



**MARÍA CAMILA PARRA NORATO**

**SIMPATIZAR CON EL MUNDO:  
BERGSON Y LA CONTINUIDAD ENTRE IMÁGENES**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 28 de agosto de 2019



**SIMPATIZAR CON EL MUNDO:  
BERGSON Y LA CONTINUIDAD ENTRE IMÁGENES**

**Trabajo de grado presentado por María Camila Parra Norato, bajo la dirección del  
Profesor Luis Antonio Cifuentes,  
como requisito parcial para optar al título de Filósofa**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 28 de agosto de 2019**



Bogotá, 27 de agosto de 2019

Profesor  
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ  
Decano  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana  
Ciudad

Estimado Fernando:

Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentarle el trabajo de grado titulado *Simpatizar con el mundo: Bergson y la continuidad entre imágenes*, presentado por la estudiante María Camila Parra Norato, para optar al título de Filósofa.

El trabajo de Camila es el resultado de una investigación para encontrar la relación que puede haber en la obra de Bergson entre el concepto de imagen que, en *Materia y memoria*, recoge el carácter propio del mundo material y su primacía en el conocimiento, y el mismo término, usado en el ensayo “Introducción a la metafísica” como recurso metodológico que tiene por función llevar al pensamiento a lo concreto que hay que intuir. El texto de la estudiante refleja el esfuerzo creativo para poder establecer un nexo que el propio filósofo no aclara en sus textos y que es fundamental para entender el significado de la intuición como método. Es de destacar el uso hecho por Camila de las fuentes en francés y de una buena parte de la bibliografía en ese idioma, algo poco usual en un trabajo de pregrado. Por estas razones considero que el texto ya está en condiciones de ser sometido a examen de grado.

Atentamente,

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ  
Profesor  
Departamento de Filosofía



*Dedicado al recuerdo indeleble de Daniela García*



## TABLA DE CONTENIDO

<b>CARTA DEL DIRECTOR.....</b>	<b>5</b>
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>11</b>
<b>ABREVIATURAS.....</b>	<b>13</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>15</b>
<b>I. MATERIA Y DURACIÓN: UN CONJUNTO DE IMÁGENES.....</b>	<b>21</b>
1. Consideraciones generales: el dato inmediato de la conciencia.....	23
2. Situar en la acción: la teoría de la percepción y la afección.....	31
2.1. El mundo dado: entre la acción necesaria y la indeterminación..	33
2.2. La percepción consciente y el origen de la representación.....	37
3. La memoria y los distintos niveles de conciencia.....	42
<b>II. MÉTODO FILOSÓFICO: LA INTUICIÓN COMO DISCERNIMIENTO.....</b>	<b>49</b>
1. El método de la intuición como medio para el conocimiento absoluto... ..	51
1.1. Aclaraciones: el papel de los conceptos en la <i>IM</i> .....	56
1.2. Intuición y análisis: dos formas de conocimiento.....	57
2. Crítica a la filosofía y al pensamiento sistemático.....	67
<b>III. CONTINUIDAD Y ESFUERZO.....</b>	<b>79</b>
1. Imágenes argumentativas: la expresión del esfuerzo intelectual.....	80
2. Encuentro entre imágenes.....	90
2.1. La continuidad en tres momentos.....	91
2.1.1. Extensión como cualidad.....	91
2.1.2. Tensión y atención: el llamado a la experiencia.....	99
2.1.3. Simpatía: el recorrido de un esfuerzo.....	105
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>111</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>115</b>



## **AGRADECIMIENTOS**

Gracias a mis padres, Graciela y Jorge, por toda la confianza y amor inmensurables. A mis hermanos, Luisa Fernanda y Jorge Alberto, por la compañía, cercana y lejana, que tanto me han dedicado. A mis amigos: la familia que tuve la oportunidad de escoger en el transcurso de la vida. A Juan Guillermo, por entregarme la posibilidad de coincidir con otro ritmo y tendencia vital. A Luis Antonio, por ser la guía de mi curso intelectual que, con gran esfuerzo, logró expresarse en estas páginas y en otros actos de la vida.

A las relaciones que se han ido, alejado y permanecido, gracias por demostrarme que la existencia solo cobra sentido en la simpatía de los afectos.



## ABREVIATURAS

### Siglas de las obras de Bergson

<i>DI</i>	<i>Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia</i>
<i>MM</i>	<i>Materia y memoria</i>
<i>PM</i>	<i>El pensamiento y lo moviente</i>
<i>IM</i>	<i>Introducción a la metafísica</i>
<i>IP</i>	<i>La intuición filosófica</i>
<i>I1</i>	<i>Introducción (primera parte)</i>
<i>I2</i>	<i>Introducción (segunda parte)</i>
<i>ES</i>	<i>La energía espiritual</i>
<i>EI</i>	<i>El esfuerzo intelectual</i>
<i>EC</i>	<i>La evolución creadora</i>
<i>C</i>	<i>Correspondances</i>
<i>EP</i>	<i>Écrits et paroles</i>
<i>WJ</i>	<i>Sobre el pragmatismo de William James</i>

Para las obras en español, utilizamos la traducción de José Antonio Míguez, salvo para *El pensamiento y lo moviente* que nos servimos de la traducción de Pablo Ires. Todas las citas fueron confrontadas con el francés y algunas de ellas corregidas.

Todas las traducciones de las citas de las obras francesas referidas son mías, al igual que las traducciones del inglés.



## INTRODUCCIÓN

El trabajo filosófico se fundamenta en diversos esfuerzos por simpatizar con el mundo y con nosotros mismos. Esta búsqueda se origina en la experiencia de la cotidianidad, donde la acción de nuestro cuerpo y el curso de la naturaleza armonizan con sus respectivos movimientos, al igual que dos melodías coinciden en el trayecto de sus ritmos correspondientes. En este mismo flujo de confluencias, tanto la interioridad como la exterioridad de nuestro cuerpo buscan expresar sin detenciones ni distinciones la continuidad donde viven, pero la particularidad de nuestro carácter pausa este flujo e impone múltiples silencios sobre él. Ciertas exigencias de la vida, como el lenguaje y la vida social, habitúan a nuestra conciencia, pensamiento y, en general, a toda la inteligencia a proceder mediante intervalos en su movilidad con vistas a una utilidad o sentido práctico. La labor del filósofo está, entonces, en recomponer o, mejor aún, en retomar la marcha de la movilidad que ha abandonado a petición de un determinado tipo de razón que solo supo fragmentarla. Este trabajo es precisamente un desarrollo de ese retorno y un intento por reanudar la continuidad entre nosotros y el mundo.

La obra de Henri Bergson defiende una dirección del conocimiento que, impulsado por una intención verdaderamente filosófica, busca simpatizar con la realidad y logra invertir el curso habitual del pensamiento. Cada idea de nuestra conciencia se compone por un método específico y cada disciplina del conocimiento se sirve de distintos elementos para llevarla a cabo y comunicarla. En este caso, el vínculo que busca la filosofía del francés se da entre dos realidades: la del espíritu y la de la materia, y el principal elemento que permite esta relación es nuestro propio cuerpo. Así, entre el espíritu y las cosas parece levantarse una barrera o un límite: nuestra propia corporalidad y materialidad. Dos afirmaciones pueden surgir de este intervalo, la separación rotunda

entre espíritu y cuerpo o una relación en cierta medida estrecha; en otras palabras, un estricto dualismo sin correlación entre sus partes o una continuidad entre lo material y lo inmaterial. La intuición nos permitirá afirmarnos y guiarnos por la segunda vía y dirección del conocimiento.

Un acercamiento detallado a la filosofía de Bergson puede comprender las implicaciones de su intuición, que van desde la mera experiencia de nuestra cotidianidad hasta la abstracción de un método elaborado por la inteligencia. La investigación en torno a este recorrido nos sitúa en el marco de este trabajo, pero la idea principal que impulsó nuestro interés por el pensamiento de Bergson es un problema dado en el corazón de sus obras, a saber, la noción de *imagen*. Los distintos momentos y planteamientos sobre este término en particular nos inspiraron para situar en el centro de nuestra exploración la siguiente pregunta: ¿qué rol desempeña la imagen en la intuición bergsoniana?

Este interrogante surge de una aproximación a dos escritos del filósofo francés: *Materia y memoria* y el artículo “Introducción a la metafísica”. Nuestro punto de partida se remonta a una lectura inicial de la primera obra, donde la palabra imagen salta a la vista desde su propia introducción y cuya importancia transversal en todo el libro se enuncia con claridad: ser una forma de existencia que ilustra la relación entre el espíritu y la materia o, como lo hemos mencionado, entre nuestra interioridad y exterioridad. Esto quiere decir que esta imagen es próxima a la experiencia que conlleva la intuición de la duración y, en efecto, su relación es bastante estrecha debido a la caracterización que Bergson hace de ella con la materia: “la materia, para nosotros, es un conjunto de ‘imágenes’” (*MM*, p. 209). En otras palabras, Bergson le otorga una realidad a las imágenes y, con ello, se aleja de las consideraciones que el sentido común puede tener de ellas al asociarlas con algo meramente visual. Sin embargo, hay una diferencia entre identificar a la materia como un conjunto de imágenes y no solo como un conjunto de *cosas*, a saber, que la materia en general se constituye por ser ante todo *perceptible*; ellas se relacionan con nosotros mediante un vínculo con la percepción que integra el cuerpo.

Pero nuestra lectura y primer acercamiento al pensamiento de este autor se alimentó por las consideraciones que Gilles Deleuze (2014) realiza acerca de la imagen bergsoniana en relación con el cine. Guiados por una comprensión que asociaba a la imagen, la materia y el movimiento a partir de una actitud particular por la cual, según este último filósofo, se realiza una síntesis de estos tres elementos y se afirma que la movilidad de las cosas es igual a su reproducción artificial (p. 27), condicionamos nuestra lectura de *MM* a partir del mecanismo cinematográfico, esto es, a partir de un funcionamiento que separa, divide y reúne artificialmente a la materia. Pero esta afirmación, tan compleja y abstracta, se volvía cada vez más remota a medida que nos acercábamos con más detenimiento a distintas obras y comentaristas de Bergson.

Nuestro camino se aclaraba a medida que avanzábamos en nuevas lecturas: el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y varios ensayos de *El pensamiento y lo moviente*. Cada una de estas obras nos acercó a una concepción particular que Bergson realizó acerca de la base de su filosofía, es decir, de la intuición: por un lado, el *Ensayo* afirma la duración a partir de cierta experiencia o percepción inmediata por la cual nos captamos viviendo en la movilidad del universo, conocida como la experiencia del “dejarse vivir” (*DI*, p. 114). Por otro lado, el segundo libro nos detalla un nuevo tipo de vivencia, aquella donde, gracias a la inteligencia, podemos seguir dando cuenta de la continuidad entre el movimiento del universo y nuestra propia interioridad; es esta intuición la que “progresivamente, ha devenido como elemento de este método [el bergsoniano] y como resultado de la reflexión y del punto de partida de la creación en filosofía” (Vieillard-Barón, 2007, p. 104).

Cada uno de los elementos que encontramos en las tres obras mencionadas nos permitió construir un puente no solo entre ellas, sino primordialmente una vía de comprensión que da cuenta de esta relación entre nuestro interior y las cosas externas, y la cual, se dirige de nosotros hacia el mundo y, de vuelta, a nosotros mismos. Las nociones más importantes trabajadas en el *DI* nos permitieron sentar las bases de nuestra tarea investigativa; la relación entre espíritu y materia examinada en *MM* inspiró nuestro curso y compuso los pilares del mismo, y el método de toda esta filosofía

expuesto en la *IM* nos permitió afianzar una preocupación de orden epistemológico en la que desemboca nuestro interés al identificar a la imagen como expresión de la duración. Así, pues, los pasos que elaboramos desde aquella sensación primaria y en cierta medida estética encontrada en Deleuze, hasta las complejidades del método, los reunimos en un vínculo principal: la continuidad entre dos sucesiones de una sola intuición, la de la imagen ontológica y la de la imagen argumentativa o metodológica.

La afirmación contundente y transversal de nuestro trabajo inicia, por lo tanto, con la experiencia de nuestro espíritu cuando este se deja vivir en el flujo de sus afectos o sensaciones. Sin el peso de nuestra conciencia reflexiva o pensamiento que percibe la materia a partir de una idea abstracta conocida como la *idea de espacio*, con la cual divide la continuidad del movimiento para producir fragmentos separados entre sí, el espíritu experimenta en las cosas y en sus estados internos, la coloración de su propia existencia. Pero una vez la inteligencia impone su funcionamiento fragmentario por el que reúne artificialmente los cortes en la duración (a la manera de un mecanismo cinematográfico), nuestros sentimientos pasan a situarse bajo la sombra de nuestra personalidad. De acuerdo con estas consideraciones, la continuidad intrínseca a la duración no puede sobrevivir dentro de los límites del intelecto, y la inmediatez de una intuición entendida como mera sensación es el único terreno donde puede existir con claridad la movilidad pura de nuestros estados internos. Pero una vez nuestra conciencia deja de pensar en lo interno para dirigirse a aquello que la rodea, ella misma se esfuerza para comprender que la materia no dura *como* nosotros y que, entre ella y el resto del universo, existe una multiplicidad de ritmos de duración.

Aquello que nos distancia de nuestra exterioridad es eso mismo que nos vincula a ella. El cuerpo, que atraviesa todas nuestras relaciones con las cosas, nos permite comprender la movilidad del mundo, su diferencia con nuestro movimiento y la correspondencia entre espíritu y materia. Para Bergson, la afirmación de un dualismo como la separación rotunda de dos corrientes de acción ha sido el error más contundente de la ciencia y la filosofía. Su preocupación se concentra en aseverar en ese mismo dualismo un flujo de dinamismo entre las dos corrientes, donde el cuerpo sea un enlace

entre nosotros y el mundo; este enfoque abarca, por lo tanto, a la intuición inicial y al esfuerzo del pensamiento en el que perdura la duración. Es gracias a esta preocupación que cobra importancia la descripción de lo que más adelante llamaremos imagen ontológica: la materia, *toda* la materia de la cual formamos parte, es un conjunto de imágenes donde ocurre una correspondencia constante de acciones entre todas ellas. Subrayamos la totalidad de la materia porque uno de los esfuerzos más relevantes de *MM* es entender al cuerpo como una imagen más dentro de este conglomerado, esto es, como un dato del universo siempre perceptible. La relación entre nosotros y las cosas que nos rodean está, entonces, mediada por un componente *más* de todo el universo que participa de una característica esencial tanto de la materia como del espíritu.

Si comprendemos la estrecha correlación entre las imágenes ontológicas podemos captar una continuidad que abarca el papel de la inteligencia en la coincidencia de sus actos con las acciones de la materia. Pero el esfuerzo por comprender todo esto ya ha pasado a través del trabajo del pensamiento y de su respuesta útil a ciertas necesidades de nuestra cotidianidad. Esto quiere decir que, para poder percibir nuestra continuidad con el mundo debemos tener en cuenta las reflexiones de nuestra conciencia y rescatar de su labor los constantes y múltiples esfuerzos por recobrar la intuición de su duración. La urgencia de un método que detalle este proceso se vuelve necesario para ver en la expresión de nuestra movilidad el reflejo de su propio flujo continuo y la manera de acceder a él.

De acuerdo con la *IM*, el mejor instrumento para este método son las imágenes que nosotros vamos a denominar como argumentativas. En medio de los conceptos que componen cualquier filosofía, Bergson cree firmemente que las imágenes son el medio más adecuado para conducir a nuestra conciencia hacia la experiencia inmediata de nuestra duración. Desde su primera obra el autor afirmó los distintos recursos que impiden el curso de dicha vivencia, los símbolos, las representaciones y en particular los conceptos encierran nuestra vida en *instantáneas* que no tienen en cuenta la realidad que las rodea; su inmovilidad como recurso argumentativo no le permite al espíritu expresarse con libertad ni retomar su intuición duradera. De hecho, nada nos puede

entregar esta experiencia, pero los esfuerzos de la conciencia podrán concebir, con ayuda de la imaginación, “muchas imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, [que] podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar” (*DI*, p. 187).

Que nos enfoquemos en la expresión del método bergsoniano y de la intuición de la duración nos va a permitir explorar varias ideas que afirman la continuidad entre nosotros y el mundo, a saber, la extensión y tensión que nos permiten *atender a la vida* y *simpatizar* con ella. Con ayuda del esfuerzo trazado en este proyecto no solo queremos mantenernos en la experiencia de la duración, sino también examinar su papel en la actividad del pensamiento cuando este decide indagar en un método filosófico.

Así, pues, en medio de todas estas afirmaciones, debemos acercarnos con detenimiento a la vía que hemos enunciado y a ciertas cuestiones que pueden arremeter contra ella. Nuestra labor es integrar la continuidad entre las imágenes con otros textos de Bergson, escritos de comentaristas como Frédéric Worms, Vieillard-Baron, Camille Riquier, entre otros, e, incluso, con algunas de sus críticas; tres cosas que acentúan el peso de esta investigación. Así, el texto se divide en tres capítulos: el primero ahonda en las consideraciones generales del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y en el papel constitutivo a las imágenes ontológicas de *Materia y memoria*. El segundo nos enfrenta a los distintos temas concernientes al método bergsoniano en la “Introducción a la metafísica”, los cuales nos permitirán acercarnos al pilar de nuestra tarea y a su última sección: la imagen argumentativa. Finalmente, nuestro tercer capítulo culmina con la afirmación *filosófica* de la relación estrecha y continua entre ambas imágenes examinadas o, como ya lo mencionamos, entre nosotros y el resto del universo.

## CAPÍTULO I

### MATERIA Y DURACIÓN: UN CONJUNTO DE IMÁGENES

En 1903, Bergson escribe el ensayo “Introducción a la metafísica” para detallar, por primera vez en toda su obra, los parámetros del método filosófico que ha atravesado su pensamiento y que recomienda a sus lectores. Este texto nos introduce en el estudio acerca de dos maneras profundamente diferentes en las que se ha identificado el conocimiento humano a lo largo de la historia de la filosofía, estos son, el *análisis* y la *intuición*. De acuerdo con el filósofo francés, podemos identificar cada tipo de conocimiento por el objeto que le corresponde a su respectiva investigación: mientras que el análisis se detiene en lo *relativo*, la intuición se enfoca en alcanzar lo *absoluto* (*IM*, p. 179). Esto quiere decir que la primera forma procura conocer un objeto por aquello que la rodea y la segunda se esfuerza en comprender a la cosa misma desde su interior y, así, penetrar en ella. Desde estas formulaciones, Bergson explicita el modelo que toma su propio pensamiento y proceder intelectual; como veremos, este se afirma en la intuición, pero las particularidades de su propuesta implican un ejercicio en conjunto con el análisis. Nuestro estudio busca indagar en estas cuestiones y relacionarlas con las principales ideas del bergsonismo para conciliar, como dice Deleuze (2005), el plano metodológico y ontológico sobre los que opera esta filosofía (p. 45)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Queremos aclarar algo de extremada importancia en este punto: los dos planos afirmados por Deleuze en su lectura de Bergson son términos que utilizamos únicamente como recursos para nuestra investigación. Cada una de estas nociones tiene profundas implicaciones en la comprensión deleuziana de la filosofía de la intuición, pues mientras que el plano metodológico hace referencia a un conocimiento abstractivo y, al mismo tiempo, vinculado con la duración, el plano ontológico está estrechamente relacionado con las consideraciones del autor sobre la inmanencia. Como veremos, nuestro uso de la palabra «ontología» se refiere, por el contrario, a la existencia *base* de un conjunto de imágenes que se relacionan por una acción constante y necesaria, propias de las leyes naturales. No pretendemos, por lo tanto, afirmar una estricta

Nuestra manera de proceder se juega en el horizonte de una noción crucial para este tipo de método: las imágenes. Por un lado, en la *IM* se nos dice que toda filosofía procede, necesariamente, mediante conceptos, es decir, mediante ideas abstractas, o generales, o simples que, a la manera de un símbolo, sustituyen al objeto que simbolizan sin exigir de nosotros ningún esfuerzo (*IM*, pp. 187-188). Por el contrario, las imágenes son recursos lingüísticos que logran mantenernos en lo concreto, en la experiencia de una intuición que logra penetrar en los objetos y, de esta manera, conocerlos desde su movilidad pura y cambio constante. Por el otro lado, el término imagen tiene una connotación distinta en *Materia y memoria* (1896), que se comprende en el plano ontológico y no tanto en el del método, como el otro tipo de imagen. Sin embargo, nuestra tarea no se elabora solo en la diferencia y separación de una imagen que hemos decidido llamar *argumentativa* y de otra *ontológica*, sino primordialmente en una particular relación que pone en evidencia una *continuidad* de movimientos entre el mundo y el trabajo de la inteligencia.

Pero antes de adentrarnos en la *IM*, debemos dar un recorrido por dos obras que preceden a este escrito: el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y *Materia y memoria*. Nos concentraremos, específicamente, en el segundo capítulo del primer libro y en el primer y cuarto capítulo del segundo, los cuales hacen referencia a la duración, la materia y el espíritu. En el presente capítulo procuraremos exponer los detalles de una cierta ontología que se afirma en la filosofía de Bergson gracias a uno de los dos tipos de imágenes que anunciamos, lo cual nos permitirá, más adelante, insertarnos en las consideraciones del método y las imágenes argumentativas.

Así, pues, daremos inicio a esta investigación con los planteamientos del *DI* sobre del ritmo que acontece en el interior de un objeto particular: nuestra conciencia, y, en la segunda mitad del capítulo, observaremos el vínculo entre nuestros estados internos y las cosas a partir de la oposición dualista entre espíritu y materia. En este sentido,

---

ontología en la filosofía de Bergson, sino aseverar una metafísica cuyos vestigios ontológicos son solo los de una existencia mecánica y sin dinamismo.

mencionaremos la importancia de una noción central para esta filosofía, cuya existencia vive a medio camino entre aquel dualismo, esta es la noción del *cuerpo*.

Ahora bien, al considerar dos obras en un solo capítulo hemos tenido que dejar atrás varias ideas trabajadas, sobre todo, en *MM*; pero las cuestiones más cruciales serán presentadas con gran detalle, pues todas las características en las que indagaremos se enlazarán para sustentar la tesis de la continuidad entre el mundo y el método, o, entre la realidad de las imágenes ontológicas y la realidad de las imágenes argumentativas. Nuestra atención aquí no está, por lo tanto, destinada en comunicar un análisis concreto de los problemas en los que se concentró Bergson durante sus primeras obras, sino extraer, a la manera de una esponja que absorbe solo algunos componentes del líquido donde se sumerge, las cuestiones que nos darán los cimientos de la relación continua entre dos planos, aparentemente, ajenos y sin relación directa.

### **1. Consideraciones generales: El dato inmediato de la conciencia**

En una carta del 9 mayo de 1908, Bergson le manifiesta a su amigo y también filósofo William James su preocupación por la concepción de la idea de Tiempo que ha prevalecido en las ciencias, y que dio paso al *Ensayo*:

Fue la noción del tiempo, tal como interviene en la mecánica o en la física, la que conmueve todas mis ideas. Me di cuenta, para mi gran asombro, de que el tiempo científico no *dura*, de que no cambiaría nada en nuestro conocimiento científico de las cosas, si la totalidad de lo real se desarrollara de golpe en la instantaneidad, y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración. (*WJ*, p. 77)

Surgida tras su cuidadoso acercamiento a los *Primeros principios* de Herbert Spencer, la preocupación bergsoniana por el tiempo se vio acompañada por un interés de alejar el quehacer filosófico de las generalidades y reducciones matemáticas de la realidad en las que Spencer se mantenía. En su intento por observar el tiempo mismo desde los detalles que entrega el desenvolvimiento de nuestra conciencia, Bergson se enfrenta a la idea de espacio por la que “el tiempo científico no *dura*” y, a partir de ella, emprende un esfuerzo por recobrar y comprender nuestra propia movilidad continua.

Este propósito hace de la primera obra del filósofo francés un esfuerzo de introspección. El recorrido de esta búsqueda parte de las concepciones que el sentido común tiene de nuestros estados de conciencia, en su asociación con la matemática y, principalmente, con algunas nociones kantianas que Bergson explora para terminar alejándose de ellas. Este punto de partida enuncia el método filosófico propiamente bergsoniano que parte de una crítica a los *falsos* problemas para observar las diferencias con los *verdaderos* problemas<sup>2</sup> y, así, poder comprender lo que realmente implican conceptos como la duración y la intuición no solo en este pensamiento, sino en la realidad misma (Deleuze, 2017, p. 11). Así, pues, las concepciones del sentido común se enmarcan, en el caso del *DI*, como un problema que se acerca más a la concepción del tiempo dado por la ciencia positiva (como enuncia la cita de arriba), que a las conclusiones elaboradas a partir de la duración. Con esto, la comprensión de los estados de conciencia como problema central de esta obra, tiene que atravesar, primero, la manera en que, comúnmente, se les ha entendido; llevándonos a afirmar que nuestra interioridad “está lejos de ser eso que se percibe con mayor facilidad” (Vieillard-Baron, 2007, p. 31).

Dos de las cuestiones más importante examinadas por Bergson sobre los falsos problemas que rodean la duración de nuestra personalidad son, por un lado, la «magnitud intensiva» de nuestros estados internos y, por el otro, la idea de número. Concebir a nuestros sentimientos y sensaciones a partir de una cierta magnitud es pensarlos desde una medida específica, donde se afirma a ciertos hechos de conciencia siendo “más” o “menos” intensos que otros; el sentido común suele proceder de esta manera, integrando en sus aseveraciones una proporcionalidad numérica que termina ubicando a cada uno de esos estados en el mismo espacio de medición. Este tipo de acción es denominada en el *DI* como una relación de continente a contenido, por la cual un número mayor engloba a otro menor; esta concepción, traducida en los términos de

---

<sup>2</sup> Esta distinción entre los falsos y los verdaderos problemas es trabajada por Bergson en la segunda introducción de *El pensamiento y lo moviente* (1934), titulada “De la posición de los problemas” y escrita en 1922. En pocas palabras, esta diferencia alude al tratamiento que llevan a cabo dos tipos de métodos: el análisis y la intuición. Las implicaciones de ambos esfuerzos metodológicos las detallaremos en el segundo capítulo de este trabajo.

nuestra interioridad, nos llevaría a ver en un dolor o en una alegría profunda la manera en que contienen sensaciones de menor intensidad. El lenguaje encuentra su simplicidad en este tipo de expresiones comunes, pero un problema más grande está en las aseveraciones del mismo orden que lleva a cabo el conocimiento científico con su aplicación constante de la idea de número.

El vínculo entre el número y la concepción de magnitud en la intensidad de nuestros estados se da por una de las nociones más elaboradas y criticadas en el *DI*, a saber, la idea de espacio. La comprensión de las cosas en su espacialidad implica asumirlas en relación con su cantidad y no con su cualidad, como le interesa a Bergson; las cosas se captan, por lo tanto, mediante una sumatoria o una división que nos llevan a concebir nuestra personalidad a partir de una multiplicidad reunida en una unidad de sentimientos o sensaciones concretas; en otras palabras: “todo número es la síntesis de una multiplicidad que encierra en ella las unidades” (Philonenko, 1994, p. 29). Para Bergson, este conteo de los objetos en el espacio implica una *yuxtaposición* de los mismos, es decir, colocar en un espacio determinado una cosa junto a otra para formar un conjunto de cantidad específica. Esto significa que, para que dicha reunión se alcance, los objetos reunidos deben ser considerados como *idénticos* porque, solo así, la unidad que las reúne podrá ser considerada como una totalidad. Así, cuando hablamos de “sentimientos”, estamos refiriéndonos a distintos estados (dolor, alegría, ira, etc.) a partir de una característica global y, de los múltiples objetos concebidos por separado en un espacio específico, pasamos a agruparlos en una sola unidad. Este juego de sumatorias y divisiones es, para el autor, el número en estado de acabamiento, al cual se le objetiva “y aparece entonces, precisamente, como indefinidamente divisible” (*DI*, p. 103).

Esas divisiones son las mismas unidades que conforman un número “más grande” y cada una de ellas es un punto matemático que simplemente se adhiere o no entre sí. Son, como diría Philonenko (1994), simples momentos sin cualidad alguna que deben comprenderse sin confundirlas entre sí (p. 29), y esto lo logramos, de acuerdo con Bergson, al proyectarlas en el espacio. Al igual que una línea segmentada en varias secciones, el número se extiende en distintos puntos matemáticos separados unos de

otros que nuestro pensamiento termina reuniendo a su gusto, pero que necesita fijar en un mismo plano para llevar a cabo esta operación. Comprendemos con esto que la yuxtaposición entre objetos en el espacio o entre números imaginados sobre una misma línea no conlleva mucha dificultad, el problema está en la operación matemática de nuestros estados internos, y en el *DI* se nos propone una vía para comprender esta cuestión: “Aquí, como los términos ya no son dados en el espacio, casi no se podrá contarlos, parece, *a priori*, si no es por algún proceso de figuración simbólica” (*DI*, p. 105). Bergson nos sugiere captar nuestros hechos de conciencia a partir de representaciones simbólicas para que logremos, mediante un trabajo de la imaginación, proyectarlos en el plano del espacio donde situamos comúnmente a las cosas.

Pero la asociación entre cosas y estados internos no debe afirmarse a partir de las mismas características. Hay una diferencia crucial entre el conjunto conformado a partir de nuestra interioridad y aquel que elaboramos en lo externo:

Hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no sabría tomar el aspecto de un número sin intermedio de alguna representación simbólica, en la que interviene necesariamente el espacio. (*DI*, p. 106)

La distinción se da a partir de las dos concepciones de número que forman, por un lado, los objetos y los hechos de conciencia, por el otro. El estado de acabamiento que enunciamos de un número es, precisamente, la manera de captar de manera inmediata a los objetos materiales, y, por el contrario, necesitamos de un proceso de constitución para asignar un número a nuestros estados internos. Pensemos, por ejemplo, en el número 10, este se nos presenta como una simple unidad que, en principio, consideramos por intuición siendo “indefinidamente indivisible”; pero si lo descomponemos en todas sus unidades, nuestro pensamiento va a situar estas últimas sobre un mismo medio para comprender o que su sumatoria iguala el conjunto de donde fueron sustraídas, o que podemos seguir dividiéndolas cuántas veces deseemos. Esta misma operación con respecto a las unidades es bastante similar a la acción que llevamos a cabo cuando analizamos la multiplicidad de nuestros estados profundos, solo

que, estos últimos, necesitan de una representación simbólica para llevarse a cabo. Veamos.

Antes de ver la analogía entre la idea de número y la multiplicidad de nuestros sentimientos y sensaciones, Bergson considera que es crucial ahondar en la idea de espacio para detallar el proceder del sentido común y de la ciencia positiva en su comprensión de nuestra interioridad. Sabemos que el espacio es un medio donde podemos situar a los objetos uno al lado del otro, a la manera de una línea dibujada en un papel, donde esbozamos distintas cosas sobre ella. Por esta misma línea no podemos captar los detalles, cualidades y matices de dichos objetos, y debido a esto es que el espacio es considerado como un plano o medio homogéneo, donde no pueden darse distinciones. Pero para ver a las cosas a partir de una misma tonalidad es necesario que el pensamiento abstraiga una característica común por la cual decide relacionarlas y, en esta medida, el espacio no es otra cosa que una realidad también concebida por nuestra inteligencia; es decir, el espacio en cuanto medio homogéneo es una concepción del intelecto, un producto de nuestro espíritu. Al ser una abstracción o, como la denomina Bergson, un “extracto” de la inteligencia, el espacio se asemeja bastante a las afirmaciones de Kant en su *Estética trascendental* cuando dota a este resultado “de una existencia independiente de su contenido” y cuando declara “aislable en derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho” (*DI*, p. 109). Pero, entre la forma *a priori* de la sensibilidad que caracteriza a la intuición del espacio detallada por Kant y el espacio como producto en la filosofía bergsoniana, hay una gran diferencia, a saber, que en este último pensamiento, el espacio no es una propiedad ni cualidad de las cosas:

No hay casi otra definición posible del espacio: es lo que permite distinguir una de otra varias sensaciones idénticas y simultáneas: es pues un principio de diferenciación distinto al de la diferenciación cualitativa y, por ende, una realidad sin cualidad. (*DI*, p. 111)

Como producto, el espacio no posee cualidad, pero, de acuerdo con lo que ya hemos dicho, en el espacio podemos proyectar nuestros estados interiores que son siempre cualitativos; entonces, ¿cómo es posible relacionar estos hechos de conciencia con un medio que es propiamente homogéneo? De acuerdo con Bergson, para resolver este

problema, es necesario afirmar una diferencia entre el espacio y la extensión o, como él mismo dice: es “necesario distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio” (*DI*, p. 111) para afirmar que la segunda es solo un medio y la primera es una propiedad cualitativa que poseen los objetos para proyectarse con facilidad en dicho medio. Con esta separación no solo obtenemos más características del espacio, sino también de las cualidades de los objetos y de la realidad del tiempo o duración a la que Bergson quiere remitirlas para comprenderlas tal como son.

A diferencia de la homogeneidad del espacio por la que se conciben intervalos y separaciones entre los objetos, los hechos de conciencia, antes de ser proyectados, “se penetran y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera” (*DI*, p. 113). Pero, las demandas del lenguaje, de las relaciones sociales y, en general, de la utilidad de la vida nos han habituado a percibir los estados profundos en su divisibilidad, antes que en su interpenetración. Esto se debe a las representaciones simbólicas que solemos asignarle a cada sentimiento o sensación experimentada en nuestro interior, las cuales nos permiten referirlos a partir de su magnitud intensiva o artificial. Pero no solo en el espacio se han medido los objetos o estados de conciencia, sino que, gracias a la ciencia y a la filosofía, también se ha considerado al *tiempo* como metro cuantitativo de las cualidades:

si el espacio debe definirse como lo homogéneo, parece que inversamente todo medio homogéneo e indefinido será espacio (...) [y] no obstante, se está de acuerdo con considerar el tiempo como un medio indefinido, diferente del espacio, pero homogéneo como él: lo homogéneo revestiría así una doble forma, según que lo llene una coexistencia o una sucesión. (*DI*, p. 113)

Espacio y tiempo revisten, por lo tanto, dos formas de la homogeneidad: el primero afirmado a partir de una simultaneidad de existencias y el segundo desde una sucesión divisible. Sin embargo, Bergson admite que, al separar la homogeneidad en tiempo y espacio se cae en el error de la forma *a priori* kantiana, por la cual el espacio se concibe como una idea *fundamentalmente* dada, y al tiempo como un simple derivado de dicha idea o como algo que está subsumido al espacio (Philonenko, 1994, p. 32). En otras palabras, las formas de la homogeneidad hacen del tiempo un mero artificio del espacio

y no nos permiten comprender al tiempo en su cualidad pura que, para el filósofo francés, es la misma duración.

Con todo esto, nos enfrentamos ahora a la cuestión de la duración en su separación con el espacio y su relación con los estados internos de conciencia. Cuando mencionamos que el ejercicio aplicado por Bergson en el *DI* es un trabajo o esfuerzo de introspección es porque el punto fundamental para cada uno de los conceptos allí trabajados es nuestra interioridad. Por más que el filósofo emprenda dicho recorrido en los falsos problemas o concepciones mal planteadas del sentido común y la ciencia, lo que mejor sustenta sus demostraciones es el fluir de nuestra vida interior. Esto quiere decir que la duración está estrechamente relacionada con nuestros sentimientos y sensaciones: “la duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro *yo* se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (*DI*, p. 114)<sup>3</sup>. La duración es, en pocas palabras, una sucesión de estados que se compenetran todos entre sí, al igual que una melodía donde no hay separaciones conscientes de sus respectivas notas al momento de escucharla.

En este vínculo entre todos nuestros hechos de conciencia hay una clara diferencia con el espacio: en la duración no ocurre una yuxtaposición ni una clasificación de las cualidades que viven en ella. Cada una de las cosas experimentadas en su tiempo real no obligan a la inteligencia imponer distinciones o matices específicos y exteriores para aprehenderlos: todas ellas las conocemos en la sucesión de su propia interioridad. Las características deducidas de la idea de espacio parecen, entonces, no ser propias de la duración, pues la idea de número, la homogeneidad y la separación de las cosas se refieren siempre a elementos de una exterioridad que están siempre sometidos a la suma y a la división con respecto a otros objetos.

---

<sup>3</sup> Bergson habla en esta cita de una *duración completamente pura*, lo cual nos hace pensar en una duración bien sea “impura” o incompletamente pura. Como veremos más adelante, la intuición es el medio que nos permitirá reconocer esta distinción y vincular tanto a la duración pura como a la duración de cierto tipo de sucesión con el método bergsoniano.

No obstante, recordemos que, al estar habituados a la idea de espacio, la operación inmediata de nuestra inteligencia es precisamente percibir a las cosas por fuera de su duración. Con esto, ¿qué ocurre *primero*, la experiencia del tiempo real o el trabajo del intelecto? ¿Se puede determinar una temporalidad entre ambas cosas? Y, si se puede, ¿cómo debemos elaborarla? Es de una dificultad bastante grande determinar una sucesión entre la duración y la idea de espacio, principalmente cuando afirmamos, por un lado, que la duración es la experiencia misma de vivir que se da a todo momento y, por el otro, que desde que nacemos nos acostumbramos a comprender las cosas desde su separación y sentido externo. Para dilucidar este problema, Bergson propone observarnos a partir de dos niveles o de un *yo* que se desenvuelve a dos alturas: una profunda y otra superficial; esto con el fin de ver cómo, tanto nuestra interioridad como nuestra exterioridad, son *tendencias* que abarcan características la una de la otra. De esta manera:

en una palabra, nuestro *yo* toca al mundo exterior por su superficie; nuestras sensaciones sucesivas, aunque apoyándose las unas en las otras, retienen alguna cosa de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente sus causas; por lo cual nuestra vida psicológica superficial se desenvuelve en un medio homogéneo sin que este modo de representación nos cueste un gran esfuerzo. (...) Pero como este *yo* más profundo no constituye más que una sola y misma persona con el *yo* superficial, parecen durar necesariamente de la misma manera” (*DI*, pp. 130-131)

Pareciera que, para captar a nuestro *yo* durando en su nivel más interno es necesario ver los vestigios que la exterioridad deja en su propia comprensión y, con ellos, entender por qué “nuestra vida psicológica superficial se desenvuelve en un medio homogéneo” sin mucha dificultad. En el esfuerzo por percibir lo que deja la utilidad de las cosas en nosotros es que veremos cómo toda nuestra personalidad, jugada entre los dos niveles descritos, dura de la misma manera. Esto quiere decir que necesitamos examinar el desenvolvimiento de las cosas en el espacio para descifrar la manera en que nosotros duramos y, así mismo, la manera en que duran esos objetos, pues para alejarnos del espacio y acceder a la duración ininterrumpida de nuestros estados es antes necesario atravesar esa misma exterioridad.

## 2. Situarse sobre la acción: la teoría de la percepción y la afección

El examen de los objetos que son externos a nosotros es el tema que relaciona el *DI* con *MM*. Al explorar la duración de nuestros estados internos y su comprensión a partir de la idea de espacio, Bergson propuso la idea de un *yo* que vive entre el nivel más profundo de su conciencia y el plano más superficial donde estamos habituados a dividir y yuxtaponer las cosas en un medio homogéneo. En el anterior apartado nos preguntamos si es posible afirmar una temporalidad entre la duración de nuestros hechos de conciencia, donde estos mismos se compenetran a todo momento, y la proyección inmediata de las cosas en el espacio que lleva a cabo el pensamiento. Sin proponer, por lo menos todavía, una respuesta a este interrogante, señalamos que la exterioridad deja su huella en nuestro intento consciente por comprender la duración; es decir que el *yo* profundo “retiene alguna cosa de la exterioridad que caracteriza objetivamente sus causas” (*DI*, p. 130). Esta afirmación bergsoniana implicaría, entonces, comprender las cosas existentes por fuera de nuestra interioridad para dar con la mejor manera de entender la duración.

En efecto, Bergson lleva a cabo esta búsqueda en *MM* y, con ella, elabora una continuidad entre esta obra y el *DI*, pues de preguntarse por el tiempo real de nuestros estados internos, pasa a investigar la manera en que duran las cosas que nos rodean y cómo ellas nos afectan; examina, en pocas palabras, el vínculo entre “dos corrientes, una de las cuales nos aporta de fuera la idea de magnitud extensiva, y la otra [que] ha surgido en las profundidades de la conciencia, de donde nos consigue y ofrece la imagen de una multiplicidad interna” (*DI*, p. 97).

El primer capítulo de *MM* refleja, al igual que el *DI*, un esfuerzo por comprender y arremeter contra los falsos problemas; pero en el caso de esta obra, Bergson nos conducirá de la mano con una teoría y ejercicio concretos que demandan de nosotros cierta atención para llevar a cabo el mismo trabajo realizado por el autor, esta es la hipótesis de la percepción pura. Trabajaremos este tipo de percepción en el siguiente apartado para ver, concretamente, la manera en que la acción de las cosas nos afecta y se relaciona con nuestros actos de conciencia. Por ahora, introduzcamos los temas

principales de *MM* que le permiten a distintos problemas cobrar más sentido o coherencia, como lo son la idea de espacio, la idea de tiempo y las nociones que ellas dos abarcan.

En su segunda obra, Bergson continúa analizando el carácter psicológico de la duración, pero esta vez, enfocado en una preocupación concreta: la relación entre la corriente de nuestro yo y la corriente de las cosas. El prólogo de la séptima edición que introduce a *MM* recurre a las concepciones del sentido común y de la ciencia para ver en esas dos corrientes los opuestos que suelen afirmarse cuando hablamos, por un lado, de nuestra interioridad y, por el otro lado, de la capa más externa del yo, es decir, el filósofo francés recurre al dualismo entre espíritu y cuerpo. Precisamente, este es el tema principal de la obra, la afirmación de la realidad del espíritu y de la realidad de la materia desde un intento por “atenuar mucho, si no suprimir, las dificultades teóricas que ha suscitado siempre el dualismo” (*MM*, p. 209)<sup>4</sup>. En palabras concretas, para Bergson, estas dificultades teóricas provienen de la concepción realista e idealista de la materia que, en su intento por comprender sus propias características, la alejaron del tiempo real o de la duración. Para entender bien esta ruptura, el filósofo francés profundiza en el proceder de estas filosofías y separa, en su primer capítulo, al cuerpo del espíritu con el propósito de, primero, exponer los errores que conlleva el planteamiento de este problema y, segundo, detallar el vínculo inquebrantable entre los dos “opuestos”. Así, pues, Bergson “va a partir del cuerpo para mostrar que este no se puede explicar por sí mismo, ni es comprendido sin hacer intervenir otra realidad, invisible, que llamaremos

---

<sup>4</sup> Si bien, al hablar de dualismo nos referimos a la oposición clásica entre cuerpo y espíritu, es necesario señalar que también estamos haciendo referencia al esfuerzo y recurso psicológico de Bergson por comprender este problema de la metafísica tradicional. En las primeras páginas de su *Introducción a Materia y memoria*, Frédéric Worms nos menciona que, ya en el título *Materia y memoria* se está reconfigurando la relación del dualismo clásico: “no es el «espíritu», sino la «memoria», la que vendrá a completar la «materia» en el título mismo. De inmediato nos vemos impactados por tal cambio. Lo que viene a añadirse o a agregarse a la materia, es decir, a un tipo o nivel *general* de la realidad, no es, en efecto, otro tipo o nivel de realidad, sino sobre todo una *actividad o función* psicológica individual” (Worms, 1997, pág. 2). Así mismo, Bergson establecerá desde el subtítulo de la obra una referencia a los términos del dualismo clásico: *Ensayo sobre la relación del cuerpo al espíritu*; sin embargo, desde ya nos sugiere que no va a oponer ambos conceptos o realidades, sino que esbozará una dirección u orientación del cuerpo hacia el espíritu, donde la realidad de la materia se encarnará en la actividad del cuerpo por ir al encuentro de su otra realidad: la del espíritu.

espíritu o alma” (Vieillard-Baron, 2007, p. 45). Veamos, entonces, la manera en que se llevan a cabo tanto la separación como el lazo entre el espíritu y el cuerpo

## 2.1. El mundo dado: entre la acción necesaria y la indeterminación

Bergson comienza su investigación de *MM* con el siguiente ejercicio: “vamos a simular por un instante que nada sabemos de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu, nada también de las discusiones sobre la realidad o de la idealidad del mundo exterior” (*MM*, p. 217). Una vez realizado este esfuerzo imaginativo, el autor afirma que nos encontramos en presencia de *imágenes* que ejercen entre sí acciones que obedecen a las leyes constantes de la naturaleza y, además, asegura que entre ellas hay una imagen privilegiada, a la cual conocemos no solo desde fuera por *percepciones*, sino también interiormente por *afecciones*: “es mi cuerpo”. Enunciada solo en unas cuantas líneas, este ejercicio es esbozado con algunas de las principales nociones que atravesarán toda la obra y el problema de la dualidad: *imágenes*, *percepción* y *afección*.

Para Bergson, la materia a la cual nos enfrenta en su intento por hacer del conocimiento una tabula rasa, es un conjunto de “imágenes”. Sin entregarnos una definición concreta de este término, el prólogo de *MM* afirma que “por ‘imagen’ entendemos una cierta *existencia* que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia a medio camino entre la “cosa” y la “representación” (*MM*, p. 209). De esta manera, las imágenes tienen un tipo de realidad propia que les pertenece, es decir, una existencia independiente a cualquier otra realidad. Esto, en los términos que hemos ido mencionando, significa que la materia existe sin la necesidad de su opuesto, sin la necesidad del espíritu que se introduce en ella concretamente para percibirla; en pocas palabras, las imágenes no requieren de nuestra percepción para poder existir, por el contrario, son solo “percibidas cuando abro mis sentidos [e] inadvertidas cuando los cierro” (*MM*, p. 217). Sin embargo, en la especie de *epojé*<sup>5</sup> que llevamos a cabo con la

---

<sup>5</sup> En un ensayo titulado “*Y a-t-il une réduction phénoménologique dan Matière et Mèmoire?*”, Camille Riquier (2004) se pregunta por la reducción propuesta en la hipótesis de la percepción pura a partir del

percepción pura, la introducción del cuerpo implica la incorporación de nuestra facultad perceptiva que capta a las imágenes desde la mera presencia concebida también por el sentido común; esto, en palabras de Leonard Lawlor (2003), significa que las imágenes son ante todo *presencia* en tanto que son independientes de nuestra conciencia y no presencia dada exclusivamente a nuestro conocimiento (p. 5).

En esta independencia, las imágenes no se encuentran separadas entre sí, sino que ejercen su acción unas sobre otras al seguir el curso constante de las leyes naturales, ocurre entre sí una serie de acciones necesarias de causalidad. Pero este mismo influjo dado de manera mutua no excluye al cuerpo es su propia materialidad y, por ende, lo abarca en la continuidad de su acción. En efecto, hay un componente del cuerpo como imagen que no incluye la cualidad del espíritu y que existe en los términos de la materia misma. No obstante, en seguida a la afirmación de esta necesidad constante y de la presencia del cuerpo, se afirma una particularidad del mismo: él priva sobre las demás imágenes y esto, dentro de las leyes causales, solo puede entenderse por un ámbito cualitativo que rompe ese mismo ritmo constante donde, en un principio, fue afirmado. En este punto entra a formar parte del conjunto de imágenes la acción de la percepción y de la afección.

Nuestras percepciones y nuestras afecciones le entregan al cuerpo su diferenciación dentro de toda la materia. Podemos concebir, con esto, dos maneras en que él ejerce sus acciones: una a partir de su propia materialidad y, con ella, de las leyes de la naturaleza, y otra desde las cualidades que lo identifican como una imagen privilegiada en todo el universo. Bergson recurre a dos imágenes para explicar respectivamente estas dos concepciones del cuerpo que, ahora, utilizaremos: una central telefónica y una zona de indeterminación.

---

modelo fenomenológico husserliano. El comentarista afirma que, a diferencia de Husserl, Bergson no afirma al conjunto de las imágenes como un suelo que antecede a las leyes de la naturaleza que rigen el cuerpo, sino que lo identifica en su relación con la lógica de la ciencia post-copernicana: “nada parece distinguir el «sistema de imágenes» al que el mundo se reduce y el mundo de la actitud natural incriminada por Husserl” (p. 265). Esto nos permite comprender que, en todo el plano de la materia, las imágenes influyen entre sí a *todo* momento y que, en la reducción bergsoniana, la existencia de cada imagen está, necesariamente, vinculada con su propio curso de acción mecánica.

Las centrales telefónicas se caracterizan por recibir y devolver llamadas, de dirigir una comunicación entre dos partes. El cuerpo es un centro de acción en este mismo sentido: él “atiende” la acción de las otras imágenes para responder con un acto, igualmente necesario. En este ir y venir de respuestas “la acción necesaria se cumplirá por sí misma, cuando su hora haya sonado” (*MM*, p. 220). Pero, ¿cómo es posible que actuemos de esta manera simplemente automática? Bergson nos dice que gracias a nuestro cerebro. Para esta filosofía en particular, el órgano del cerebro es una imagen más en el plano de la materia, esto quiere decir que, al igual que cualquier otra imagen, no puede por sí sola actuar de otra manera que no sea recibiendo y devolviendo acciones meramente causales. Al igual que una central, nuestras operaciones cerebrales ejecutan una acción mecánica y, desde este punto de vista, no contribuirían un cambio o novedad en el curso de las imágenes; en otras palabras, observando al cuerpo como un simple punto que recibe y ejecuta movimiento no podemos comprender ni la cualidad ni el privilegio que lo caracterizan.

Ahora bien, si seguimos estrictamente la imagen de la central telefónica, nos daremos cuenta que obviamos una acción particular: entre la llamada recibida y la respuesta comunicada hay una *espera* por parte de la persona que llama. Bergson asocia el funcionamiento cerebral siguiendo también este factor temporal y, por medio de él, los movimientos con lo que responde a la acción de otras imágenes podrán contornear sus propios detalles. Pero, estas características no se dan por el mismo mecanismo de causa y efecto que caracteriza al cerebro en su materialidad, sino que la espera introduce la posibilidad de una *selección* entre distintas respuestas a la excitación externa. Esta multiplicidad de reacciones es posible gracias a las células nerviosas de nuestra corteza corporal que conducen el impacto por todo el sistema nervioso hasta llegar al cerebro, donde se abren distintas vías virtuales de acción, entre las cuales la excitación recibida gana *a voluntad* tal o cual mecanismo motor para *escoger* así su efecto (*MM*, p. 228). El cerebro es, entonces, un instrumento que abre caminos de respuesta, las cuales analiza para seleccionar la que mejor se corresponda con la excitación y, más importante aún, es que

más allá de su distinción, esta es la acción que constituye el vínculo permanente por el que Bergson puede saltar del yo al mundo, de modo que la caracterización de la realidad o de la materia como conjunto de imágenes, lejos de asumir de inmediato una función ontológica, solo procede tomando en consideración a la rigurosa potencia de actuar que le es propia al viviente. (Cornibert, 2012, p. 58).

Se nos preguntará con lo anterior si el cuerpo o, específicamente, el cerebro en cuanto que central telefónica introduce, con su espera y selección, una cualidad del yo a la materia, pero este componente del cuerpo visto solo desde su materialidad “no es tanto el aporte de una subjetividad a la excitación recibida o al movimiento originado afuera; es, más bien, el aporte de un tipo específico de acción del cuerpo vivo a la acción de la materia” (Cifuentes, 2019, p. 376). La relación entre nosotros y las cosas externas es, por ahora, solo considerada a partir de sus respectivas acciones desprovistas de cualidad. Para ver esta particularidad, Bergson recurre, ahora, a la imagen de la zona de indeterminación.

Relacionada con la posibilidad de *espera* que entrega el cerebro en su diseño de múltiples vías de respuesta, el cuerpo es, dentro de ese intervalo temporal, una imagen de acción indeterminada. Bergson considera que este nuevo tipo de acción se aleja del curso necesario en el que nos enmarcan las leyes de la naturaleza y nos conduce a “la parte de independencia de que dispone un ser vivo” (*MM*, p. 231). Pero esta independencia no remite a la acción cualitativa hacia un aislamiento con respecto a las funciones de nuestro sistema nervioso, sino que, precisamente, dependiendo del retraso que ellos mismos generan, nuestro espíritu podrá perfeccionar sus respuestas a la excitación recibida. Entre más vías confluyan en nuestros actos, la precisión de nuestros movimientos corporales será más grande, al igual que la exactitud de nuestra expresión espiritual, y nuestro cuerpo se constituirá como la *zona* privilegiada donde ocurren todas estas actuaciones entre imágenes.

Pero, el alcance que tiene nuestro cuerpo en su relación con los objetos marca no solo una distancia temporal, sino también espacial, pues el número de caminos virtuales que se abren en nuestro interior no solo depende de la acción del cerebro, sino también de una causa externa, es decir, de las imágenes que influyen sobre nosotros, de la

materia misma. Para Bergson, así como el trabajo del cerebro está orientado por la acción de las cosas y del cuerpo, nuestra *percepción* también se regula por ella, y así como las operaciones del sistema nervioso se originan en los objetos, también “la percepción consciente *debe* producirse” (*MM*, p. 230). Necesariamente vinculada con la indeterminación de nuestras acciones, la percepción dispone, entonces, de un factor temporal y espacial; la particularidad de su trabajo estaría enfocada ya no solo en su dependencia con el tiempo y el espacio, sino con su capacidad de *medir* la espera y el alcance extensivo del cuerpo. En este punto nos volvemos a topar con los términos que habíamos denunciado antes por el *DI*: medida y espacio. En efecto, la percepción consciente mide la indeterminación de las acciones porque su papel correspondiente es de carácter simbólico, al establecer separaciones entre las imágenes captadas por el cuerpo, en la dependencia con su propia espera. Así las cosas, nos preguntamos cómo es posible que el espíritu y la cualidad de sus acciones se expresen mediante la labor de una percepción que se aleja notoriamente de la duración. La respuesta ofrecida por Bergson en *MM* está ligada a la noción de memoria, representación y afección.

## **2.2. La percepción consciente y el origen de la representación**

Gracias a la espera generada por nuestras acciones cerebrales y a la indeterminación que nace por el impacto de una excitación externa, nuestra percepción dibuja “en el conjunto de las imágenes, a la manera de una sombra o de un reflejo, las acciones virtuales o posibles de mi cuerpo” (*MM*, p. 221). Diseñadas en una temporalidad de la cual disponen nuestros movimientos, estos mismos bosquejos adquieren extensión gracias al espacio percibido por la conciencia, de donde parecen venir las acciones de las imágenes y al cual terminan dirigiéndose las respuestas que ejecuta nuestro organismo. Cada una de estas vías virtuales está presente en nosotros por el vínculo existente entre la percepción y la memoria: “no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos mezclamos mil y mil detalles de nuestra experiencia pasada” (*MM*, p. 232). En este llamado a los recuerdos de momentos pasados, nos alejamos de las cosas que percibimos en la actualidad, al igual

que la percepción inmediata del presente; pero, incluso en este aparente “instante”, la percepción implica una duración y un esfuerzo de nuestra memoria por *enlazar* y *prolongar* el pasado en la actualidad.

Si recordamos que todas las acciones ejecutadas por nuestro cuerpo se originan en el plano de las imágenes y en la acción constante y necesaria ejercida entre estas últimas, podemos anotar que los recuerdos enlazados por nuestra percepción con el presente de su excitación, no solo responden al llamado actual, sino que también nacen en el plano de la materia. En la exterioridad del cuerpo, estas imágenes son pura presencia, pero una vez las pensamos o recordamos, pasan a ser representaciones. Para Bergson, este paso de la presencia a la representación está mediado por nuestra percepción y, al igual que un proceso de destilación, la imagen externa se *filtra* en los límites de la conciencia. Esto quiere decir que las imágenes dejan algo de sí mismas cuando las percibimos:

para obtener esta conversión es preciso no iluminar el objeto, sino por el contrario, oscurecerle ciertas partes, disminuirle en su mayor parte, de manera que el resto, en lugar de permanecer encajonado en un cerco como una *cosa*, se destaque de él como un *cuadro*. (*MM*, p. 234)

Hay, por lo tanto, una conexión entre la imagen como presencia y la representación que, de acuerdo con el filósofo francés, se da gracias a la virtualidad de la segunda en el plano de la materia.

Recordemos que uno de los propósitos más importantes de la percepción pura es afirmar, por un lado, que todas las cosas que percibimos están, por entero, en el mundo y, por el otro, que su acción no necesita de nuestro organismo para existir. Si nosotros no añadimos ninguna característica a este conjunto de imágenes, sino que, por el contrario, le restamos algunos detalles justo cuando entramos a percibirlas, nuestra conciencia no tiene entonces la capacidad para *formar* una nueva imagen y, ni siquiera, nuevos rasgos para su representación. Con esto, las imágenes representadas en nuestra conciencia se daban en su totalidad dentro del mundo que nos rodea; son, como afirma Worms (1997), los objetos virtuales de nuestra percepción (p. 54)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Solo a partir de nuestras representaciones es que comprendemos la referencia de *MM* a *El tratado sobre los principios del conocimiento humano* de Berkeley. De acuerdo con Bergson, la hipótesis de la

Dadas por completo en nuestra exterioridad, las representaciones se actualizan, entonces, gracias a nuestra acción de percepción, por la cual el flujo de interacción constante de la materia se detiene cuando nos impacta. En esta actualización, nuestros hábitos espacializantes nos conducen a simbolizar todo lo que percibimos; esto es, a situar las cosas sobre un plano homogéneo donde se oscurecen sus cualidades y distinciones particulares y donde solo se reconocen las características que tienen en común con otros objetos que recordamos. Este carácter virtual de nuestras representaciones que existe dentro de la materia nos ayuda a reconocer una diferencia de grado entre una imagen existente y otra percibida conscientemente. Si, por un lado, concebimos al conjunto de las imágenes interactuando entre sí por las leyes de la naturaleza como el universo *dado* en la realidad y, por el otro, al cuerpo que percibe a todo momento ese mismo mundo y que, por extensión, también se lo representa, anotamos que hay una supervivencia (por degradación) de la primera imagen en el acto consiente del cuerpo.

Esta diferencia de grado nos remite a la relación de continente y contenido que desarrolló Bergson en el *DI* y, como acabamos de decir, al carácter simbólico que, en este caso, conlleva la percepción consiente. Pero no nos dejemos guiar solamente por las denuncias realizadas en dicha obra, sino que veamos, ahora, el esfuerzo de Bergson con el que sobrepasa sus propias formulaciones.

La idea de espacio nos llevó a pensar la selección y la división como actos que no pueden captar el tiempo real o comprender la duración. Efectivamente este proceder del pensamiento ha percibido a las cosas no desde su relación y continuidad, sino solo a partir de su yuxtaposición; pero ambas acciones no reflejan únicamente el trabajo de ciertas corrientes filosóficas, sino también el papel de nuestra percepción. Deberíamos, entonces, desprestigiar la labor de nuestra capacidad perceptiva, pero esto implicaría hacer de la capacidad que nos relaciona con el mundo una condena a la idea de espacio.

---

percepción pura nos permite afirmar que *ser es ser percibido* o que “la existencia de una idea [imagen] consiste en ser percibida” (1982, I. 2), pues afirmar que las representaciones existen virtualmente en el conjunto de las imágenes significa, como veremos más adelante, que su existencia actualizada es posible gracias a la percepción.

Pareciera que Bergson mismo tuviera en mente estas apreciaciones cuando introduce en *MM* la acción positiva que anuncia ya el espíritu, a saber, el *discernimiento* (*MM*, p. 236).

Considerado como una acción por la que se analizan y separan, en este caso, imágenes y características del mundo, el discernimiento enuncia al espíritu porque introduce en la acción de la percepción al “carácter *cualitativo* de nuestra inteligencia, en contraste con la selección que parece ser solo de lo espacial” (Cifuentes, 2019, p. 397). Tengamos muy presente que este acto, por el que coinciden espíritu e inteligencia, está presente en toda nuestra percepción, es decir, en una acción que depende bastante de las acciones necesarias y mecánicas de la materia. Hay, por lo tanto, dos acciones que se abren cuando percibimos las cosas: la selección, que siempre está en vista de una acción externa, y el discernimiento, que se preocupa por las reacciones ocurridas en nuestra interioridad.

Esta visión “hacia dentro” se mencionó al comienzo de *MM*, en el momento que Bergson introduce al cuerpo en el plano de las imágenes: nuestra manera de conocernos interiormente se da mediante las *afecciones*. En la manifestación del espíritu cuando nuestra inteligencia discierne distintos objetos, las afecciones tienen un papel en esta acción: ser la *coincidencia* entre la cosa y el cuerpo, “esto es, en fin, que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir” (*MM*, p. 253). Afirmar que sujeto y objeto coinciden en una sola acción significa hacer de esta relación algo inmediato, sin mediación de ninguna de nuestras facultades; significa, en los términos que hemos trabajado, hacer de la acción de mi cuerpo algo real y no virtual, como sucede con la percepción. Esta es la diferencia más grande entre percepción y afección: mientras que la primera abre múltiples vías de acción, la segunda reacciona en el mismo instante en que recibimos una excitación externa.

Imaginemos, como hace Bergson, el pinchazo de un alfiler en nuestra mano. Como reacción automática o instantánea, nuestro organismo se aleja de esta acción al padecer inmediatamente dolor; este mismo efecto decrece poco a poco cuando nuestra percepción del alfiler y de la mano impactada entra en escena para representar la causa

de la afección. Tanto las partes de nuestro organismo que se involucran en la acción recibida, como nuestro intelecto, hacen parte de la independencia que gana el cuerpo en su representación de las causas que lo afectan. En el ejemplo del alfiler se nos dice que una multiplicidad de órganos está involucrada en el efecto doloroso generado por el pinchazo: no solo nuestra mano, sino todas las fibras sensitivas que existen entre la zona afectada y el cerebro se contraen y se esfuerzan para “volver a poner las cosas en su lugar” (*MM*, p. 252). Así, pues, las reacciones sucedidas y provocadas por una afección nos demuestran dos cosas: primero, que nuestro organismo no cede a una espera para contornear su acción y, segundo, que una afección como el dolor no solo implica una continuidad en el efecto que genera, sino que también hace posible una resistencia.

A diferencia de la espera dada en la percepción, la resistencia de las afecciones responde a los hábitos más incrustados en nuestro cuerpo. Tratándose todavía de una inmediatez, el hecho de que nos resistamos a impactos dolorosos significa que, omitiendo el paso de la conciencia reflexiva, nuestro organismo mismo recibe algo del mundo, y la afección “no se limita a reflejar la acción de fuera; lucha y absorbe así alguna cosa de esta acción (...) Podría decirse, por tanto, metafóricamente, que si la percepción mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide su poder absorbente” (*MM*, p. 253). Este es el sentido de decir que las acciones abren una mirada “hacia dentro” de nosotros mismos y no solo una proyección hacia afuera. Así, pues, de entrada, la afección se muestra como el producto de una interioridad paradójica: ella parece darse solo dentro del cuerpo, pero al mismo tiempo, es el resultado de la exposición al mundo (Worms, 1997, p. 74).

La relación inmediata entre nosotros y las cosas que abre la afección nos lleva a formular dos interrogantes: si en nuestra relación con la materia el organismo percibe de entrada a los objetos, ¿cuál es el vínculo entre la percepción y la afección?, y, si cuando percibimos el mundo no podemos desprender la espacialidad de la materia, ¿cuál es la relación entre la coincidencia afectiva y el espacio en el que percibimos a las imágenes? Para resolver estas inquietudes debemos recordar una de las nociones enunciadas en el *DI*: la percepción de la extensión. A diferencia de la idea de espacio en cuanto producto

del espíritu, la extensión es una propiedad cualitativa que tienen nuestros estados internos para ayudar a nuestra imaginación a proyectarlos en el medio homogéneo que caracteriza al espacio. La afección, a diferencia de los hechos de conciencia, parece prescindir de esta noción, ya que, al permitir la coincidencia entre el sujeto y el objeto, no necesita concebirse externamente. Sin embargo, concebir de manera rotunda a las afecciones como algo inextenso nos ha conducido a creer de manera errónea que todos nuestros estados internos, como son las sensaciones y los sentimientos, no tienen continuidad con las cosas que las producen y, peor aún, que todos esos estados nacen de las profundidades de nuestro cuerpo: “entonces, de este centro se hará partir sensaciones inextensivas que se inflarán, por decirlo así, ganando extensión y terminarán por darnos primero nuestro cuerpo extenso, luego todos los demás objetos materiales” (*MM*, pp. 249-250). Aceptemos, en cambio, una noción espacial y capital que está involucrada y afirmada en los estados aparentemente inextensos, que nos permita no solo proyectar estos hechos en una idea de espacio, sino que nos lleva, primordialmente, a relacionar cualitativamente las afecciones, sentimientos y sensaciones con la materia que nos rodea y con las acciones necesarias de nuestro organismo.

Sin embargo, esta noción la trabajaremos hasta nuestro último capítulo, pues para comprenderla en totalidad, es necesario pasar antes por el papel que juegan nuestras afecciones y percepciones en su relación con la memoria. Con la particularidad de nuestros recuerdos podremos entender cómo es que la extensión en cuanto cualidad se sirve de la conciencia reflexiva para expresarse.

### **3. La memoria y los distintos niveles de conciencia**

Recordemos que Bergson afirma en el *DI* la necesidad de hacer una distinción entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio (*DI*, p. 111), y relacionemos esta separación con la percepción pura de la materia, por la cual mi cuerpo surge en medio de las imágenes como una imagen privilegiada (*MM*, p. 209). La primera aseveración nos pone de frente con la percepción y la segunda con la afección, es decir, con el diseño de múltiples vías de acción virtuales y con la coincidencia entre el espíritu y la materia.

Ambas nociones son, en sus respectivas implicaciones, *extensas*; pero la manera de darse en cada una la extensión difiere a grandes rasgos: en la percepción la extensión tiene que ver más con el espacio mismo que con el carácter cualitativo de la extensión acontecida en la afección. Sin embargo, esto no significa que en nuestra coincidencia con el mundo no existe un elemento o característica espacial, sino que este, en comparación con nuestra percepción del mundo, se *acorta* hasta el punto en que nuestro cuerpo no tiene otra opción más que absorber la acción de las cosas que lo impactan. Así mismo, la espacialidad propia de la percepción acoge el sentido cualitativo de la extensión, solo que, en este caso concreto, nuestra inteligencia debe esforzarse para llegar a ella; camino que, en el caso de la afección, se da por sí sola en la experiencia inmediata de la acción que nos estimula. Con esto, pareciera que, debido al acto de percepción de nuestro cuerpo, el espíritu debe recobrar lo que le fue dado en la experiencia inmediata de la afección donde puede vivir la continuidad entre él y las cosas.

El esfuerzo del espíritu y del intelecto no tiene como propósito llegar a una extensión dada en el interior del cuerpo, sino de recobrar la experiencia con la materia donde surge este carácter cualitativo. Del hecho de que, al hablar de afecciones, nos expresemos en términos de *interioridad* no queremos decir que la extensión se origine en nosotros mismos, sino que la acción dada en esta vivencia, parcialmente espacial, se abre hacia adentro del cuerpo; así, la noción de interior y de exterior “no es al principio más que la distinción de mi cuerpo y de los demás cuerpos” (*MM*, p. 244).

Al abrirse hacia adentro, la afección tiene la particularidad de absorber algunas características de los objetos; para Bergson, el elemento de la materia que absorbemos internamente es una sensación o vibración, es decir, una acción de la cosa externa que, al mismo tiempo, se manifiesta en nuestro cuerpo; en otras palabras, “la afección mezcla dicha vibración al movimiento de las imágenes que de afuera vienen a influir sobre el cuerpo en un lugar bien determinado, no consiste en reflejar, consiste en la absorción de los embates de las excitaciones foráneas” (Cifuentes, 2019, p. 407). Gracias a nuestros estados afectivos podemos hacer que nuestra acción se relacione con los movimientos de

las imágenes, pero precisamente en ese ir y venir entre imagen y sensación afectiva, atravesamos el acto de percepción y el espacio que él mismo abarca.

Afección y percepción se atraviesan mutuamente en el curso de sus acciones, ninguna de las dos puede existir alejada de la otra porque, por un lado, la percepción le entrega a nuestras sensaciones su espacialidad y, por el otro, la afección nos permite experimentar la cualidad que comparte nuestro cuerpo con las cosas. Bergson reúne esta relación en las siguientes afirmaciones:

La percepción nace de la misma causa que ha suscitado el encadenamiento de elementos nerviosos con los órganos que la sostienen y con la vida en general: expresa y mide la potencia de obrar del ser vivo, la indeterminación del movimiento o de la acción que seguirá a la excitación recibida. (...) Y la sensación propiamente dicha, lejos de surgir espontáneamente de las profundidades de la conciencia para extenderse, debilitándose en el espacio, coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en medio de las imágenes que la influyen, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo. (*MM*, p. 260)

Sin embargo, para concebir con rigor esta reciprocidad, se nos dice en *MM* que debemos escuchar el llamado a la memoria exigido por la indeterminación de nuestro cuerpo y, de esta manera, sobrepasar la superficialidad en la que nos hemos mantenido. Mencionamos anteriormente que la indeterminación generada por el acto de la percepción posibilita un factor temporal en nuestros movimientos, en este mismo aspecto es donde se juega la actualización del pasado en el presente mediante los recuerdos asociados a la excitación recibida, y, de acuerdo con Bergson, esta temporalidad concreta de la memoria obedece a los niveles de conciencia entre los cuales vive nuestro yo.

Como ya sabemos, el filósofo francés propuso en el *DI* dos alturas o capas distintas de un mismo yo, una interna y otra superficial. Ahora, en *MM*, estos dos extremos se dividen en más niveles gracias a que, dependiendo de la acción demandada por el objeto que nos afecta, ganarán o no profundidad en el tiempo que nos demoremos ejecutando nuestras acciones corporales. Esto quiere decir que, si el afecto implica la coincidencia entre nosotros y las cosas, la brecha dada entre el impacto externo y las respuestas corporales es mucho más pequeña que la diseñada por la percepción consciente y sus vías virtuales.

En el tercer capítulo de *MM*, Bergson ofrece un esquema que se delimita entre la memoria pura y la percepción consciente, y que sitúa a medio camino un tipo particular de recuerdos, a saber, los recuerdos-imágenes. Por las características que hemos anotado de nuestra facultad perceptiva, podemos entender fácilmente por qué esta acción se constituye como el opuesto del nivel más profundo de la memoria: al darse en las cosas y no en el interior del cuerpo, la percepción implica una o varias acciones contorneadas por la conciencia. Examinemos, entonces, la noción del recuerdo puro y del recuerdo-imagen.

Dependiendo del llamado específico hacia el presente que realice una acción, el esfuerzo de nuestra conciencia por escarbar en las profundidades de nuestra memoria modificará la cantidad de recuerdos que terminan involucrándose en la respuesta de nuestro cuerpo. En estas consideraciones, nuestra conciencia se asume como una actividad por la cual elegimos imágenes del pasado a partir de una representación elaborada del objeto que nos afecta. El conjunto de recuerdos escogidos en este punto implica, primero, una contracción de la memoria y, segundo, una expansión de la misma al momento de su actualización en una situación presente. En otras palabras, cuando la materia nos afecta y nuestra percepción surge por este acto, la sensación naciente nos enfrenta, en un principio, con el conjunto de recuerdos puros que superviven en nuestra memoria, esto es, con una masa confusa y contraída, y luego, una vez la conciencia reflexiva decide matizar los detalles de esta mezcla en su propia indeterminación, la memoria se expande en un movimiento de relajación. Así, pues, hay una correspondencia entre el esfuerzo consciente que ejerce nuestro espíritu por ahondar en las profundidades de la memoria, y la expresión del encogimiento que se da en este trabajo.

La expansión es, por lo tanto, el recorrido ejecutado entre la confusión de la memoria pura y la acción de la percepción; en este mismo camino, Bergson elabora dos nociones de extrema importancia: las imágenes-recuerdos y los recuerdos-imágenes. La primera alude a la acción de una memoria “independiente” que reúne estas mismas “imágenes a lo largo del tiempo a medida que ellas se producen, y como si nuestro cuerpo, con lo que

le rodea, no fuese jamás otra cosa que una de entre estas imágenes, la última, la que obtenemos en todo momento practicando un corte instantáneo en el devenir general” (*MM*, p. 272). Son recortes o *tomas* de los sucesos que conforman nuestra vida cotidiana y que no tienen ningún sentido de utilidad, pues no añaden o sustraen detalles de los hechos que vivimos diariamente. No obstante, el almacenamiento de estas imágenes crece a medida que nuestras percepciones se prolongan en acciones nacientes y, entre más recuerdos de este tipo resguardemos, la profundidad de nuestra memoria será más baja. En estos niveles los recuerdos dejarán de relacionarse con las imágenes particulares de sus representaciones y pasarán a depositarse en el cuerpo como “una serie de mecanismos perfectamente montados, con relaciones cada vez más numerosas y variadas con respecto a las excitaciones exteriores” (*MM*, p. 276).

Por el contrario, los recuerdos-imágenes se dan, precisamente, gracias a esos recuerdos profundos que han pasado a constituir los mecanismos motores de nuestro cuerpo y que almacenan los recuerdos puros. De acuerdo con Bergson, la acción útil de nuestro cuerpo expresa los recuerdos que están más incrustados en él y la memoria que en ellos se juega es “casi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado” (*MM*, p. 343). A esta base tiende nuestra conciencia para la ejecución de sus propias acciones y se da, propiamente, su recorrido por los distintos niveles de la memoria, mediante el cual reconoce los recuerdos más apropiados que terminarán actualizándose en el presente y, de esta manera, se terminará formando el recuerdo-imagen. Propiamente, entre la imagen-recuerdo y el recuerdo-imagen no hay una separación, su diferencia depende de la dirección de nuestra conciencia, pues la primera se da en la “independencia” de nuestra memoria al acumular representaciones de experiencias que ya cesaron, y la segunda nace en el rumbo que toma la percepción en su llamado consciente al pasado.

Con todo esto, vemos que Bergson adopta el funcionamiento de estos dos tipos de memoria para comprender nuestras acciones, nacidas y contraídas por nuestra percepción y afección. Su esfuerzo detallado en *MM* tiene un propósito claro, en el que sobrevive la preocupación fundamental de su filosofía, también enunciada en el *DI*, a

saber, recobrar la duración en la que vivimos. Sin duda, todas las cuestiones que trabajamos en este capítulo nos alejaron de esa misma búsqueda, pero nos detuvimos en cada una de ellas para ver la ruta que toma el autor en su esfuerzo por comprender el movimiento del mundo. Cada una de las ideas acá exploradas nos ayudará a hilar no solo la duración a nuestra investigación, sino también a comprender una continuidad entre todo este trabajo de la conciencia reflexiva o de la inteligencia y esa misma duración. Debemos, entonces, seguir ahondando en la labor intelectual para llegar a este objetivo; razón por la cual nos introduciremos en el método propiamente bergsoniano para tejerlo, posteriormente, con los problemas trabajados en este primer capítulo.



## **CAPÍTULO II**

### **MÉTODO FILOSÓFICO: LA INTUICIÓN COMO DISCERNIMIENTO**

La realidad del espíritu y la realidad de la materia implican dos tipos de acción que, en el presente trabajo, se han afirmado como dos cursos de acción que se afectan mutuamente. A partir de sus respectivas acciones hemos visto cómo la interioridad y la exterioridad se relacionan y cuáles obstáculos existen en el flujo de este vínculo. Nuestros hábitos espaciales han moldeado a la conciencia para percibir las cosas en función de su utilidad; cada aspecto que rescatamos de ellas son los detalles y recuerdos más encarnados en nuestro cuerpo. Esto quiere decir que estas mismas características representan para nuestra conciencia reflexiva el mejor partido a escoger para su acción práctica. Pero en cada uno de los movimientos corporales, la cualidad de nuestra personalidad se expresa y, en cada contacto con los objetos, el espíritu se revela por el discernimiento con la que diseñamos las respuestas a estas afecciones.

En toda la corriente de nuestros actos se presentan múltiples indeterminaciones del alma cuya espera es proporcional al esfuerzo intelectual que ahonda en las profundidades de nosotros mismos. Pero, ¿qué implica esta *toma de decisiones*? Si simplemente destinamos los esfuerzos de nuestra conciencia a acciones meramente útiles, no tendríamos que indagar en los niveles más bajos de la conciencia donde se encuentran los trazos más elaborados de nuestros sentimientos y sensaciones. Pero, Bergson cree firmemente que estos estados profundos son el escenario donde mejor se presenta el flujo de la duración. En el *DI*, el autor afirma que en la tendencia ininterrumpida donde se suceden nuestros fenómenos internos, toda nuestra persona se *deja vivir*; en sus palabras “el sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por consiguiente sin cesar” (*MM*, p. 135). Esto implica que, cualquier cosa

que interrumpa este desarrollo de la duración, impediría el cambio constante de nuestra interioridad. Desde esta consideración, todas las acciones conscientes irrumpen en este devenir de la duración, incluso “cuando discernimos en su masa confusa una multiplicidad de duración” (*MM*, p. 135). Entonces, ¿cómo podemos reconocer en este tipo de actos la supuesta expresión espiritual y cómo recobramos la coloración de nuestra duración cuando la conciencia los oscurece?; además, una vez actuamos reflexivamente, ¿es posible retomar la experiencia donde duramos o, por el contrario, estamos condenados a vivir “en presencia de la sombra de nosotros mismos”? Bergson elabora la respuesta de estos interrogantes desde su primera obra, pero solo la detalla con propiedad cuando habla acerca de una cuestión central de su pensamiento: el método filosófico de la intuición.

La enunciación realizada en el *DI* expresa el acto fundamental de dicho método: ser “un vigoroso *esfuerzo* de abstracción” del mundo exterior para que la conciencia vuelva a ser ella misma (*DI*, p. 108). Este esfuerzo es el mismo trabajo de la inteligencia que se abre en el curso de acción de la percepción y de la afección, es decir, es el papel consciente por el que fraccionamos nuestra movilidad pura. Según esto, la acción de la conciencia reflexiva tiene, entonces, la posibilidad de volver a su flujo de duración, al mismo tiempo que forma cortes en este mismo ritmo. Con lo anterior, nos topamos con un escenario problemático y aparentemente contradictorio, pero para poder disipar esta incoherencia tenemos que ahondar en las profundidades del esfuerzo intelectual y ver en ellas la extensa relación entre la intuición y la labor del pensamiento.

Sin embargo, veamos por el momento los detalles del método bergsoniano que ve en la intuición un tipo de conocimiento estricto y riguroso. Para este objetivo detallaremos uno de los ensayos más relevantes de esta filosofía: la “Introducción a la metafísica”. Escrito en 1903 para la *Revue de métaphysique et de moral* y reeditado en 1934 para la publicación de *El pensamiento y lo moviente*, esta introducción es el último de los primeros seis textos recopilados en este libro, con los cuales se procuró explicitar el “método que creemos se debe recomendar al filósofo” (*IM*, p. 13). Siendo la primera formulación del método, este ensayo dio lugar a un movimiento filosófico y cultural en

Francia conocido como el *bergsonismo*. Así, Bergson suscito admiración y crítica hacia su obra entre 1901 y 1903 cuando, en el *Côllege de France*, impartió una serie de charlas sobre la duración y la filosofía en general que, posteriormente, se reunieron en las lecciones sobre la idea de tiempo, hoy conocidas por la recopilación *Historie de l'idée de temps*. En el corazón de estas conferencias se encuentra la primera redacción de la *IM*, resonando en su tiempo por ser, como dice Frédéric Fruteau en las notas a la edición crítica, una “replica no-cartesiana del *Discurso del método*” (*IM*, 2010, p. 419). Tal importancia también nos persuadió a nosotros y es por eso que, ahora, nos proponemos a exponer los detalles de esta obra.

### **1. El método de la intuición como medio para el conocimiento absoluto**

El problema de la intuición como método surge tras un largo recorrido en el pensamiento de Bergson. Así lo afirma el autor en una carta de 1916 que destina a su amigo y filósofo Harald Höffding: “la teoría de la intuición, sobre la cual usted insiste mucho más que sobre la de la duración, solo se despejó ante mis ojos mucho tiempo después que esta última” (*C*, p. 456). Como lo hemos visto, en el *Ensayo* y en *Materia y memoria* el término «intuición» no tiene la importancia que, en cambio, sí posee el concepto de duración. En ambas obras, el tratamiento explícito que recibe la intuición está asociado a lo que captamos gracias a una percepción inmediata, y se caracteriza como una unidad de continuidad indivisible donde se reúnen múltiples momentos de duración. Es una concepción que le concede ciertos elementos a la intuición sensible de Kant, pero que se define, primordialmente, por la distancia marcada con la comprensión del filósofo alemán al afirmar como producto de nuestro espíritu la idea de espacio. Para 1916, el año en que Bergson dirige su carta a Höffding, las dos obras mencionadas ya habían sido publicadas varios años atrás, lo que quiere decir que la teoría de la intuición que se “despejó ante los ojos” del francés puede estar referida a su trabajo posterior por el que concibe dicha teoría a partir de un nuevo entendimiento, a saber, el *método*.

En el último capítulo de *MM*, se pueden rastrear algunas aseveraciones que nos permitirán comprender mejor la manera en que intuición y método se equiparan. La

tarea exacta que se le asigna a la intuición en esta obra escrita se diferencia de la atribuida en el *Ensayo*, sobre todo, porque en comparación con la inmediatez de la intuición, el método necesita de múltiples esfuerzos intelectuales: “este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y que renacen sin cesar, porque exige, para la solución de cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo” (*MM*, p. 372). Como veremos, el esfuerzo es la pieza fundamental de esta filosofía que nos permite vincular la intuición de la percepción inmediata con el trabajo metódico llevado a cabo por el pensamiento, ya que solo la marcha elaborada por el esfuerzo nos puede devolver a la curva de nuestra experiencia duradera con el universo.

Las implicaciones que conlleva el método se preludian en *MM*, pero se detallan varios años después con la redacción de la *IM*, como primer ensayo cuyo tema central es el método filosófico utilizado y recomendado por Bergson. En una carta de 1902 dirigida por el autor a Xavier Léon y como el mismo nombre del ensayo de 1903 lo indica, este escrito será una introducción, no solo a ciertas consideraciones acerca de la metafísica, sino “a los trabajos que están en preparación”<sup>7</sup> (*C*, p. 76). Reeditado más de treinta años después para ser publicado en la recopilación de *El pensamiento y lo movimiento*, la *IM* se ubica en esta serie de escritos como el ensayo central, pero último de todos los que tratan el método bergsoniano. Bergson decidió editar esta obra sin tener en cuenta el orden cronológico de cada uno de sus escritos, lo cual nos hace pensar que la intención con la cual elaboró este orden obedece una preocupación temática. Frédéric Fruteau (2010) se pregunta en las notas a la edición crítica del *PM* acerca de esta posición en el compendio y sobre la relación que mantiene la *IM* con los demás escritos de esta recopilación. La inquietud del comentarista surge debido a los cambios incluidos

---

<sup>7</sup> Bergson se refería acá a distintos ensayos que no había publicado para la fecha. Artículos o lecciones como “La idea del tiempo” (1901-1902), “El esfuerzo intelectual” (1902) y su discurso sobre “La inteligencia” (1902) son algunos de los trabajos que tenía en preparación y que se servían de la “Introducción a la metafísica” como su propio preludio. Si bien estas fechas son anteriores al año en que la “Introducción” se publicó en la *Revue de métaphysique et moral* (1903) —cuya dirección estaba en manos de Xavier Léon—, la verdad es que este mismo texto se expuso a comienzos del año anterior como la lección inaugural en el Collège de France. Es por esta razón que Bergson expresa en su carta que este ensayo serviría, una vez publicado, como la debida introducción a sus trabajos posteriores (Cfr. Fruteau, 2010, pp. 421-422)

dentro del pensamiento bergsoniano a partir de 1907 con la aparición de *La evolución creadora* y el límite que se impone allí al alcance del conocimiento intuitivo. De acuerdo con Fruteau, la tesis de la *IM* afirma a la intuición como el único método que alcanza un saber absoluto de las cosas, superando así a la ciencia y a su conocimiento relativo del mundo. Sin embargo y como anota el mismo comentarista, en el lapso que va de 1903 a 1907

el absoluto en cuestión cambió de dirección o, más bien, se amplió: en 1907 [con la *EC*] un lugar se abre al espacio como el ‘otro lado’ del absoluto. Es sobre este lado que la inteligencia científica se formó de ahí en adelante, mientras que la duración se vuelve o convierte en el absoluto privilegiado de la especulación metafísica. (*IM*, p.422)

Por ahora, debemos tener en mente que la intuición es para Bergson un tipo de conocimiento y no solo, como suele creerse, una sensación instantánea que surge cuando algo externo nos afecta. Si bien en la *IM* las características del conocimiento intuitivo se contraponen con “la inteligencia científica”, en la publicación de 1934 el autor agrega ciertas afirmaciones por las que ambos tipos de conocimiento solo se diferencian, más no se oponen, como parece manifestarlo Fruteau con respecto al “privilegio” que adquiere la intuición gracias a *EC*.

La observación de Fruteau, entonces, se queda corta frente a lo que el mismo texto de 1903 nos ofrece. El contenido de la *IM* permaneció, casi en su totalidad, intacto en su reedición. Bergson realizó más agregados que modificaciones a esta publicación, como evidencian la mayoría de sus notas al pie. El primero de estos comentarios nos indica la transición que tuvieron los temas tratados en el ensayo entre ambos años; en esta nota el filósofo nos dice que, incluso en 1903, ya se afirmaba la importancia de los dos métodos que dirigen al conocimiento, es decir, el método de la metafísica y el de la ciencia. Sobre este punto en concreto, la primera nota de 1934 afirma: “hemos mostrado que el primer método [de la ciencia] convenía al estudio de la materia y el segundo [de la metafísica] al del espíritu, que hay por otra parte intervención [*empiétement*] recíproca de los dos objetos entre sí y que *ambos métodos deben ayudarse mutuamente*” (*IM*, p. 180. La cursiva es nuestra). Gracias a lo que hemos visto sobre las dos primeras obras de Bergson, una afirmación como la enunciada al comienzo de este pasaje no nos extraña:

la materia es el objeto de la ciencia, así como el espíritu es el de la metafísica. En cambio, la oración que le da cierre y que subrayamos nos propone una tesis, hasta el momento, sorprendente. Veamos.

Por ahora, sabemos que la inteligencia, situada desde el punto de vista de la ciencia positiva, se sirve de la idea de espacio para hacer de la materia un medio homogéneo. Esta acepción alude a las necesidades de una vida “que se ejercita sobre una materia que ha sido preciso desorganizar para satisfacción de nuestros deseos” (*MM*, 1959, p. 372). Ahora bien, es este carácter pragmático el que Bergson busca situar por debajo de la intuición para volver a tomar contacto con lo real o, en otras palabras, con la duración pura. De acuerdo con el autor, para retomar ese contacto es necesario hacer uso de un método que integre los elementos infinitamente pequeños de la realidad que han sido opacados por nuestros hábitos. A partir de este método de integración podemos pensar que, por oposición, la ciencia obstaculiza la búsqueda o el proceso que emprende la intuición, pero nuestro panorama cambia una vez leemos las aclaraciones presentadas en la *IM*. Este texto nos llama la atención acerca de dos cosas: primero, el método de la ciencia y el de la metafísica son dos sistemas distintos y, segundo, ambos procedimientos “deben ayudarse mutuamente”. Si tenemos esto en mente podemos ver que la intención de Bergson no fue privilegiar a la metafísica sobre la ciencia y, mucho menos, negarle una alta importancia a la segunda junto con sus preocupaciones prácticas (*IM*, p. 191). En efecto, el conocimiento científico dista, desde un comienzo, del conocimiento metafísico: ni siquiera sus objetos son los mismos; pero la importancia que el primero le concede al aspecto útil de las cosas que se moldean de acuerdo con nuestras acciones, puede ser<sup>8</sup> el punto de partida que la metafísica va a necesitar para dar cuenta del valor de su intuición inicial; en otras palabras, para que el conocimiento intuitivo siga su rumbo debe, primero, reconocer la utilidad del mundo que examina.

Es desde estas consideraciones que nos enfrentamos, de nuevo, con el comentario de Fruteau referido a *EC*: “la metafísica bergsoniana se bifurcó” (*IM*, 2010 p. 423). De

---

<sup>8</sup> Hablamos acá en términos de posibilidad porque será solo hasta más adelante –después de haber expuesto el método de Bergson– que concretaremos este pensamiento y lo detallaremos con atención.

acuerdo con Fruteau, Bergson establece en 1903 una clara separación entre el alcance del método metafísico y del método científico frente al *absoluto*. Para argumentar este problema, el comentarista se basa en la crítica a distintos sistemas científicos propuesta en la *IM*, cuyo enfoque procura valorar el interés de la ciencia por adaptar la realidad a los intereses de su punto de vista. Esto nos puede hacer creer que Bergson se ocupa en resaltar algunos defectos del método científico para sostener sus consideraciones negativas al respecto; sin embargo, las palabras que construyen este texto son muy cuidadosas: su autor no acusa el proceder de la ciencia en su totalidad, sino el punto de vista que empiristas y racionalistas han diseñado acerca de la realidad. En un momento donde “el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores eran en general bastante aceptados” (*IM*, p. 180), la *IM* surge como un examen crítico dentro del pensamiento filosófico<sup>9</sup>. Frente a esto, lecturas como la propuesta por Fruteau no dejan ver con detalle la cantidad de matices y planteamientos bergsonianos que se tenían sobre la ciencia y sobre sus distintos métodos. Afirmar que la filosofía de Bergson se “bifurcó” entre la duración y el espacio a partir de *EC* significa no observar algunas de las consideraciones que el filósofo realizó antes de 1907. Por ejemplo, enfoques como el de *MM*, donde se reconoció a la extensión como cualidad de la materia, nos pueden ofrecer algunos indicios sobre la posibilidad que tendría el espacio —y la ciencia— de alcanzar el absoluto o la duración. Esta probabilidad no solo pone en cuestión algunos aspectos de la opinión que comentaristas como Fruteau desarrollan, sino que también puede condicionar la lectura que decidamos realizar de la *IM* en relación con las obras que le anteceden. Por lo pronto detengámonos en examinar los matices que Bergson nos entrega sobre su filosofía en su texto de 1903.

Para dicho examen presentaremos en dos grandes momentos lo que, consideramos, son dos de los principales temas del artículo: primero, partiremos de la intuición y del análisis como las dos formas que tenemos de conocer las cosas, y segundo, expondremos

---

<sup>9</sup> Precisamente por este punto es que la “Introducción a la metafísica” marca un momento de alta importancia en la historia de la filosofía y, especialmente, en la producción filosófica de Francia. El “bergsnonismo” se fundamentó en la crítica a los *sistemas* filosóficos que dirigieron al pensamiento a través de meros símbolos y conceptos. La filosofía de Bergson se enfocó en caracterizar distintos pensamientos que procuraran tomar como fundamento la experiencia de la vida.

la crítica que Bergson realiza a los distintos sistemas de la ciencia positiva. Un tercer tema que, para nosotros, es el primordial entre los trabajados en la *IM*, es la noción de imagen argumentativa, el cual trabajaremos al comienzo de nuestro tercer capítulo. Ahora, para hacer la exposición de los dos primeros problemas, aclararemos en primera instancia la forma en que se emplean los conceptos a lo largo de la *IM*. Cabe destacar que nuestra exposición no sigue la división propuesta por los títulos que se encuentran en la cornisa de la edición francesa. En vez de seguir la linealidad temática del ensayo, lo que procuramos hacer es profundizar en cada cuestión propuesta desde los distintos argumentos que se desarrollan a lo largo de toda la *IM*.

### **1.1. Aclaraciones: el papel de los conceptos en la *IM***

Como hemos podido observar en nuestro primer capítulo, algunos conceptos adquieren una importancia capital por los problemas que ellos mismos plantean. «Duración», «espacio», «espíritu», «materia», entre otras, son algunas de las preocupaciones que logramos rastrear en la filosofía de Bergson. Si nos detenemos en las primeras páginas de la *IM* podemos corroborar que dos términos saltan a la vista: la dupla relativo-absoluto o, en otras palabras, los dos alcances que presentan las “dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa” (*IM*, p. 179). Antes de concentrarnos en esta primera temática, necesitamos aclarar un punto que atraviesa todo este ensayo. La *IM* no pretende aportar nuevos conceptos a la filosofía de Bergson, sino examinar los distintos sistemas y escuelas filosóficas a partir de su oposición realizada por el autor a “los conceptos generales que simbolizan un punto de vista sobre la realidad, para afirmar claramente su intención de refundar *la metafísica*” (*IM*, p. 427. La cursiva es de Fruteau). Esto se suma a las críticas realizadas en *MM* y, sobre todo, en el *DI*, cuando se habla del encierro que proporcionan los conceptos estáticos de nuestros hábitos lingüísticos.

Teniendo en mente la crítica bergsoniana a los conceptos nos preguntamos, entonces, ¿por qué Bergson nos remite a ciertos conceptos para comprender su filosofía? Si seguimos una lectura como la de Gilles Deleuze (2017) afirmaríamos que todos esos

términos, además de ser recursos explicativos, son los componentes de lo que el comentarista llama “dualismos bergsonianos”; dualismos que procuran “dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren en naturaleza” (p. 18). Deleuze resalta este interés bergsoniano por las duplas conceptuales debido a las diferencias de grado y de naturaleza que ellas pueden plantear. Por ejemplo, en “dualismos” como percepción-recuerdo o espacio-duración, donde el sentido común solo observa diferencias de grado, Bergson asegura que solo hay diferencias de naturaleza. Sin embargo, esta importancia conceptual defendida en *El bergsonismo* abre un problema, a saber, la sistematización o taxonomía del pensamiento bergsoniano. A pesar de que esta filosofía no puede desprenderse de los conceptos, estos deben pensarse como recursos móviles del pensamiento que no agotan la realidad de las cosas ni de la intuición que siempre los sobrepasa. Por tanto, la lectura que realizamos de los términos ofrecidos en la *IM* es una que procura, así como asegura Vieillard-Baron, no “deducir la totalidad del saber en un concepto central, [que sea] demasiado amplio como para ser adaptado a la realidad” (Vieillard-Baron, 2007, p. 105).

Todas las palabras que Bergson toma para aludir a las dos posturas que adopta nuestra inteligencia al momento de conocer el mundo serán, entonces, tratadas desde la precisión que el mismo autor esboza en su artículo. Aclaremos, empero, que esta ‘precisión’ no se reduce a una definición escueta y sistemática, sino a la relación concreta que conceptos como «absoluto», «intuición» o «metafísica» tienen con el movimiento de la realidad. En otras palabras, los conceptos capitales de la *IM* van a observarse en su correspondencia con la realidad y no solo con su abstracción.

## **1.2. Intuición y análisis: dos formas de conocimiento**

En la primera nota al pie de la *IM*, añadida en 1934, Bergson nos dice: “uno es libre de dar a las palabras el sentido que quiera, cuando se toma el cuidado de definirlo” (Bergson, 2013, p. 180). Esta es precisamente la intención que motiva al autor para esclarecer, dentro de su propia filosofía, la primera dupla conceptual del presente ensayo: absoluto-relativo.

Ambas palabras aluden a los dos modos en que nos acercamos a las cosas en el mundo. Mientras que el conocimiento del *absoluto* penetra en su objeto y lo percibe desde dentro, el conocimiento de lo *relativo* se refiere a la operación de la inteligencia que se sirve de símbolos para aprehender dicho objeto desde su exterioridad. Para la filosofía bergsoniana, cada uno de estos dos términos se corresponde con una manera concreta de conocer el mundo, a saber, la intuición y el análisis, respectivamente<sup>10</sup>. Bergson utiliza estas dos últimas nociones en la *IM* para establecer el suelo común entre este ensayo y las obras que le preceden. Por un lado, sabemos que, en el *DI*, «análisis» hace alusión al trabajo del intelecto que divide y separa el mundo que quiere aprehender<sup>11</sup>. Por el otro, *MM* nos aclaró que la intuición<sup>12</sup> es la experiencia por la cual volvemos a tener contacto con la continuidad de la duración. Ahora en la *IM*, análisis e intuición se van a precisar con más rigor a partir del enfoque metodológico allí trabajado.

Como mencionamos, el método intuitivo implica necesariamente un tipo de esfuerzo intelectual, pero así mismo el análisis también requiere de un trabajo del pensamiento. Al hablar acerca del método que busca proponer, Bergson, en una conferencia ofrecida en la Residencia de estudiantes en Madrid (1916), alude a esos dos tipos de esfuerzo como las dos marchas sucesivas ocurridas en el espíritu. Mientras que la marcha

---

<sup>10</sup> Desde ya vamos a subrayar la importancia de estos cuatro términos (absoluto, relativo, análisis e intuición). Creemos que el nombre del artículo tratado tiene un enfoque concreto. Dijimos anteriormente —sirviéndonos del comentario de Fruteau y de la correspondencia de Bergson— que el título “Introducción a la metafísica” sirve como preámbulo de los textos que, para 1903, su autor tenía en preparación. No obstante, no detallamos el valor que por sí solo tiene ese mismo título. ¿Qué significa que uno de los textos más importantes del francés sirva como preparación para *la metafísica*? Nosotros creemos que este escrito cumple dos funciones: detallar lo que significa la metafísica para la filosofía bergsoniana y ser, al mismo tiempo, un ejercicio metafísico que se evidencia desde sus acepciones sobre la intuición y lo absoluto. Por ahora diremos que este ejercicio consiste en expresar la importancia de la duración, al mismo tiempo que se expresa desde esta movilidad.

<sup>11</sup> Anotamos que Bergson no define en ninguna de las páginas del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* el concepto de «análisis», sino que hace mención de esta palabra en distintos momentos para resaltar el trabajo de la conciencia reflexiva, por el que esta descompone en distintas partes una misma cosa. Algunas de estas referencias son: p. 59, p. 102, p. 106, p. 108, p. 121, p. 127.

<sup>12</sup> Anotemos que, a diferencia del «análisis», a la intuición no le añadimos comillas. Al hacerlo procuramos demostrar que la primera palabra se reduce a su expresión conceptual, mientras que la segunda se expone como una *experiencia*. Esto conlleva el peso que ejerce la crítica bergsoniana sobre los conceptos como términos cerrados que produce nuestra inteligencia. A partir de dicha crítica resaltamos la importancia que Bergson le asigna a la experiencia como fundamento de nuestro conocimiento.

analítica se refiere al movimiento que nos ofrece nuestra inteligencia y la idea de espacio,

el segundo de esos dos momentos, la marcha final, es ese que yo llamo *intuición* —un esfuerzo muy difícil y muy penoso por el que rompemos con las ideas preconcebidas y los hábitos intelectuales ya hechos, para volver simpáticamente al interior de la realidad. (*EP*, p. 63)

Hablemos primero de la marcha intelectual que Bergson expuso tanto en *DI* como en *MM*. Recordemos que en ambas obras la inteligencia trabaja en vista de la utilidad demandada por las exigencias naturales de nuestro cuerpo y la sociedad; que a la base de este trabajo se encuentra la idea de espacio producida por el espíritu, y que el propósito de esta idea es permitirle al intelecto separar y seleccionar de la materia su aspecto útil. La «selección» es la acción primordial de la inteligencia. Es en ella donde vemos el papel y la importancia que adquiere la espacialización propia de nuestro pensamiento, debido a los ejercicios de división y yuxtaposición que la vida cotidiana demanda y que, de acuerdo con esta filosofía, han determinado nuestra comprensión de la interioridad de las cosas. Esta crítica desarrollada en *DI*, muestra que la vida de nuestro *yo* se vive en distintos niveles que van del “yo profundo” y al yo “superficial”. La capa más externa representa el nivel de nuestras necesidades, lenguaje y vida social, mientras que la más interna indica el yo más personal donde se originan nuestros actos, por decirlo de alguna manera, más auténticos. De acuerdo con esto, la inteligencia y su trabajo propio se ubicarían en el plano más externo del yo y, en oposición, encontraríamos en lo profundo la fluidez e interpenetración de los estados que gobiernan nuestra personalidad.

Con lo anterior, pensaríamos que hay una *fuerza* interna en nosotros que no se relaciona o no se ve afectada ni por el trabajo de la inteligencia, ni por la idea de espacio que le es útil a ciertas exigencias del cuerpo. Pero, de acuerdo con Bergson, nuestra vida ha estado habituada a percibir la realidad a partir de símbolos y distinciones por los cuales representamos el mundo de manera artificial. Esto quiere decir que nuestra comprensión de la interioridad se ha visto perjudicada por las demandas de sus acciones prácticas; en otras palabras, “la representación que tenemos de la interioridad está marcada por la forma como la inteligencia la simboliza en el momento de referirse a

ella, valiéndose de símbolos modelados sobre la idea de espacio” (Cifuentes, 2019, p. 64). Este proceder moldea la marcha intelectual, antes mencionada, y, no obstante, él mismo nos permite comprender la marcha que antecede e indica aquel “esfuerzo difícil y penoso” implicado en la intuición.

Si volvemos a la lectura de Fruteau, parecería que tanto la marcha intuitiva como la analítica son ajenas y se alejan la una de la otra. Inteligencia e intuición se percibirían como suelos distantes entre sí que se relacionarían por un salto inexplicable del espíritu, donde este último recobraría la duración perdida en la cotidianidad de su vida. Esta lectura no es pertinente porque ella indicaría que Bergson separaría de manera rotunda a la ciencia y a la metafísica, o al análisis y a la intuición. Sin profundizar todavía en este punto concreto, desde los elementos que Bergson nos entregó en sus dos primeras obras, podemos negar esa idea que aísla el contenido intelectual del intuitivo. Recordemos el trabajo principal que efectúa la inteligencia, pero que le propio al espíritu, es decir, el discernimiento.

Si recordamos lo que tratamos en el primer capítulo, al examinar *MM* Bergson establece que en la limitación de nuestra percepción consciente hay, sin embargo, “algo de positivo y que anuncia ya el espíritu: es, en el sentido etimológico de la palabra, el discernimiento” (*MM*, p. 236). Esto significa que, al discernir —es decir, al distinguir y separar—, el espíritu se anuncia en nuestros actos y revela en ellos el carácter cualitativo a la base del trabajo intelectual. Así, pues, inteligencia y espíritu se reúnen en el discernimiento de este último que se revela en la percepción consciente, y por ese vínculo podemos liberar al intelecto de la mera espacialidad a la cual fue condenado por la «selección» de las necesidades biológicas. Es esta misma acción cualitativa la que nos permite comprender que la inteligencia y, además, el cuerpo, no conllevan exclusivamente un significado pragmático, sino que también la cualidad permea, hasta cierto punto, el trabajo de la inteligencia. Por este carácter vemos que Bergson estaría planteando una relación entre las dos marchas que le son propias al espíritu y que se vinculan en una continuidad.

Ahora bien, si extendemos esa misma relación a los dos tipos de conocimiento referidos en la *IM*, y que en este apartado nos competen, es fácil concebir las implicaciones conllevadas por las duplas relativo-análisis y absoluto-intuición. En las primeras páginas de este ensayo, Bergson revela las acepciones que toman en su filosofía las palabras «análisis» e «intuición»:

llamamos aquí intuición a la *simpatía* a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir comunes a dicho objeto y a otros. (*IM*, p. 183)

Las dos concepciones que tiene cada tipo de conocimiento sobre un objeto es lo que anteriormente se denominó como el carácter relativo y absoluto de la realidad. Mientras que la simpatía se relaciona exclusivamente con el aspecto absoluto o único de una cosa, la reducción de esa misma cosa solo tiene en cuenta los componentes externos que expresan su propia relatividad. Conocer una cosa tal como ella es implica captarla desde su interior y esto significa aprehenderla en su duración, en su multiplicidad interna y sucesiva, y en sus relaciones con el todo.

Este tipo de conocimiento dado por la intuición ha sido una preocupación que ha atravesado toda la obra de Bergson, pero sus dos primeros libros se limitaron a rastrear este problema en la duración del *yo*, es decir, en la duración de la conciencia. Explorar la intuición en relación con los ritmos de la duración interna es una de las cuestiones que *MM* dejó apenas esbozado y que, ahora, podemos examinar en la *IM*. El método que nos propone Bergson en este ensayo es, precisamente y en pocas palabras, un esfuerzo por simpatizar con la duración del universo, con lo que este tiene de interior. Ciertamente esta simpatía está estrechamente relacionada con la intuición, por la cual nuestro yo se conoce a sí mismo, pero no se identifica con ella en su totalidad. Intuición y simpatía difieren cuando nuestro espíritu entra en relación con el mundo porque, mientras la primera indica la sensación inmediata por la cual coincidimos con las cosas, la segunda extiende esa misma inmediatez hacia el proceder de nuestra conciencia para que nuestra

inteligencia, nuestro pensamiento y nuestra razón en general, recobren la intuición que vive bajo la sombra de su utilidad<sup>13</sup>.

De acuerdo con David Lapoujade (2018), la noción de simpatía le permite a Bergson develar a la conciencia una cierta «intención» a captar en la duración de la materia: “lo que se le atribuye al trabajo de la intuición es la comprensión de la realidad como duración, pero lo que es propio de la simpatía es la comprensión de una intención interna a esta duración” (p. 41). Por intención, Lapoujade se refiere a una *tendencia* por la cual el espíritu reconoce el movimiento de la materia y, por la cual, puede acceder a la intuición de la misma. En efecto, si el espíritu simpatiza con la materia es porque la percibe o experimenta como movimiento puro, como una realidad que es tendencia, “*si se acepta llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente*” (*IM*, p. 211. La cursiva es de Bergson). El yo se dirige hacia la materia porque nuestra propia intuición capta en esta última una duración que llama su atención, porque captamos una dirección seguida por nuestra interioridad que coincide con el ritmo de su movimiento. Simpatizamos con una tendencia externa porque nuestra semejanza con el mundo se da por una comunicación o continuidad interna entre los movimientos de nuestro yo como sujeto, y los del mundo como objeto. Precisamente, la dirección que atrae a nuestro espíritu se toma una vez nuestra conciencia se esfuerza por situarse a sí misma en la duración que experimentó, para extenderla hasta su simpatía común.

Ahora bien, el ritmo de duración con el que más nos familiarizamos (y que ya hemos trabajado) es el que sucede en la interioridad de nuestra personalidad, “es nuestra propia persona en su fluir a través del tiempo” (*IM*, p. 184). Este viene siendo el punto de partida de nuestra simpatía con el mundo y, así mismo, del método bergsoniano, por el cual somos testigos del paso ocurrido entre la duración del yo y los demás ritmos de duración evidenciados en la *IM*. En pocas palabras, la dirección del método de la intuición puede darse “primero por una auto-simpatía, una conexión con nuestra propia

---

<sup>13</sup> Queremos aclarar que, por más que en este punto separemos, aparentemente, la intuición de la simpatía, estas dos nociones hacen referencia a una misma intuición: la sensación experimentada en la inmediatez de la afección y el esfuerzo intelectual que procura llevarnos a esa misma experiencia.

duración, y luego se extiende hacia afuera en una apertura del sujeto” (Mattison, 2013, p. 329).

Al desarrollar la idea de aquel yo que dura en su fluir a través del tiempo, Bergson usa una imagen sobre lo que sucede cuando damos paso a la «mirada interior» de la conciencia (*IM*, p. 184). En un *paseo* que recorre toda mi persona, desde la parte más externa hasta la más interna, mi conciencia logra percibir cuatro detalles o matices de ese recorrido que ha emprendido y, como si estuviéramos atravesando las distintas capas de un objeto cuyo núcleo determina la forma de esos mismos mantos, llegamos a un punto central de toda nuestra personalidad. En primera instancia, mi conciencia se topa con su parte más superficial donde se contienen las percepciones separadas y yuxtapuestas que tenemos del mundo externo. Enseguida, y por debajo de esas vistas solidificadas, percibimos los recuerdos relacionados con la periferia del yo que nos ayudan a interpretarla, y junto a ellos, unas acciones más arraigadas a esta superficialidad exponen los hábitos a los que ha sido sometida toda nuestra persona. Pero debajo de todas estas envolturas nuestra mirada interior se encuentra con el fondo de sí misma: su movilidad pura, su duración real. En palabras del autor: “es, por debajo de estos cristales bien recortados y de este congelamiento superficial, una continuidad en derrame que no es comparable con nada de lo que he visto derramarse” (*IM*, p. 185). Dar cuenta de las características que conforman esta interioridad sin espacio es la tarea propuesta por Bergson y a la cual debe apuntar la filosofía.

Ese “paseo sobre mi persona” que acabamos de detallar, nos reveló el movimiento realizado por nuestra inteligencia cuando parte de su capa más superficial para llegar al fondo de su interioridad. Vimos, entonces, lo que sucede cuando la conciencia reflexiva se desplaza de afuera hacia adentro hasta dar con su propia duración. Pero el recorrido adoptado por Bergson no parte de lo externo, sino del movimiento mismo de las cosas por el cual comprende los múltiples ritmos de duración que lo rodean. Por lo tanto, ¿qué sucede cuando el punto de partida es nuestro yo más interno o, en otras palabras, nuestra duración interior? Pues bien, este es precisamente el movimiento descrito por Bergson

en la segunda parte de la introducción (1922) de *PM* que, ahora, nos ayudará a comprender sus afirmaciones sobre el método ofrecidas en la *IM*.

En aquel texto de 1922 titulado “De la posición de los problemas”, Bergson procura extender las implicaciones que proporcionó acerca del método de su filosofía en 1903 con la *IM*. Enfocándose en lo que comprende la intuición y, con ella, en la duración interior, este ensayo toma como fundamento la idea de que la intuición es “la visión directa del espíritu por el espíritu” (*I2*, p. 39), es decir, una percepción inmediata donde no tienen lugar los cristales recortados de nuestro “congelamiento superficial”. En esta medida, el espacio, el lenguaje y toda yuxtaposición de la materia son ajenos a este tipo de percepción que lleva a cabo nuestra conciencia inmediata para captar la continuación de su duración. La visión o conocimiento directo y absoluto de las cosas es la función de la intuición y, como dijimos anteriormente, es a partir de ella que simpatizamos con los objetos en el universo, incluido nuestro propio espíritu. La insistencia en este aspecto, en tomar lo más interno del espíritu como punto de partida, tiene un objetivo claro: hacer del método la *experiencia integral* (*IM*, p. 225) entre nuestro espíritu y el mundo; una experiencia que Bergson identifica como la *metafísica*<sup>14</sup>.

Pero, si esa misma vivencia intuitiva es para Bergson una metafísica, entonces nos preguntamos ¿cómo es posible que una experiencia tenga la posibilidad de volverse filosofía? La exploración demandada por el filósofo es trabajada en la *IM* a partir de una imagen y término preciso: la auscultación espiritual<sup>15</sup> (*IM*, p. 197). Considerado como

---

<sup>14</sup> Tomar al espíritu como punto de partida para examinar la duración ha sido un esfuerzo trabajado por Bergson desde su primera obra. En el *DI*, el aspecto pasivo de la intuición en su *dejarse vivir* alude a la sucesión ininterrumpida de la conciencia inmediata, donde mejor se expresa el conocimiento directo del espíritu por el espíritu. Ya en esta obra, el autor nos propuso un esfuerzo para llevar a cabo esta visión en relación con la memoria: cuando pensamos los estados del pasado debemos recordarlos fundidos en su totalidad, al igual que el recuerdo de las notas de una melodía (Bergson, 1959, p. 114).

<sup>15</sup> De acuerdo con las notas ofrecidas por Fruteau en la edición crítica francesa de *PM*, se indica que, entre 1903 y 1934, Bergson modificó este término. En la primera publicación de la “Introducción a la metafísica” el autor aseguraba que la intuición, en cuanto que simpatía, se identificaba, sí, como una auscultación, pero *intelectual* y no espiritual. Fruteau atribuye este cambio a la escritura de *La evolución creadora* en 1907 y a las acepciones que ya hemos comentado sobre la metafísica y la ciencia. Así mismo, el comentarista, al igual que otros, como Philonenko y Philippe Soulez, afirman que este cambio se debe a la influencia que encuentra Bergson en la filosofía de J. G. Fichte entre los treinta años que separan ambos escritos. En efecto, el autor expresa su admiración por el pensamiento del alemán en su correspondencia (*C*, p. 67-68), pero no especifica la influencia concreta que tuvo en sus escritos. Esta admiración nos

un procedimiento científico por el que se escuchan de manera directa o indirecta los sonidos de nuestro organismo, el francés se sirve de este ejemplo para identificar a la experiencia o simpatía de la intuición con una *exploración* del espíritu *por* el espíritu. Si seguimos de manera estricta este proceder podemos decir que, al igual como los órganos de nuestro cuerpo siguen el curso de un movimiento o ritmo continuo entre sí, los estados psicológicos presentan una sucesión constante, de la cual puede formar parte nuestra conciencia. Si consideramos ambos ejemplos, se comprende lo afirmado en la *IM* respecto a esa misma auscultación, a saber, que gracias a la intuición logramos sentir palpitar el alma (*IM*, p. 197).

Así, pues, la metafísica es el medio o ciencia<sup>16</sup> que aprehende el movimiento de la realidad en su duración pura, esto es, que conoce las cosas de manera absoluta. Al entender la metafísica como una *experiencia integral*, Bergson afirma que toda clase de conocimiento que busca simpatizar con su realidad más profunda debe desprenderse de los límites que seccionan y miden su mismo objeto; esto significa que debe prescindir de los límites impuestos por ciertas necesidades prácticas, como los conceptos y símbolos cerrados comprendidos por nuestro lenguaje y sentido común. A partir de esta renuncia y liberación conceptual, la metafísica puede “crear conceptos muy diferentes de aquellos que habitualmente manejamos, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas huidizas de la intuición” (*IM*, p. 190). Esto se relaciona con lo que tratamos en nuestras aclaraciones: Bergson no pretende deducir la realidad en un concepto central y cerrado, pero sí busca adaptar el

---

introduce con un problema bastante interesante y es que, más allá de detallar o rastrear la huella del idealista en el francés, se puede hondar en la confrontación que tendrían ambos conceptos, ya que, mientras que la «auscultación intelectual» remite a la concepción kantiana de intuición (que también encontramos en la obra bergsoniana), la «espiritual» se refiere a la interpretación que tuvo Fichte sobre esa misma intuición de Kant. Para esta interpretación ver el libro *La philosophie de Fichte* de Xavier Léon, 1902.

<sup>16</sup> Llamamos acá *ciencia* a la metafísica por dos razones: primero, para recordar el contexto que menciona Bergson en la primera nota de la *IM*, donde dice: dejamos a la metafísica “a cuenta de la ciencia, porque fue practicada, de hecho, por investigadores que por lo general se acepta llamar «científicos» antes que «metafísicos»” (*IM*, p. 180). Con esto, el autor procura dar cuenta de una metafísica que sirvió como fundamento para la ciencia de su época, y segundo, para ir indicando que la metafísica y la ciencia pueden considerarse como la misma disciplina, en cuanto ambas busquen desarrollar el mismo esfuerzo de intuición o simpatía propuesta por Bergson.

trabajo de la filosofía en la búsqueda de nuevos conceptos “flexibles y móviles”. De esta manera, la simpatía que ganemos con la duración de la materia se fundamentará, sí, en la intuición, pero al mismo tiempo en la continuidad de aquellos términos adquirida una vez nuestro espíritu se relaciona estrechamente con su objeto de investigación. La intuición, entonces, no se queda en su totalidad inexpresada y puede revelar el conocimiento absoluto adquirido de las cosas que conoce.

Esa misma metafísica es designada por Bergson como un «verdadero empirismo», como una filosofía que ahonda en la interioridad de las cosas a partir de varios esfuerzos del espíritu. Esta concepción de la metafísica se da porque trata “las condiciones de la experiencia real” a partir de una intuición que es ella misma método y que, “en cuanto tal, no es un acto único, sino que nos propone una pluralidad de actos, una pluralidad de esfuerzos y direcciones” (Deleuze, 2005, p. 46). Así, pues, en la *IM* resuena la frase redactada en *MM* sobre el trabajo que realizamos por simpatizar con la materia<sup>17</sup>: en 1903 se repite que este empirismo “se ve obligado a suministrar, para cada nuevo objeto que estudia, un esfuerzo absolutamente nuevo” (*IM*, p. 197).

Al igual que en *MM*, en la *IM* se sostiene que el esfuerzo metódico de la intuición consiste en renunciar a los hábitos y a las concepciones de las que se sirve a diario el pensamiento, pero específicamente en este ensayo esos hábitos hacen referencia a los conceptos y símbolos del entendimiento. La dificultad del método no solo se complejiza con la *IM*, sino que también se matiza dentro del problema conceptual que Bergson no para de elaborar. A partir de la crítica a los conceptos o, como él los llama, “ideas abstractas, o generales, o simples”, se explica la diferencia más relevante habida entre intuición y análisis, a saber, el movimiento. Mientras que el análisis actúa sobre la inmovilidad que el pensamiento sustrae de la duración, la intuición siempre opera sobre la variabilidad presente en los objetos durante su cambio constante.

Al describir a la intuición y al análisis desde el movimiento donde ambos operan, se podría pensar que, entre ambos actos, no se presenta con claridad ninguna relación, pero

---

<sup>17</sup> Recordamos la frase de *MM* que acá aludimos: “Este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y que renacen sin cesar, porque exige, para la solución de cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo” (*MM*, p. 372).

el mismo método bergsoniano niega esto. Al ahondar en este tema, Bergson afirma que, tanto para la realidad en general como para el método de una filosofía de la duración, el movimiento siempre es anterior a la inmovilidad (*IM*, p. 205). La intuición de la duración precede siempre al análisis del universo y a la acción de nuestra inteligencia por la que se intenta captar el mundo a partir de su abstracción. Sin embargo, la intuición también se comprende como la simpatía entre distintos ritmos de duración que, necesariamente, requiere del trabajo intelectual. Entre este esfuerzo y la abstracción criticada por Bergson hay una gran diferencia: la primera concibe la intuición como su punto de partida al que siempre aspira regresar y la segunda se estanca en los productos de la inteligencia sin aceptar la experiencia móvil que antecede y fundamenta el conocimiento. El filósofo francés examina este último análisis a partir de su crítica a los sistemas filosóficos<sup>18</sup>. Refiriéndose a las escuelas empiristas, racionalistas y, específicamente, al pensamiento kantiano, la *IM* procura señalar los errores en donde puede incurrir el pensamiento al momento de comprender la realidad para resaltar, en últimas, la ruta que conquista el método de la filosofía bergsoniana. Los detalles de esta crítica, al igual que los puntos adoptados por el método de la intuición, serán explorados en el siguiente apartado.

## **2. Crítica a la filosofía y al pensamiento sistemático**

A lo largo de las obras examinadas, Bergson recurrió a distintos modelos de la filosofía tanto para afianzar su pensamiento, como para aclarar los límites que no se deben sobrepasar. Bien sea por la conversación expuesta en el *DI* con los postulados kantianos de la intuición y del espacio, o los distintos modelos científicos en los que se basa *MM* para desarrollar su teoría de la memoria, el francés convierte su propia escritura en un diálogo permanente entre él y otros pensadores. Él mismo reafirma la importancia de

---

<sup>18</sup> Como se sabe bien, dentro del pensamiento de Bergson, el término “filosofía” puede referirse tanto a la ciencia como a la metafísica de su tiempo, en tanto ambas aludan a un juego de ideas elaborado por el pensamiento al momento de comprender la realidad a partir de la materia.

aquel diálogo en la *I2* de *PM*, cuando habla sobre el papel de la filosofía en relación con la ciencia:

Hace falta llevar la filosofía hacia una precisión más alta, ponerla incluso a resolver problemas más especiales, hacer de ella la auxiliar y, si es necesario, la reformadora de la ciencia positiva. (...) Ya no habrá entonces más que una filosofía, como no habrá más que una ciencia. Una y la otra se harán por un esfuerzo colectivo y progresivo. Es cierto que se impondrá un perfeccionamiento del método filosófico, simétrico y complementario de aquel que recibió en otro tiempo la ciencia positiva. (*I2*, p. 78-79)

La colaboración entre ciencia y filosofía requiere, entonces, de una precisión concreta que impulse el trabajo progresivo de ambas disciplinas. Esto, en los términos entregados en la *IM*, corresponde a una colaboración entre el análisis y la intuición hasta el punto donde cada una pueda participar de la otra. Este trabajo mutuo haría que la simpatía del conocimiento intuitivo se establezca, incluso, con los conceptos y los símbolos en los que suele expresarse la ciencia positiva. Pero esto solo puede darse cuando los objetos analizados por la ciencia no han sido opacados ni por la relatividad conceptual ni por la relatividad simbólica; en otras palabras, cuando nos damos cuenta de que el análisis es incapaz de reemplazar a la intuición o “a la investigación metafísica del objeto en lo que posee de esencial y de propio” (*IM*, p. 189).

De esta manera, Bergson quiere demostrar que la ciencia y la metafísica pueden ejercer métodos cooperativos para conducir a la inteligencia y a la conciencia por la luz<sup>19</sup> de la realidad, esto es, por el movimiento real de la duración. Así, pues, la filosofía bergsoniana abre la posibilidad de un nuevo diálogo entre ciencia y metafísica, donde la primera redescubre las articulaciones naturales de un universo que hemos moldeado artificialmente, y la segunda cultiva no una intuición inmediata, sino una intuición filosófica del pensamiento que va más allá de nuestros hábitos espaciales de

---

<sup>19</sup> Se nos podría alegar que con la expresión «luz» que estamos valiéndonos del punto de vista que Deleuze desarrolla cuando examina la filosofía bergsoniana; sin embargo, este trabajo se quiere distanciar de esta comprensión. Para los estudios deleuzianos sobre el cine, apoyados sobre su lectura de *MM*, la realidad de la materia es una propagación de luz donde no hay contornos y donde el universo mismo es un plano de inmanencia. Nosotros hacemos uso del término «luz» para dar cuenta que el movimiento real del mundo deja de durar cuando el pensamiento le impone su propia sombra, cuando lo aleja de la inmediatez de su experiencia intuitiva. No queremos, por tanto, atribuirle a esa misma movilidad un significado ontológico como el que elabora Deleuze, cuando afirma, de acuerdo con Cornibert, que el plano de la materia “se caracteriza por el hecho de ser por entero Luz” (Cornibert, 2012, p. 42).

representación (Ansell-Pearson, 2002, p. 163). Entendiendo de esta manera a la ciencia y a la metafísica, ambos modelos del pensamiento lograrían superar lo que Bergson considera por «sistemas» filosóficos, y ambos pasarían a ser la mirada absoluta del objeto que estudian. Veamos, entonces, qué significan para Bergson los llamados «sistemas» y el problema que ellos han abarcado a lo largo de la historia de la filosofía.

La línea argumentativa que comprende la *IM* parece tener un rumbo determinado con respecto al problema de los sistemas o escuelas filosóficas. En principio, se nos habla del papel que cumplen los conceptos al moldear nuestro pensamiento, enseguida se relaciona este mismo trabajo conceptual con el análisis o la manera en que la ciencia positiva conoce la materia, y una vez dadas estas herramientas, Bergson elabora su crítica a los distintos sistemas que han atravesado con gran importancia a la filosofía.

De acuerdo con lo afirmado, los conceptos son tratados como símbolos por la inteligencia debido a la utilidad que los primeros le proporcionan a la segunda para expresarse. Al recurrir a conceptos demasiado simples para comprender la materia, esos símbolos reemplazan el objeto analizado y no terminan demandando de nosotros ningún tipo de esfuerzo. Esta sustitución conduce a la conciencia reflexiva a tomar por objeto esos mismos conceptos sin ver que, al final, cada uno de ellos expresa únicamente “una *comparación* entre el objeto y aquellos que se le asemejan” (*IM*, p. 188). De comparación en comparación, los sistemas terminan formando una composición artificial de su objeto y observando su propia realidad solo desde una propiedad que ha sido abstraída de manera conceptual. Ahora bien, esa misma composición se asemeja a la concepción bergsoniana de *sistema* filosófico, en cuanto acumulado de puntos de vistas exteriores formados por nuestra conciencia sobre la realidad. Esto quiere decir que la manera en que actúa nuestro pensamiento para aislar la realidad a partir de varios puntos de vista, viene a ser una extensión de la misma operación que termina simbolizando a la materia con conceptos simples y generales.

Ahora bien, la crítica a los conceptos elaborada por Bergson nos permite comprender el papel atribuido a los sistemas de las ciencias positivas. Si entendimos que el trabajo de los “conceptos simples” es sencillamente dividir la unidad concreta de un objeto en

unas cuantas expresiones simbólicas (*IM*, p. 190), y, así mismo, que la metafísica es una ocupación precisa de la intuición, entonces, podemos ver que entre la metafísica y los conceptos simples hay una gran diferencia entre sí. Precisamente porque este tipo de conceptos no se sirve de un método intuitivo que le permite a la inteligencia esforzarse para sobrepasarse a sí misma, es que la metafísica no puede identificarse con un simple juego de ideas externo a la materia. Si, por el contrario, dicho método recurre a ese tipo de conceptos, lo único que puede alcanzar a conocer es la superficie de las cosas sin obtener, en fin, un conocimiento absoluto de las mismas.

Para comenzar a ver cómo entra en relación el presupuesto de los conceptos con los sistemas expuestos en la *IM*, Bergson nos conduce por un camino que ya hemos recorrido, a saber, el de nuestra propia interioridad. Por esta razón es que el primero de los sistemas de la ciencia positiva mencionado es el de la psicología junto con su análisis del *yo*. Al examinar la personalidad humana, esta ciencia descompone en distintos elementos lo que pudo concebir por un momento como unidad; así, lo que llamamos antes como “propiedad” aislada de un objeto, se concretiza en el análisis psicológico como un estado interno del yo separado de la persona para erigirse como entidad independiente. Pero este aislamiento particular no se desprende directamente de la totalidad viviente que compone al yo, sino que antes ha sido necesario reducir su totalidad a un mismo plano o, en palabras del autor, se ha tenido que “descuidar la coloración especial de la persona” (*IM*, p. 192). De esta manera, nuestra interioridad se divide en cuantas unidades sean necesarias para formar un rompecabezas adecuado con el punto de vista que la seccionó.

Cuando se reconstruye nuestra personalidad desde una mirada externa, la línea del rompecabezas que une estas piezas mostrará por sí sola su propia artificialidad. Así, el problema de la psicología y, con ella, el de la ciencia positiva en general no es solamente sustituir al todo por una unidad reconstruida artificialmente, es también confundir el punto de vista del análisis con la intuición misma; es ver, en últimas, a la realidad del objeto en esa línea esbozada desde la exterioridad de la cosa. La psicología elabora, entonces, un esbozo abstracto de aquello que examina y, sobre un simple esquema, hace

que dependa una multiplicidad de teorías ilusorias. Pero este simulacro de la realidad necesita de ese mismo método descrito para poder diseñar, incluso con rigor, su punto de vista por el que conoce a las cosas solo desde su superficialidad. Por esto, todos los sistemas que nacen de esa confusión, que sitúan al análisis en el lugar de la intuición terminan elaborando teorías guiadas, como dice Bergson, por una traducción que siempre se aleja de su original. La psicología misma hace que su análisis derive en distintas traducciones de la percepción que construye del yo: así, en las interpretaciones de los empiristas y racionalistas se extiende ese punto de vista por el que se reconstruyó la unidad del yo, hasta los postulados de sus respectivos sistemas.

En la *IM*, Bergson nos expone una lectura sobre el sistema racionalista y el sistema empirista que se ha venido gestando desde el *DI*. Para el autor, ambas escuelas filosóficas caen en la misma ilusión, arriba expuesta: confunden el trabajo del análisis con el de la intuición y creen que pueden reconstruir su objeto con la composición de unos cuantos puntos de vista (*IM*, p. 195). Este mismo error es lo que permite distinguir a los dos análisis a partir de una simple diferencia gradual: ambos estudios se empeñan en descifrar la *verdadera* unidad de nuestra personalidad y, para hacerlo, la descomponen en una determinada multiplicidad de estados internos con los que sustituyen el breve destello de intuición que captaron cuando fueron al encuentro con su objeto. La discrepancia se encuentra precisamente en este último punto:

mientras que el empirismo, cansado de luchar, acaba por declarar que no hay otra cosa que la multiplicidad de los estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona (...) Aquí veo entre el empirismo y el racionalismo esta única diferencia, que de cierto modo el primero, buscando la unidad del yo en los intersticios con otros estados, y así sucesiva e indefinidamente, de suerte que el yo, apretado en un intervalo que va siempre estrechándose, tiende hacia Cero a medida que se impulsa más lejos el análisis, mientras que el racionalismo, haciendo del yo el lugar donde los estados se alojan, está en presencia de un espacio vacío que no se tiene razón en fijar aquí más bien que allá, que sobrepasa cada uno de los límites sucesivos que se pretende asignar, que va ampliándose siempre y que tiende a perderse, ya no en Cero, sino en lo Infinito. (*IM*, p. 196-197)

Racionalismo y empirismo representan las dos vistas opuestas del mismo problema: en su búsqueda por recomponer el yo, ambos sistemas se alejan del conocimiento integral que solo se puede alcanzar por medio de la simpatía intuitiva. Bien sea por la

multiplicidad o por la unidad en la que se resuelve la composición de la personalidad, ambos puntos de vista se desenvuelven dentro de un plano homogéneo donde el movimiento se efectúa en el espacio y no en su propia movilidad. Al igual que dos puntos estáticos en el espacio, la *multiplicidad* y la *unidad* son solo dos conceptos cerrados que, al intentar aprehender la duración del yo, lo único que hacen es generar una réplica o una representación que carece de movimiento.

El proceso que cumple la inteligencia en relación con la duración y su sometimiento a la idea de espacio es bastante similar al proceder de los conceptos en el método analítico. Si nos servimos de la paradoja de Zenón que Bergson trabaja varias veces en su obra, podemos afirmar que, así como el intento de Aquiles por superar los pasos de la tortuga es por completo inalcanzado, nuestro pensamiento nunca obtiene el absoluto de las cosas desde los puntos que fija en el plano homogéneo de su representación y, lo que es peor, se contenta con reconstruir el movimiento “según una ley de formación arbitraria, incompatible con las condiciones fundamentales de la movilidad” (*MM*, p. 379). En pocas palabras, “lo que los puntos móviles son al movimiento de un móvil, los conceptos de cualidades diversas lo son al cambio cualitativo de un objeto” (*IM*, p. 205).

Esa misma concepción sobre los conceptos es asociada por Bergson en la *IM* con la metáfora que el autor ofrece de ellos como puntos estáticos en un mismo plano: para el francés los conceptos en calidad de puntos fijos en el espacio son el equivalente a la adición de números dada en la aritmética. En efecto, si consideramos una operación matemática sencilla, por ejemplo  $6+5=11$ , podemos ver que el producto corresponde a la adición entre dos partes de su multiplicidad. Bergson ve en las partes sumadas dos momentos instantáneos que no duran y en el resultado un “sustrato inmóvil de lo moviente, como no sé qué esencia intemporal del tiempo” (*IM*, p. 208). Esto quiere decir que ambas partes, en tanto se separan de la duración y de la movilidad de su objeto, son abstracciones estables que han olvidado su propia cualidad.

Que Bergson equipare el proceder conceptual de los sistemas filosóficos con operaciones aritméticas no es un simple ejemplo o recurso argumentativo. Al identificar estas dos partes como un mismo proceder, el autor nos conduce a una de las críticas más

importantes dentro de la *IM* y, al mismo tiempo, a una afirmación que relaciona la metafísica con el modelo conceptual que se ha venido criticando, pero visto desde las matemáticas. Comencemos por el último punto: la relación entre metafísica y matemática. De acuerdo con el método de la filosofía bergsoniana, la intuición se caracteriza, en un primer momento, por no ser simbólica y por estar desvinculada de la utilidad; esto le permite expandir el alcance de sus investigaciones e ir al encuentro o simpatizar con los distintos ritmos de duración existentes en el universo. Para hacer esto, nos dice Bergson, la intuición y la metafísica deben pasar por los puntos sólidos sobre los que el pensamiento está habituado a posarse, pues es sobre *estados* en que se sitúa el curso ordinario de la vida (*IM*, p. 211). Aquí se trae de nuevo a colación lo expuesto en *MM*, donde se nos hace un llamado para volver al punto inicial de la experiencia humana, a ese que la pendiente natural de la inteligencia ha relegado a la sombra de sus percepciones sólidas y concepciones estables de las cosas. En este tipo de esfuerzo, la *IM* afirma que la inteligencia es donde toma tanta importancia la matemática en el recorrido de la intuición. Para Bergson, la matemática se fundamenta en una «idea generadora» [*idée génératrice*] donde toda cantidad es siempre “cualidad en estado naciente” (*IM*, p. 214). Si bien en la *IM* no hay una definición de esta idea generadora, con ciertos detalles que proporciona el autor podemos deducir a qué está haciendo referencia.

Para comprender la noción abarcada por dicha idea, Bergson señala la importancia de “el más potente de los métodos de investigación del que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal” (*IM*, p. 213), y a partir de esta teoría o cálculo matemático se expresa una estrecha analogía con el proceder de la intuición metodológica. Detallemos, ahora, la referencia al análisis infinitesimal. De acuerdo con el autor, la matemática de los modernos es “un esfuerzo para sustituir lo *completamente hecho* por lo que *se hace*” (*IM*, p. 213); esto quiere decir que el análisis proporcionado por la matemática infinitesimal busca captar el movimiento del mundo sin contenerlo necesariamente en inmovilidades; logra, en pocas palabras, simpatizar con los objetos que analiza. Sin embargo, es más importante aún la importancia que recae en el término *esfuerzo*. Como

ya sabemos, la filosofía bergsoniana parte y está conformada por una multiplicidad ilimitada de esfuerzos, pues en el intento que realiza la inteligencia por regresar al punto inicial de su experiencia, ella misma debe renovar, una y otra vez, el difícil trabajo que conlleva ese intento. Esta misma variedad de esfuerzos es empleada por el análisis infinitesimal al momento de comprender el movimiento a partir de las integrales matemáticas. Por tanto, gracias a una serie de esfuerzos innumerables es que podemos encontrar una analogía del proceder por integración con el método de la intuición. Pete A. Y. Gunter (2011) explica esto de la siguiente manera:

El cálculo infinitesimal es flexible, puede ser usado de modos dinámicos, requiere un nuevo método de pensamiento y un nuevo simbolismo (tradicionalmente el de Leibniz). Pero implica, en cada caso, un método preciso para calcular. Así, por analogía, la intuición en Bergson se proyecta precisa, flexible, dinámicamente entendida, y requiere nuevos modos de pensamiento. (pp. 333-334).

Con todo esto respondemos, entonces ¿qué significa la «idea generadora» de la matemática? Es el esfuerzo renovado de un método preciso. Definida de esta manera, dicha idea de la matemática se extiende hacia los alcances del método de la intuición, es decir, de la metafísica. Así, pues, Bergson tiene razón al afirmar que es natural “que la metafísica adopte, para extenderla a todas las cualidades, es decir a la realidad en general, la idea generadora de nuestra matemática” (*IM*, p. 214). Por si sola, esta afirmación nos permite ver que la metafísica, no solo pasa necesariamente por aquella idea generadora, sino que la metafísica logra ir más lejos que la misma matemática.

Así, pues, la diferencia crucial y que separa a ambos métodos se da en otro momento: en la aplicación de la matemática o (que es lo mismo) en el recurso de esta a los símbolos. Mientras que la metafísica propuesta por Bergson trabaja para que su propio esfuerzo no se traduzca en símbolos, el análisis infinitesimal no puede prescindir de ellos en sus procedimientos o formulaciones. Por consiguiente, metafísica y matemática se separan en lo que cada una observa de la realidad concreta, a pesar de haber pasado por la misma idea generadora en la que se efectúan diferenciaciones e integraciones cualitativas (*IM*, p. 214). Esta distinción nos permite ver con claridad no solo cómo ambos métodos se separan entre sí, sino cómo cada uno adopta el papel de la intuición en sus respectivos procedimientos. Bergson nos dice que, si bien la intuición debe

encontrar un modo de expresión, la matemática considera que el más apropiado es uno que “sea conforme a los hábitos de nuestro pensamiento y que nos proporcione, en conceptos bien definidos, los puntos de apoyo sólidos cuya necesidad tan grande tenemos” (*IM*, p. 215). Y, en efecto, expresar la intuición a partir de medios como los conceptos y los símbolos le proporciona a nuestra vida la suficiente comodidad para responder a sus exigencias prácticas; pero el problema es que, en medio de esas respuestas, la matemática –y la ciencia en general– se olvidan de la intuición inmediata que generó su propio método.

Esa misma intuición inmediata que está muy estrechamente ligada a la idea generadora antes mencionada, es donde ciencia y metafísica se reúnen, pero en tanto la primera redescubre “las articulaciones naturales de un universo que hemos moldeado artificialmente, [la segunda cultiva] no una intuición inmediata, sino una filosófica del pensamiento que va más allá de nuestros hábitos espaciales de representación” (Ansell-Pearson, 2002 p. 163). No ver estos dos trabajos ni su relación es lo que ha llevado a la filosofía a olvidar o ignorar la duración del universo y observar la materia a partir de invariabilidades. De acuerdo con la *IM*, los filósofos antiguos y los modernos cayeron en este error: aquellos consideraron que el movimiento solo puede expresar puntos fijos, y estos erigieron “la movilidad como realidad independiente” (*IM*, p. 216). Si bien para Bergson los descubrimientos de la ciencia moderna se basaron en reintegrar los sondeos de la duración pura cuando comprendieron al tiempo como realidad concreta e independiente del universo, la modernidad, sin embargo, cayó en un problema que terminó siendo una extensión más de la filosofía clásica, a saber, ver al tiempo como una simple variable o como el centro de atención de los fenómenos inmutables (Prigogine y Stengers, 1997, p. 35). Así, pues, de recurrir a los símbolos solo para expresar su cualidad, los modernos pasaron a ver en ellos el eje central de su comprensión del mundo; olvidaron que “si la ciencia tiene necesidad de símbolos en su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos” (*IM*, p. 218).

Ese mismo papel simbólico dentro de la metafísica se tradujo en una de sus más grandes expresiones como la obra o el arreglo artificial del entendimiento kantiano. De acuerdo con Bergson, para Kant tanto ciencia como metafísica eran valoradas desde su proceder simbólico y, por lo tanto, ambas formas de pensamiento no entregaban nada más que un conocimiento relativo y artificial de las cosas. La causa de esta concepción se dio al ver a la metafísica y a la ciencia como arreglos de conceptos e ideas cerradas, en donde la experiencia solo sirvió allí como verificación de «ideas claras» (*IM*, p. 220). Por esto, la *IM* afirma que si se lee

de cerca la *Crítica de la razón pura*, se verá que es esa especie de *matemática universal* lo que para Kant es la ciencia, y ese *platonismo* apenas modificado lo que para él es la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal ya no es en sí mismo más que una supervivencia del platonismo. La matemática universal, es aquello en lo que se convierte el mundo de las Ideas cuando se supone que la Idea consiste en una relación o en una ley, y ya no en una cosa. Kant ha tomado por una realidad ese sueño de algunos filósofos modernos: más aún, él creyó que todo conocimiento científico no era más que un fragmento desprendido, o más bien una piedra inicial de la matemática universal. La principal tarea de la *Crítica* era fundar dicha matemática, es decir determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto para que una matemática ininterrumpida pueda ligarlos entre sí. Y, necesariamente, si toda experiencia posible está segura de entrar así en los marcos rígidos y ya constituidos de nuestro entendimiento, es (a menos que se suponga una armonía preestablecida) porque nuestro entendimiento organiza él mismo la naturaleza y se reconoce allí como en un espejo. (*IM*, p. 220-221. La cursiva es de Bergson)

Tanto el platonismo como el kantismo vieron que la realidad dependía por entero de una urdimbre de ideas *a priori* que no solo precedían a la experiencia, sino también (y en términos bergsonianos) a los distintos ritmos de duración expresados en una multiplicidad de intuiciones. No ver que el pensamiento debe procurar partir de esas intuiciones es caer en esa matemática universal señalada por Bergson<sup>20</sup>; es ver que la inteligencia está condenada a aprehender la realidad a partir de meros símbolos con los

---

<sup>20</sup> Bergson equipara esta matemática universal con «la quimera de la filosofía moderna». Si bien, el autor no menciona en ningún momento a Descartes ni a Leibniz, es claro que su discusión está orientada por la crítica al lenguaje universal de las matemáticas que ambos filósofos defendieron y por el cual sometieron a la materia a su orden y medida abstractas. Como vimos, el francés se vale del cálculo infinitesimal de Leibniz para demostrar que la intuición está presente en cierto tipo de matemáticas, más no debe pretender convertirse a sí misma en símbolo para captar la realidad moviente. La *mathesis universalis* corresponde, entonces, no solo al método de las matemáticas, sino que la *IM* se sirve de este recurso para referirse, de manera más general, al proceder del método analítico, pues al fin y al cabo es esta forma de pensamiento la que le interesa a Bergson.

cuales se identifica. De acuerdo con esta filosofía, los símbolos sirven para colorear el boceto que ha sido dibujado de antemano en la realidad y, de esta manera, reconocer la lógica inmanente que rige a toda la naturaleza. A la inteligencia le queda, entonces, dos opciones: o develar el camino que permanece oculto en el orden del mundo, o permanecer en la sombra del desconocimiento al que suele estar sometida. Son dos “opciones arbitrarias” las que se le presentan y, al igual que el trabajo conllevado por los conceptos cerrados, esas dos alternativas representan los extremos o tesis y antítesis que encierran tanto el movimiento del pensamiento como la movilidad del universo duradero.

Empero, Bergson no se limita a esa crítica, sino que en este momento de la *IM* nos remite a los esfuerzos más potentes alcanzados por el ser humano, como el método del cálculo infinitesimal. Por más golpes que le haya dado Kant a una metafísica que toma a la intuición como fundamento de su proceder, “la verdad es que ni la ciencia de los modernos presenta esa simplicidad unilateral, ni la metafísica de los modernos esas oposiciones irreductibles” (*IM*, p. 222). Los trabajos que no se sitúan o guían por la vía unilateral kantiana, parten de un conocimiento confuso y no se sustentan en ideas claras, sino que, más bien, su propia claridad se adquiere entre más hechos iluminen su punto de partida y entre más aplicaciones de su reflexión empleen en esos mismos hechos. Esto quiere decir que, al igual que la metafísica y la intuición inmediata y confusa de la que se sirve como punto de partida, ciertos esfuerzos de la ciencia moderna (como el cálculo infinitesimal) rechazan a los conceptos regulares como el origen de su método.

Sin embargo, y como mencionamos hace poco, los esfuerzos de la ciencia se sirven de símbolos para expresar su aplicación. Esto no se diferencia radicalmente de la filosofía en general, pues, así como las demostraciones matemáticas disponen de símbolos, la filosofía (incluida la metafísica) recurre a los conceptos para comunicar sus esfuerzos, solo que los términos de los que se sirve esta última obedecen más a un esfuerzo de la intuición librada de ideas abstractas y antinomias vacías, que al trabajo sistemático del análisis. Tanto en la ciencia como en la metafísica o, en general, en toda la filosofía, el esfuerzo que anima el método intuitivo debe confluir en un sínfin de

conceptos que manifiestan su relación con el movimiento de los hechos. Esto mismo demostrará la simpatía que encuentra el espíritu con el mundo y que supera los límites de su propio intelecto; en ese encuentro somos testigos de una intuición que, como nos dice Vieillard-Baron (2007), se identifica, primero, como un esfuerzo de la voluntad que empuja la fijación de los razonamientos intelectuales ordinarios, y segundo, como una reflexión que supera la espontaneidad del instinto para permitirle al espíritu llevar a cabo un retorno sobre sí mismo (p. 56).

Ahora bien, los conceptos abiertos que revelan la movilidad de la duración y que, de acuerdo con Bergson, deben expresar la precisión y el esfuerzo de la filosofía, son un problema que, por ahora, permanece abierto. Hasta el momento no sabemos con claridad qué caracteriza con exactitud este recurso expresivo dentro de la metafísica, más allá de que la intuición conserva su vitalidad en tanto los conceptos no encierren el movimiento de su objeto. La solución propuesta en la *IM* consiste en relacionar las expresiones conceptuales con un recurso que supere los límites impuestos por las palabras mediante las imágenes. Este es el medio argumentativo al cual debe, en primera instancia, recurrir la metafísica para develar de manera más exacta la simpatía espiritual ofrecida por la intuición.

Hemos llegado, entonces, a la noción que motivó este trabajo y, como tercer y último capítulo, nos vamos a concentrar en dos momentos: expondremos, primero, las particularidades ofrecidas en la *IM* acerca de la imagen de la que se vale el método, y segundo, retomaremos la imagen ontológica de *MM* para volvernos a situar en el contenido de la metafísica bergsoniana, pero ahora enriquecida con las concepciones del método que hemos visto. Creemos que en este encuentro entre ambos usos de la imagen se vislumbra la mayor inquietud de Bergson: llevar a cabo una filosofía de la duración, una filosofía que vive en constante movimiento. Para esto, afirmaremos que ambas imágenes se relacionan estrechamente a partir de una analogía entre sus respectivas duraciones y esto nos puede llevar a afirmar ese gran propósito comunicada por el filósofo francés, a saber, que la “filosofía debería ser un esfuerzo por sobrepasar la condición humana” (*IM*, p. 217).

## CAPÍTULO III CONTINUIDAD Y ESFUERZO

En el capítulo anterior examinamos lo que Bergson entiende por método filosófico y el papel que cumple la intuición en esa concepción. Así mismo, vimos cómo el autor contrapone la forma de conocimiento que inspira su filosofía al análisis que suele emplear la ciencia positiva, y cómo ambas fórmulas nos llevan a obtener, bien sea un saber absoluto o bien un saber relativo de las cosas. Para que ambos métodos le permitan a nuestra inteligencia desplazarse en cualquiera de esos dos conocimientos, se debe involucrar un esfuerzo que anime al pensamiento y que esté permeado de una vasta precisión para mantenernos lo más cerca posible de los hechos que conforman el mundo.

De acuerdo con la *IM*, los medios por los que se pueden distinguir a la intuición del análisis se caracterizan por su función: estos pueden o alejarnos o acercarnos al interior de una cosa. Mientras que el método analítico recurre a los conceptos y a los símbolos no solo para comunicar las formulaciones de su conocimiento, sino también para explorar el contenido de los objetos, la intuición se sirve de imágenes para precisar su saber y para dirigir a la conciencia hacia el lado concreto de la realidad. El trabajo que cumple la intuición con las imágenes de las que se vale el método intuitivo, abarca el movimiento de la materia o la duración del universo. En comparación con los conceptos, que actúan como puntos fijos donde se inmovilizan las cosas, las imágenes le permiten a nuestra conciencia pensar en el aspecto concreto del ritmo de duración de los hechos o fenómenos.

Recordemos que por «hecho», Bergson no se refiere a la experiencia de la intuición pura o al fluir del cambio constante que le es propio a la duración, sino a la “adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social” (*MM*, p. 370). En otras palabras, el escenario donde nos sitúan las imágenes del método es en el trabajo

mismo que lleva a cabo nuestra conciencia reflexiva, es decir, al recorte y separación que efectúa la inteligencia sobre la materia y sobre nuestros estados internos. Ahora bien, la especificación de este trabajo la tratamos en nuestro primer capítulo, pero nos limitamos a ver el curso de acción del cuerpo que está más orientado hacia las reflexiones generales del pensamiento y no tanto hacia el retorno a la movilidad pura de nuestra tendencia a permanecer en la duración. Sin embargo, la importancia de considerar a la intuición, no solo como una experiencia inmediata de duración pura, sino también como método, nos permite integrar el curso de acción intelectual con la movilidad pura sucedida en mi interior y en los objetos.

Precisamente, esta operación integral será examinada en este capítulo y, entre el conjunto de imágenes de acción continua y el recurso que constituyen las imágenes argumentativas, veremos cómo se afirma una continuidad mediada por nuestra propia inteligencia y su esfuerzo constante y filosófico por experimentar el ritmo de duración que acontece en nuestro interior y en el ritmo de la exterioridad.

### **1. Imágenes argumentativas: la expresión del esfuerzo**

Ya sabemos, en los términos generales de la filosofía bergsoniana, que la línea de demarcación entre las dos maneras de conocer el mundo se determina por el papel atribuido al movimiento en sus operaciones: mientras que la intuición trabaja sobre la continuidad interior de la materia, el análisis concibe a esta última desde las concepciones estables e invariables del universo. La intuición bergsoniana se nos presenta, entonces, como algo bastante simple, como una experiencia siempre duradera, a menos que nuestro pensamiento se imponga sobre ella con conceptos y símbolos. Así, pues, comprendemos la intuición, como una *sensación* pura e inmediata que, casi de manera inconsciente, “guarda y transmite todos los puntos del universo material” (Ansell-Pearson, 2002, p. 157). Sin duda, para Bergson esta experiencia abarca nuestras sensaciones cuando ellas entran en relación inmediata con lo que es externo a nuestro cuerpo. El *DI* nos introdujo a este problema gracias a la noción de *afección* y a la manera como ella es el punto donde sujeto y objeto coinciden sin mediación. Este

mismo encuentro entre nosotros y el mundo nos puede ayudar a comprender el vínculo dado en medio de nuestra interioridad y exterioridad que interviene en la experiencia y el conocimiento intuitivo.

En su permanente y extenso diálogo con Kant, Bergson señala que la noción de intuición formulada por el alemán en su *Estética trascendental* dista bastante de la experiencia duradera entregada por la intuición inmediata. Bien sea desde la diferencia entre el espacio y la intuición trabajada en el *DI*, desde las consideraciones sobre la razón especulativa formuladas en *MM*, o a partir de la crítica a los conceptos como formas preestablecidas del entendimiento en la *IM*, Bergson elabora su método de la intuición al mismo tiempo que se aparta de la filosofía kantiana. Para la filosofía del francés, las condiciones de la sensibilidad (espacio y tiempo) de la *Crítica a la razón pura* son simples abstracciones de la razón y no categorías fundamentales de la intuición empírica. El hecho de que Kant sitúe a esta intuición a la base de su matemática universal se da por afirmar a la intuición como la única condición que nos puede ofrecer *criterio* para una posibilidad real y una realidad objetiva de esas mismas matemáticas (Friedman, 1992, pág. 100). De acuerdo con Bergson, en cambio, “para ir hacia la intuición no es necesario transportarse fuera del ámbito de los sentidos y de la conciencia” (*IM*, p. 144), pues es posible tratar esa misma intuición solo desde nuestras facultades y a través de un conocimiento que no sea relativo a ciertas condiciones trascendentales de los fenómenos<sup>21</sup>.

Estamos, entonces, de acuerdo con Fruteau cuando afirma que Bergson sobrepasa la intuición, intelectual y sensible, propuesta por Kant. Al defender la intuición de la

---

<sup>21</sup> Claramente, aquí no podemos profundizar en la relación entre la filosofía de Kant y la filosofía de Bergson debido a los límites de este trabajo. Sin embargo, hacemos hincapié en este tema porque consideramos que del pensamiento del francés no puede desligarse del sistema del alemán. Como dijimos anteriormente, una de las preocupaciones más importantes para el bergsonismo es mantener la escritura filosófica en un diálogo constante con otros autores. En este sentido, Kant es el mayor interlocutor para esta filosofía de la duración, el mismo que, a pesar de conllevar la crítica más fuerte de Bergson, delimitó los distintos aspectos que forjaron su pensamiento, tales como *espacio*, *intuición*, *inteligencia*, entre otros. Así, pues, Kant es el ejemplo perfecto de una de las enunciaciones más importantes a las que se enfrenta esta filosofía: “*Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento*” (*IM*, p. 213. La cursiva es de Bergson).

duración como una experiencia que sobrevive a la fugacidad de su inmediatez, se logra integrar sensibilidad e inteligencia en un mismo método; en palabras del comentarista:

para Bergson, una intuición no sensible y, sin embargo, no intelectual es posible: esta es una intuición no trascendente, o que no apunta a una trascendencia, que, por el contrario, se enfoca en las profundidades de lo inmediato, y que en el corazón de lo inmediato encuentra la razón misma de lo sensible. La intuición descubre la duración como la esencia misma de la realidad, la movilidad como la sustancia de eso que cambia. (Bergson, 2010, p. 429, nota 1)

Estos puntos señalados por Fruteau son las características principales de la filosofía de Bergson que, según su crítica, no están presentes en el kantismo. Lo inmediato, la duración y la movilidad conforman el núcleo vital de esta filosofía que busca adecuarse en la operación analítica de nuestro pensamiento cuando esta no cae en los límites del conocimiento relativo. Nada de esto nos extraña en la metafísica bergsoniana que hemos venido detallando y, hasta cierto punto, el método de la intuición se puede comprender con claridad; no obstante, la manera en que toda esta filosofía puede expresarse no es por completo evidente.

En la *IM* nos dice Bergson que la forma como los conceptos delimitan el curso de la realidad y del espíritu no los hace aptos para captar la duración y frente a esto surge un problema: la filosofía no puede prescindir de los conceptos para comunicar el sentido metafísico de la realidad. De entrada, esto nos lleva a suponer dos soluciones: o recurrir a otro medio de expresión que renuncie a ese medio de expresión y llevar a la filosofía a manifestaciones como las del arte, o llevar a los conceptos hasta un punto en que su trabajo no sea, por esencia, encerrar el movimiento del universo. Bergson opta por la segunda opción y rechaza la vía propuesta por la primera para lograr exponer, con la *IM* y por primera vez en la filosofía bergsoniana, el modo en que los conceptos se vinculan en el trabajo filosófico a partir del uso de las imágenes.

Desde el comienzo de este trabajo hemos anunciado a las imágenes argumentativas como el recurso filosófico más adecuado para mantener a la conciencia en lo concreto, es decir, para relacionarlas constantemente con la duración. Las características hasta el momento señaladas nos muestran ciertos destellos de la función que cumplen este tipo de imágenes para el bergsonismo, pero, hasta ahora, no hemos realizado una exposición

de su valor después del *DI* y *MM*. Antes de 1903, Bergson no se refirió a este tipo de imágenes metódicas y es, precisamente, porque antes de la *IM* el autor no habló claramente acerca de su método. Quizás la intención de escribir sobre el proceder de su filosofía apuntaba a la afirmación de Fruteau en sus notas a la edición crítica: “una vez se adquiriera la perspectiva metodológica, se lograría encontrar una reinversión que siguiera un orden original de razones” (*IM*, p. 422); en otras palabras, una vez establecido el método filosófico más adecuado, la metafísica encontraría el mejor camino de vuelta hacia su intuición original.

La obra de Bergson se fundamenta en un método de la intuición que recurre a las imágenes y si, en efecto, este punto de vista metodológico es para la filosofía el camino más adecuado para comunicar la intuición, esto quiere decir que las imágenes nos permiten acceder al significado metafísico del mundo, al interior de la duración del universo. Nosotros creemos que esta afirmación puede desvelar una característica fundamental de la filosofía bergsoniana, enunciada en las primeras páginas de este capítulo: el método de la intuición con su uso de las imágenes es un procedimiento cuyo objeto es la duración del universo, mientras él mismo permanece en constante movimiento. Una aseveración de este tipo no sorprende a un lector que ha recorrido la obra de este pensador, pero nuestro propósito es, en este momento, llegar a la conclusión de una cuestión que esbozamos desde el comienzo: relacionar los planteamientos acerca de las imágenes ontológicas y argumentativas que surgieron en el tratamiento del *DI*, *MM* y la *IM*. Por un lado, el tipo de imagen develada en *MM* y que conforma la realidad de la materia va a ser el punto de partida donde se origina el método de esta filosofía y, por el otro, las imágenes referidas en la *IM* con respecto al método van a ser los elementos que le dan movilidad a la forma de esta filosofía. De esta manera no iremos “del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad” (*IM*, p. 205), sino que, en este juego entre imágenes, nos mantendremos en la movilidad propia de la ontología del universo que se extiende hasta los conceptos de una filosofía de la intuición. Por el momento, vamos a exponer los matices restantes de las

imágenes argumentativas expuestas en la *IM* y, más adelante, veremos la relación entre los presupuestos de esta noción y la imagen ontológica de *MM*<sup>22</sup>.

Bergson contrapone el análisis a la intuición como dos formas de conocimiento debido a la manera en que cada uno nos permite comprender el mundo, el primero a partir de símbolos y el segundo a través de imágenes. La oposición entre ambos medios le permitió a Bergson afirmar a los recursos simbólicos como un callejón sin salida para la inteligencia, donde esta termina olvidando la intuición de su experiencia inmediata, en el trayecto de sus análisis. Con esto, supondríamos que, en contraposición, las imágenes no le impiden el paso a la intuición para expresarse sin problema, pero la *IM* nos ofrece otra diferencia de esta noción: las imágenes “nos mantienen en lo concreto [pero] ninguna reemplazará la intuición de la duración” (*IM*, p. 187). Así, pues, solo la intuición nos puede entregar la experiencia de la duración, pero la metafísica, en su constante búsqueda por retornar a la intuición inmediata del todo, deberá recurrir a las imágenes que expresan el esfuerzo del espíritu para intuir la duración, y convierten a los conceptos en representaciones móviles de su realidad.

Bergson sabe muy bien que ninguna filosofía, incluida la metafísica, puede renunciar a los conceptos porque solo a partir de ellos se pueden enunciar y comunicar los detalles que componen el trabajo del pensamiento. Pero desde el *DI* los conceptos, al igual que los símbolos, se han caracterizado por fijar el movimiento del mundo y encerrar la realidad en partes, así como los puntos seccionan la continuidad de una línea en el espacio. Este enfoque conceptual se deriva de la preocupación central que posee el autor en esta obra: explorar la idea de duración mediante una cierta dialéctica donde se oponen las características de esta misma idea con algunos presupuestos que pueden negarla, como sucede con los conceptos. Oponiéndose al curso de la movilidad pura, los conceptos son concebidos en el *DI* como “representaciones simbólicas” de la duración

---

<sup>22</sup> Cabe aclarar que las características de las imágenes dentro del método de Bergson no se reducen a las expuestas en la *IM*. Ensayos como “El esfuerzo intelectual” (1902), las dos introducciones de *El pensamiento y lo moviente* (1922) y “La intuición filosófica” (1911) muestran con más detalle el tono ofrecido por Bergson sobre este tema. Si bien nos vamos a servir de algunas citas relevantes de esos trabajos, nuestra preocupación siempre va a estar orientada por el texto de 1903, dado que es el pionero en este tema dentro de la filosofía del francés y porque es un punto de giro para este pensamiento.

porque con ellos se busca replicar la continuidad, pero solo presentan una falsa imitación inmóvil y estática de la realidad. En *MM*, se entiende también concepto como representación, pero se examina la última noción para ir más lejos de la torpeza donde nos abandona el lenguaje. En esta última obra, las representaciones son una *disminución* de la acción real de la materia, entendida como conjunto de imágenes, porque ellas nos entregan de las cosas un conocimiento inferior de su presencia. Así, pues, las imágenes ontológicas no son iguales a lo que mi percepción capta de su realidad, porque la representación es solo su transformación<sup>23</sup>.

Recordemos que la realidad de las imágenes ontológicas se concibe a causa de su propio movimiento, es decir, por las acciones correspondidas entre cada una de ellas. Si la representación detiene este curso o *tendencia* para seleccionar y encuadrar una sección útil de dichas relaciones, entonces, aquello que se erige del movimiento y a lo que se reducen las imágenes es solo un instante de su duración. En esta medida, los conceptos son una re-presentación de la capa más útil de las cosas; pero el objetivo de Bergson es hacer de los conceptos algo más, a saber, “representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas huidizas de la intuición” (*IM*, p. 190). Como ya sabemos, su propuesta no es propiamente conceptual ya que no está orientada por una creación de conceptos, sino por el recurso a ciertas imágenes argumentativas que son capaces de expresar la movilidad de las imágenes ontológicas.

Bergson identifica a la materia como conjunto de imágenes debido a su vínculo con la percepción, o perceptibilidad general compartida. Las imágenes argumentativas, en cambio, conllevan el nombre de «imagen» por ser un referente y recurso visual para el

---

<sup>23</sup> Identificar a las representaciones como algo “inferior” a la realidad de las imágenes nos puede acercar a las afirmaciones del platonismo acerca de las representaciones poéticas. Si bien, tanto la filosofía de Bergson como la de Platón afirman que la realidad del mundo es siempre superior que su representación, para cada filósofo este “estatus” se establece por distintas razones. Para el filósofo griego, el arte o, específicamente, la poesía yerra en su representación del mundo porque su mimesis o imitación del mismo no se orientaba por, como dice Deleuze (2005), un “principio de finalidad” que, en últimas, debía ser la Idea del Bien (p. 57). En cambio, para el filósofo francés, la disminución que ocurre de la presencia a la representación no atiende a causas finales, sino a una supresión de la realidad que conlleva la materia, es decir, la duración. La preocupación de Bergson no es de orden trascendente como lo es para Platón, su interés está en poner el acento sobre un método que reconozca en la continuidad del mundo la relación y diferencia habidas entre los distintos ritmos de duración existentes en el universo.

pensamiento que es, al mismo tiempo, práctico para mi cuerpo. Este recurso lingüístico es, dentro del plano de la materia, el lado útil de las imágenes seleccionado por el cuerpo gracias a la perceptibilidad donde ambas coinciden. Comprendidas desde este punto de vista podemos afirmar que “no puede haber, entonces, una diferencia absoluta de naturaleza entre las cosas «tales como ellas son» y nuestra percepción: podemos llamar «imágenes» no solamente a los contenidos de nuestra percepción, sino también a las cosas mismas” (Worms, 2004, p. 127). Sin embargo, los matices que separan a cada tipo de imagen sobrepasan las consideraciones de este vínculo con la percepción.

La percepción nos permite relacionar de manera estrecha a todas las imágenes del universo, incluido el recurso lingüístico del método. Existe una simple diferencia de grado entre la existencia de la materia y su percepción consciente debido a que esta última termina siendo un fenómeno objetivo resultante del contacto entre la materia y el cuerpo; pero esta misma separación instaaura entre la ontología y su expresión una distancia mucho más grande que separa lo imaginario de lo real y lo subjetivo de lo objetivo (Worms, 1997, p. 57). El movimiento de la materia o de todo el universo sigue, como sabemos, el curso de las leyes naturales, haciendo que su propia realidad sea independiente de nuestra acción, cuya existencia necesita a todo momento de la acción dada en el conjunto de imágenes ontológicas. Vemos, por lo tanto, dos flujos de acción: el del mundo independiente a mí y el de mi propio cuerpo en su dependencia con las cosas; el primero es la tendencia misma de la duración y el segundo es el resultado de la relación surgida entre esa misma tendencia y mi propio ritmo de duración. Estamos de acuerdo con Deleuze (2005) cuando afirma que “entre dos cosas, entre dos productos, no hay ni puede haber más que diferencias de grado, de proporción. Lo que difiere por naturaleza no es nunca una cosa, sino una tendencia” (p. 36). Si defendemos el curso de acción de las imágenes ontológicas como la tendencia de la duración, y a las imágenes argumentativas como el medio de su aprehensión, entonces, erigimos entre ambas una diferencia de naturaleza y no solo de grado.

Pero, así como podemos percibir una diferencia de naturaleza entre la acción de la materia y el acto de nuestra inteligencia por el cual componemos las imágenes

argumentativas, también podemos ver las características que comparten ambos cursos en los límites de sus distinciones. Nuestro propósito está en ver las similitudes entre los dos tipos de imágenes para afirmar al método bergsoniano como medio de expresión de la duración y, a partir de ahí, aclarar la relación de continuidad y simpatía entre la tendencia de la materia y el recurso argumentativo.

En la filosofía de Bergson hay un vínculo de continuidad ininterrumpida explorado en *MM*: la relación entre el espíritu y la materia. A partir de los distintos niveles de conciencia, el dualismo afirmado en esta obra se concilia como una afinidad entre analogías de ambas partes, donde el acto de la memoria entrelaza sus distintas características. Lo externo nos afecta, al mismo tiempo que nuestra acción influye en todo lo que nos rodea y entre ambos cursos de duración ocurre una continuidad que atraviesa nuestras sensaciones, recuerdos, conmociones musculares y toda la síntesis de la conciencia. En esta medida, el flujo entre ambos cursos de duración es posible porque cada uno se define gracias a su respectiva corriente de acción que *tiende* al ritmo de su propia movilidad o de otro ritmo; así, por ejemplo, con *MM* entendimos que el cuerpo tiende al espíritu y este al mundo, pero también que la acción de la materia tiende a los actos de la imagen privilegiada identificada como mi propio cuerpo.

Así, pues, las tendencias se dan gracias a los cursos de acción tanto de nuestra interioridad como de la materia externa. Entre estos movimientos, el espíritu capta la continuidad de su duración por medio de una intuición a la cual solo puede retornar “cuando ha tomado conciencia de sí misma como método” y cuando ha sobrepasado el mero goce de la experiencia inmediata (Deleuze, 2005, p. 32). Nos preguntamos, entonces, si la intuición en cuanto método conlleva un curso de acción que es en sí mismo una tendencia como los demás ritmos de duración o si, por el contrario, el hecho de que las imágenes argumentativas sean un producto del intelecto y de la imaginación, impide la afirmación de su continuidad con las imágenes ontológicas.

Para resolver dicha cuestión, recordemos una de las afirmaciones más contundentes dentro de la *IM*:

ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, podrán, *a través de la*

*convergencia de su acción*, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar (*IM*, p. 187. La cursiva es nuestra).

Por sí sola la imagen no le permitirá al pensamiento y tampoco al espíritu ir a la experiencia inmediata de su duración, pero hacer uso de muchas imágenes sucesivas entre sí le permitirá acercarse lo suficiente como para captarla desde diversos puntos de vista. Más importante que la imagen por sí sola es el conjunto de imágenes que *convergen* para llevarnos hacia la duración, pues es en esa misma multiplicidad donde podemos captar la sobrevivencia de la movilidad que le da vida al universo. En la confluencia de su acción sobre nuestra conciencia, este recurso lingüístico nos conduce al punto concreto de la realidad “en el que hay cierta intuición a captar” o, en otras palabras, “una intención interna” a comprender (Lapoujade, 2018, p. 41). Las imágenes argumentativas nos dirigen, por lo tanto, a percibir una tendencia de duración y *su* acción nos permite afirmarlas como algo más que un mero producto inmóvil del intelecto.

Identificar a estas imágenes como una coincidencia entre “producto” y “tendencia” nos conlleva, ahora, a otra pregunta: si el método se da gracias al trabajo de nuestra conciencia reflexiva, ¿de dónde proviene el curso de acción que caracteriza a este tipo de imagen como una “intención interna” de duración? Varias respuestas pueden contestar este interrogante: podemos afirmar que en la imagen argumentativa hay una supervivencia de la relación entre nuestro ritmo de duración y el de la exterioridad; que, al igual que esta imagen, su movilidad es producto de la inteligencia; que su propia acción genera un movimiento innovador de duración para el pensamiento, entre otras. Nuestra propuesta se concentra en el esfuerzo de la conciencia por captar la acción de estas imágenes en cuanto que expresión de la intuición y, a partir de él, en el reconocimiento de la tendencia existente en los hechos de la realidad. Negamos, con esto, la posibilidad de una *novedad* de movimiento en las imágenes argumentativas o de una movilidad producida por el intelecto.

Uno de los autores que más trabajó el problema del método bergsoniano fue Deleuze. En su texto “La concepción de la diferencia en Bergson” el comentarista trabaja las

características fundamentales que componen los dos tipos de diferencia establecidos por Bergson: la diferencia de naturaleza y la diferencia de grado, y a partir de ellos, elabora en medio distintas categorías. Hasta el momento, hemos seguido algunas de sus afirmaciones con respecto a las nociones de tendencia y simpatía, pero en el distanciamiento de otras aseveraciones de su lectura pudimos delimitar nuestras consideraciones sobre el método.

Para Deleuze, la particularidad del método bergsoniano consiste en dividir “lo mixto en dos tendencias que difieren por naturaleza” (Deleuze, 2005, p. 36-37). Por ejemplo, el mixto que define el dualismo se divide entre la tendencia del cuerpo y del espíritu o entre la tendencia de la materia y de la duración. Pero no siempre es necesario asegurar una diferencia real de naturaleza entre dos tendencias, sino tan solo afirmar una de estas tendencias como la “diferencia misma de la cosa” (Deleuze, 2005, p. 37). Según este punto de vista, una tendencia estaría contenida en otra de “mayor” realidad, donde aquella reconoce en esta última su propia duración; esto, en los términos que hemos trabajado, significaría ver el curso de acción de la imagen argumentativa *en* la tendencia de las imágenes ontológicas. Nosotros, en cambio, creemos que la tendencia del método se diferencia por naturaleza del ritmo de duración en la materia y que, entre ambos, existe una continuidad o simpatía de realidad garantizada por el esfuerzo intelectual. Buscamos, pues, reafirmar con esta continuidad la metafísica bergsoniana que solo puede ser posible “por un esfuerzo para remontar la pendiente natural del trabajo del pensamiento, [y] para situarse inmediatamente, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia” (*IM*, p. 206).

Se debe tener claro que la continuidad es una alusión a cierta direccionalidad que va de un punto a otro en la búsqueda de un propósito. En *MM*, Bergson afirmó una continuidad entre el cuerpo y el espíritu al proponer un rumbo que va del primero hacia el segundo. De esta manera, para comprender el curso en perpetuo movimiento o la duración misma, vimos cómo se llevó a cabo un esfuerzo para desprendernos del espacio divisible donde ocurre nuestra experiencia diaria y, así, poder ir de la materia inmóvil al acto indiviso de nuestra propia movilidad. Sin embargo, no podemos olvidar que esta

dirección solo es posible por la continuidad ya dada entre nuestro yo interno y nuestro yo superficial. Para el autor, todas nuestras acciones surgen del nivel más profundo del yo y, tras pasar por varios niveles de conciencia, se exteriorizan para manifestarse en la capa más superficial de nuestra personalidad. Esto quiere decir que la continuidad dada del cuerpo al espíritu se da, primordialmente, por el esfuerzo intelectual que intenta recobrar la experiencia de la intuición de la duración. En este sentido es que podemos decir que la relación entre la imagen ontológica y la imagen argumentativa que queremos afirmar es, en efecto, análoga a la continuidad detallada en *MM*, solo que nuestro enfoque se concentra en el método filosófico junto a su recurso lingüístico por el cual se expresa la metafísica bergsoniana. Así, pues, la imagen argumentativa va a ser considerada como la expresión de un método que se caracteriza gracias al esfuerzo espiritual e intelectual, por medio del cual buscamos recobrar la experiencia intuitiva de la duración. La imagen como expresión nos permite afirmar el trabajo del pensamiento *integrado* en la vida continua de nuestro espíritu, que comienza en la experiencia del cuerpo como imagen y “finaliza” en un recurso constante a ciertas imágenes que procuran mantenernos en el carácter concreto y móvil del universo.

## **2. Encuentro entre imágenes**

Como mencionamos al comienzo de este capítulo, hay cuatro términos que van a ser centrales para afirmar la relación continua entre la imagen argumentativa y la imagen ontológica: la extensión, la tensión, la atención y, finalmente, la simpatía. Cada uno de estos términos se puede comprender si, anteriormente, hemos entendido con detalle los principales conceptos que componen la filosofía de Bergson y que hemos detallado, a saber, duración, materia, espíritu, memoria y metafísica. En la relación de continuidad que comparte la imagen ontológica con la imagen argumentativa está contenido el sentido de esas cuatro nociones y es precisamente por ellas que buscamos afirmar el primer tipo de imagen, como “el presupuesto indispensable de toda operación discursiva, y el referente último e irreductible de todo acto lingüístico relacionado con la materia” (Cornibert, 2012, p. 45). Consideramos esos cuatro términos porque Bergson mismo

logra afirmar la continuidad entre espíritu y materia a partir de los tres primeros; nosotros, entonces, buscamos conglomerar con la simpatía una relación que abarque, como ya dijimos, la expresión espiritual e intelectual que caracteriza a la imagen argumentativa.

## **2.1. La continuidad en tres momentos**

Esta relación que proponemos entre los dos tipos de imágenes bergsonianas y que hemos decidido fragmentar en tres momentos puede ser problemática para el tipo de método defendido por Bergson. Sabemos que al hablar de *momentos* estamos haciendo alusión a partes de un todo, a puntos de una línea que el intelecto señala para servirse de esa misma línea en su utilidad y, además, que esta operación es propia del análisis antes que de la intuición. Se nos alegraría, entonces, que el esfuerzo que hacemos por comprender la relación entre la imagen ontológica y la imagen argumentativa procura conocer estos dos tipos de imagen desde los elementos externos que comparten entre sí y no desde su propia interioridad; pero lo que deseamos es *simpatizar* con esta continuidad y no reconstruirla desde lo que ella no es. Como aclaramos en el capítulo anterior (p. 59) la simpatía propia de la intuición busca dirigir la duración del sujeto hacia el movimiento del mundo y, en este caso, nuestro esfuerzo de comprensión busca eso mismo: llevar a nuestra inteligencia hacia el punto de vista de la movilidad entre las imágenes que conforman la materia y el método de la intuición. Buscamos, en últimas, lo que Vieillard-Barón (2007) afirma acerca del trabajo filosófico que comprende Bergson: “el filósofo siempre buscará expresar esta realidad simple hacia la cual tienden todos sus esfuerzos” (p. 107).

### **2.1.1. Extensión como cualidad**

El tratamiento de la extensión como rasgo cualitativo de la materia se explora con detenimiento en *MM*. En la *IM*, por el contrario, el uso de esta misma noción asume las características ya detalladas en la primera obra que, en el caso de este ensayo, le

permiten a Bergson hablar con cierta libertad de varios problemas, como llega a ser el de la intuición en cuanto método. Esto nos demanda repasar las consideraciones más importantes de la extensión expuestas en *MM* para ver, más adelante, su relación con las imágenes de la *IM*.

Como expusimos en el primer capítulo, la extensión se afirma en *MM* como el aspecto cualitativo del espacio que entra en relación con nuestro espíritu para dar paso a la continuidad entre este mismo y el mundo. Al ser la cualidad de la materia, esta particularidad de la extensión no significa la idea de espacio que nos es útil y que el autor ha criticado desde su primera obra, ni el sentido de la fórmula cartesiana que concibe a la extensión como el lugar ocupado por un cuerpo en un espacio homogéneo y determinado. Por oposición, Bergson se fundamenta en la heterogeneidad de la movilidad de la materia que no debería reducirse a la medida común entregada por la divisibilidad del espacio (Worms, 1997, p. 196).

Aquel componente heterogéneo lo comparte toda la materia en cuanto conjunto de imágenes y en él se afirma a la extensión como la cualidad que comparte el mundo y el espíritu en su relación de constante devenir. Para seguir esta idea, Bergson elabora un hilo conductor en *MM* entre el espíritu y la materia que comienza y termina con su teoría de la percepción pura. Como ya sabemos, en el primer capítulo de esta obra, dicha teoría se afirma como una mera hipótesis por la cual nuestra inteligencia intenta renunciar a sus conocimientos sobre la materia y sobre el espíritu, con el objetivo de comprender la naturaleza de nuestra percepción y el carácter de nuestras representaciones. En el cuarto capítulo, en cambio, la percepción pura pasa de ser una hipótesis a adquirir realidad, porque uno de los propósitos más importantes de *MM* es afirmar que la percepción en general se origina en los objetos antes que en nosotros y que, por lo tanto, ella hace parte de la materia:

Si las imágenes percibidas son en las cosas, el acto de la percepción lo debe ser también: *nuestra* percepción retorna por analogía a una auto-percepción de la materia, a una suerte de acto inmanente por el que la materia se parece al acto mismo de nuestro espíritu, sin confundirse con él, sin ser absorbido por nosotros o en nosotros (Worms, 1997, p. 198).

Destinada, entonces, a dirigir el curso de nuestro movimiento, la acción del universo nos afecta y se afirma en nosotros como vibraciones que, al mismo tiempo, terminan manifestando el rumbo móvil de las imágenes ontológicas. El cuerpo es, como ya sabemos, centro de indeterminación con respecto a la materia, y como tal se deja “atravesar, en cierto modo, por aquellas acciones exteriores que les son indiferentes; las otras, aisladas, se convertirán en «percepciones» por su mismo aislamiento” (*MM*, pp. 234-235). Para comprender la manera en que las imágenes nos atraviesan y cambian su continuidad necesaria, Bergson recurre a una imagen inspirada en la física de la luz: el cambio de dirección producido por la reflexión y la refracción.

Entre el ritmo constante de las leyes naturales, el cuerpo es un medio particular que afecta ese mismo curso de acción continua en el mundo; si las imágenes “chocan por alguna parte con una cierta espontaneidad de reacción, su acción disminuye otro tanto y esta disminución de su acción es justamente la representación que tenemos de ellas” (*MM*, p. 235). La noción que separa cada reacción de la imagen ontológica o de la luz es, según la cita, la representación figurada de la materia; esta es una de las cualidades de la conciencia que nos permite irrumpir en la continuidad de la materia, pero que, al mismo tiempo, comparte con esta última una extensión por la cual podemos reestablecer ese mismo curso sucesivo de acción. Para afirmar de esta manera nuestras representaciones, debemos ver en la percepción el mismo efecto de la reflexión: así como un rayo cambia de dirección al entrar en contacto con una superficie para regresar a su medio de origen, nuestro cuerpo, afectado por un objeto, vuelve a este para contornearlo con los detalles que percibió. Este mismo retorno es la virtualidad en la que superviven los objetos, cuya acción depende, al reflejarse en la percepción, de nuestra influencia sobre ellos. No se da, por lo tanto, un efecto de refracción, ya que, por más que la acción de las cosas permanezca en nosotros de forma virtual, no podemos contener su acción real, sino solo oscurecer ciertas partes en su reflejo mediante su representación. Nos preguntamos, entonces, ¿cómo superviven estas acciones de la materia en nosotros? Bergson nos ofrece el uso de otra imagen, a saber, el de la fotografía.

Para Bergson, la acción de la materia nos influye dejando de sí misma una imagen o foto destacada en nuestra memoria que, por obra de la conciencia, recortamos y contorneamos de acuerdo con nuestras necesidades. Sin embargo, para el autor hay dos tipos de fotografía: una translúcida y otra limitada. La primera alude a una percepción virtual dada por y en el plano de las imágenes que tiene la posibilidad de afectar a cualquier ser vivo y donde la acción continua de la materia se da “sin resistencia y sin merma alguna” (*MM*, p. 236). La segunda, en cambio, alude a nuestra percepción consciente que, como sabemos, recorta de las cosas los detalles de su interés, oscureciendo, así, las demás partes que conforman este objeto. Esta fotografía se da gracias a una “pantalla negra sobre la cual se destacaría la imagen” (*MM*, p. 237), la cual revela o deforma una refracción de cierta luz, por la cual cree iluminar todos los destellos que percibe. Esto significa que

la relación que va del plano de las imágenes a la percepción tiene la forma del *paso* de lo virtual a lo actual; al actualizarse como percepción consciente, el resto de la acción continúa su camino sin ser seleccionado por la conciencia. (Cifuentes, 2019, p. 387-388)

Hay, por lo tanto, dos tipos de “fotografías” dadas en la percepción: una translúcida donde la continuidad de las acciones en el conjunto de imágenes se da en un flujo constante y sin detención o distinción, y otra diseñada o contorneada por nuestra conciencia reflexiva. Son, por lo visto, dos planos afirmados por Bergson con estas distinciones: uno de la materia y otro del espíritu, o como hemos preferido llamarlo, el plano del curso de acción sucedido entre imágenes, por un lado, y el de la conciencia, por el otro. Pero recordemos que, en medio de esta oposición, hay un acto positivo del espíritu que puede ayudarnos a disipar la barrera entre nosotros y la materia: el discernimiento.

Dicho carácter cualitativo que es, al mismo tiempo, un acto de la inteligencia no se relaciona, necesariamente, con lo espacial y nos demuestra un nuevo sentido del cuerpo que no se limita a lo pragmático; la distinción, separación y, sobre todo, la espera implicada en esta acción abre la posibilidad de una acción cada vez menos necesaria, menos espacial y cada vez más temporal. El discernimiento nos permite alejarnos de

nuestra individualidad para vernos sumergidos, no solo como una imagen más en la materia, sino siendo inmanentes en la continuidad de acción del universo. Gracias a esto, comprenderemos una de las afirmaciones más relevantes para la filosofía bergsoniana:

Partid en efecto de mi cuerpo, como se hace de ordinario; no me haréis comprender jamás cómo impresiones recibidas en la superficie de mi cuerpo y que no interesan más que a este cuerpo, van a constituirse para mí en objetos independientes y formar un mundo exterior. Dadme por el contrario imágenes en general; mi cuerpo terminará necesariamente por dibujarse en medio como una cosa distinta, ya que ellas cambian sin cesar y él permanece invariable. (*MM*. 1959, p. 244)

Visto en medio de todo el conjunto de imágenes, mi cuerpo gana extensión en su relación con la materia. La afección, coincidencia inmediata entre nosotros y las cosas, es la experiencia que reafirma con más contundencia esta inmanencia, pero nosotros buscamos ver esta misma extensión indivisible en el trabajo de nuestra imaginación e inteligencia.

Como sabemos, la afección nos permite comprender cómo el cuerpo logra involucrarse en el conjunto de imágenes de manera inmediata; con la percepción consciente, por el contrario, observamos el efecto opuesto: nuestro cuerpo se distancia de la materia al captar la acción que lo impacta y al esperar su propia respuesta. Intentar comprender una continuidad entre el conjunto de imágenes ontológicas y el trabajo del intelecto significa ver una sucesión entre imagen, afección, percepción, representación, esfuerzo y expresión, y en este punto lo intentamos hacer a partir de la extensión.

De acuerdo con Bergson, la extensión indivisible se afirma gracias a la percepción pura tras haber disipado la antítesis de lo extenso y lo inextenso en una continuidad de acción dada en todo el universo: “Nuestra percepción formaba parte de las cosas y las cosas participaban de la naturaleza de nuestra percepción. La extensión material no es ya, ni puede ser esta extensión múltiple de la que habla el geómetra; semeja mejor la extensión indivisible de nuestra representación” (*MM*, p. 369). La afección nos permite, por su lado, *experimentar* nuestra coincidencia con el mundo, no a partir de la virtualidad, sino por medio de una acción real<sup>24</sup>. Percepción y afección se diferencian

---

<sup>24</sup> Recordemos el famoso ejemplo de Bergson sobre el alfiler que impacta en nuestra piel causándonos dolor. El cuerpo es un organismo privilegiado que, ante este afecto, puede responder mediante una espera

por las características de sus acciones correspondientes, pero ambas nos permiten converger en el plano general de la materia y afirmar nuestra inmanencia en el conjunto de imágenes. Podríamos afirmar, con esto, que tanto la percepción como la afección ven en la extensión la cualidad de la materia por la cual nos relacionamos de manera directa con las cosas; ambas nos conducen a comprender la extensión como cualidad, al mismo tiempo que se diferencian radicalmente entre sí, pues la afección es una coincidencia sin mediación de la conciencia, mientras que la teoría de la percepción pura necesita de nuestro esfuerzo intelectual para afirmarse. Así, esta propuesta nos ayuda a ver en la inteligencia esta misma cualidad extensiva indivisible y a ella misma como una teoría incompleta “desde el punto de vista de nuestra experiencia” (Worms, 2007, p. 19).

Bergson buscó afirmar con la hipótesis de la percepción pura la inmanencia de nuestro cuerpo en el conjunto de imágenes y la idea de la extensión como cualidad de la materia. Este propósito se alcanzó a partir de dos momentos: la reducción fenomenológica de toda teoría del conocimiento y el aparecer del cuerpo como una imagen privilegiada y afirmada gracias a la conciencia. Ambos puntos nos enfrentan a la experiencia básica o más inicial de nuestra existencia y esto, de entrada, implica asumir tanto nuestra presencia en el mundo, como la del conjunto de imágenes, es decir, la posibilidad de una distancia entre nosotros y las cosas. En este sentido, de la percepción pura pasaríamos casi sin distinción a la percepción consciente, donde todas nuestras acciones demandan una espera o una toma de decisión y donde toda imagen es, estrictamente, una representación. Pero no hay como tal un *paso* entre ambas percepciones, sino que, en general, el vínculo con la percepción es la noción por la cual se afirma la inmanencia en el plano de las imágenes y, con ella, una distancia cualitativa entre nosotros y la materia; así, la perceptibilidad tiene lugar si damos paso también a nuestra propia conciencia.

Debemos recordar que, con la percepción pura, Bergson no solo presupone el plano de las imágenes, sino también la presencia de *mi* cuerpo que podemos captar a partir de

---

y no solo a través de un reflejo inmediato de acción. Cuando un alfiler nos pincha, la reacción instantánea da cuenta de una acción real y no de una virtual que, por el contrario, le corresponde a la percepción consciente o conciencia reflexiva.

nuestras representaciones; si, por el contrario, se afirmara el conjunto de la materia en una independencia radical de nuestra conciencia, su acción constante sería indiferente a cualquier cambio u obstáculo en el fluir de su continuidad. Para la conciencia, la realidad de la materia solo se puede afirmar si aseveramos la virtualidad de nuestra percepción en las cosas o, en otras palabras, si afirmamos nuestras representaciones de los objetos *existiendo en* el curso de acción de las imágenes.

Nuestra inmanencia en la materia, dada a partir de la virtualidad de nuestras representaciones, es lo que determina para Bergson toda nuestra manera de relacionarnos con el mundo y lo que deja entrever la percepción pura. Es una inmanencia diferenciada por mi cuerpo, pues en el plano general de las imágenes, “mi cuerpo terminará necesariamente por dibujarse en medio de ellas como una cosa distinta, ya que ellas cambian sin cesar y él permanece invariable” (*MM*, p. 244). Así, pues, la distancia que mencionamos arriba entre mi cuerpo y la materia es, como afirma Worms (2004), el principio puro e implícito en la deformación del universo, que está ubicado en la espacialización del mundo en cuanto condición primitiva de nuestra acción (p. 133).

No obstante, Bergson afirma de manera constante en el cuarto capítulo de *MM* la posibilidad de una extensión indivisible o de un flujo constante entre el curso de acción de la materia y nuestro ritmo de duración. ¿Debemos captar esta extensión a partir de nuestra conciencia reflexiva o debemos percibirla como un flujo o continuidad sin mediación de la distancia y del espacio? Ninguna de estas dos opciones, aislada la una de la otra, nos permitirá captar esa misma extensión, sino que, en el esfuerzo de nuestra conciencia y nuestra inteligencia, debemos procurar volver a la experiencia de una intuición por la cual vivimos esa misma continuidad indivisible. Este esfuerzo, conciliado con el acto indivisible de nuestra percepción y representación por el cual afirmamos una inmanencia radical en la materia, nos llevaría a reestablecer la intuición a su pureza primera y a volver a tomar contacto con lo real (*MM*, p. 372). Hemos logrado ver, gracias al análisis de la percepción pura, la manera de acceder a una extensión indivisible a partir de la espacialización que lleva a cabo nuestra conciencia reflexiva; sin embargo, el esfuerzo propuesto por Bergson es un acto que sobrepasa este mismo

trabajo. Al aceptar que la barrera interpuesta entre nosotros y el mundo puede dilucidarse gracias a la indivisibilidad de nuestras representaciones; la conciencia afirma la inmanencia de nuestro cuerpo como imagen en el conjunto de la materia y, a la vez, puede discernir entre el curso de acción continúa y necesaria de las cosas y su propia acción. En este discernimiento debemos procurar ver en la idea de extensión una cualidad separada del espacio y ver a este último solamente como un esquema donde nuestro intelecto divide la materia de acuerdo con sus hábitos y necesidades biológicas. Solo así podremos llegar a ver que nuestro conocimiento de las cosas no es ya “relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino solamente a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que retiene de nuestras funciones corporales y de nuestras necesidades inferiores. La relatividad del conocimiento no sería pues definitiva” (*MM*, p. 372).

Solo el esfuerzo intelectual, donde ya hemos afirmado nuestra propia inmanencia, donde hemos separado la extensión de la materia y donde afirmamos la relatividad del conocimiento en nuestros hábitos de división, nos podrá reintegrar en la intuición de la duración; solo un método que logre integrar estas características nos permitirá recobrar la movilidad que hemos recortado en nuestra cotidianidad. Por este mismo esfuerzo y método queremos ver una continuidad entre la imagen ontológica y la imagen argumentativa. Al igual que entre la materia y mi cuerpo, la extensión nos permitió afirmar una relación estrecha entre dos cursos de acción, nosotros creemos que, ahora, con los dos tipos de imágenes, podemos concluir ese mismo vínculo. Cada tipo de imagen se ve involucrado en una de las dos acciones mencionadas: la imagen ontológica en el curso de la materia y la argumentativa en el de la conciencia; sin embargo, ambas imágenes difieren del dualismo diluido por la percepción pura porque, en este caso, no solo hablamos de dos tendencias que difieren por naturaleza, sino, por un lado, de la tendencia que caracteriza la movilidad de la materia y, por el otro, de la imagen producida a causa de nuestra acción. En este caso, la extensión nos permite discernir entre la movilidad pura de la materia y el trabajo de nuestro intelecto, por el cual

generamos un tipo de imagen que, de la mano con el esfuerzo de la intuición como método, nos permitirá retornar a lo inmediato para recobrar la duración.

Así como la extensión nos permitió ver la diferencia entre lo extenso y lo inextenso en la materia a partir de nuestras representaciones, en el caso del método creemos que esta misma cualidad puede vislumbrar la diferencia entre una imagen real y otra producida para afirmar en los conceptos (que Bergson mismo equipara con las representaciones) la relatividad del análisis y, en otro recurso como lo es el uso de las imágenes argumentativas, el alcance de la intuición. Solo entre movibilidades podemos dar cuenta de una continuidad, pero para llegar hasta ella fue necesario ver el trabajo de una inteligencia que utiliza tanto el método analítico como el método intuitivo de Bergson, pues gracias al primero, al igual que en el caso de la percepción pura, pudimos esclarecer una cualidad de la materia que le es útil al conocimiento y que encamina a este último hacia el esfuerzo de intuición con el cual recobra su contacto con lo real.

### **2.1.2. Tensión y atención: el llamado a la expresión**

En la “Introducción a la metafísica”, Bergson detalla la movilidad pura a partir de una imagen central para este ensayo: imaginemos

un elástico infinitamente pequeño, contraído, tanto como fuera posible, en un punto matemático. Estirémoslo progresivamente de manera de hacer salir del punto una línea que irá agrandándose siempre. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto que línea, sino sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, más allá de su duración, es indivisible en tanto se supone que se realiza sin detención; que, si uno intercala allí una parada, se hacen dos acciones en lugar de una y que cada una de esas acciones será entonces aquello indivisible de lo que hablamos; que no es la propia acción moviente la que es alguna vez divisible, sino la línea inmóvil que ella posa debajo suyo como un trazo en el espacio. (*IM*, p. 186)

Dar cuenta del movimiento mismo significa hablar de la acción o acciones generadas por nuestro cuerpo y “trazadas” en el espacio. Esta misma afirmación se detalló en el conjunto de imágenes gracias a la teoría de la percepción pura, solo que a partir del reconocimiento de nuestro cuerpo como una imagen más que recibe y genera acción a partir de una espera donde se forman sus representaciones, las cuales nos permitieron aseverar una extensión indivisible entre nosotros y el mundo. Una vez visto este carácter

inmanente del cuerpo en el conjunto de imágenes podemos observar los actos en su particularidad, como es el caso del elástico estirado progresivamente.

Gracias al capítulo cuarto de *MM* notamos que, una vez integrado el cuerpo como imagen en la percepción pura, es imposible no abarcar la memoria en su acción; pero, esta visión no implicaba los detalles concretos de la relación entre nuestros recuerdos y nuestros actos presentes: “la acción de la memoria se extiende todavía mucho más lejos y más profundamente de lo que deja adivinar este examen superficial” (*MM*, p. 261) del cuerpo en el conjunto imágenes. Si sobrepasamos el carácter material o espacial del cuerpo nos enfrentamos, necesariamente, con la temporalidad de su acción que, para esta filosofía, no puede ser dada por algo que no sea la memoria misma. El propósito de Bergson con la integración de nuestros recuerdos es esclarecer la relación entre cuerpo y espíritu y, por extensión, entre nosotros y todo el plano de la materia, precisamente, porque a partir de ella podemos recorrer los distintos niveles de conciencia involucrados en nuestra acción.

Atravesar estos niveles significa un ir y venir o un dinamismo entre el contacto más externo del cuerpo con el mundo y la profundidad de nuestra personalidad, es decir, entre la afección y los sentimientos. Entre ambos “extremos” se genera un flujo hacia adentro y hacia afuera que caracteriza nuestros movimientos, y ambas corrientes dan cuenta del aporte o tendencia subjetiva garantizada por nuestro cuerpo: la memoria. Pero no toda la serie de nuestros recuerdos puede manifestarse en cada uno de los actos que realizamos a cada instante, sino que el pasado se contrae en el punto concreto donde mi cuerpo responde a un impacto preciso recibido de la materia. Esto quiere decir que, ante cada afección y respuesta de nuestro organismo, solo un conjunto de recuerdos específicos responde al llamado del presente. Entre más se prolongue la acción actual, mayor será el número de recuerdos involucrados en la acción; de esta manera, si no nos detenemos en la progresión que implica un estiramiento como el del elástico mencionado arriba, incrementará la serie de imágenes guardadas en la memoria y presentes en esta acción indivisible.

No obstante, en el ejemplo que hemos traído de la *IM*, Bergson menciona un término crucial para dar cuenta del movimiento implicado en la acción: la *atención*. En esta filosofía, la noción de atención o, concretamente, de *atención a la vida* se trabaja, primordialmente, en *MM* para ver el vínculo específico entre el mundo y la conciencia reflexiva. Considerada como una actitud tanto del cuerpo como del espíritu, la atención “se desenvuelve entre el plano más profundo a donde tienden a ir los recuerdos, el plano del recuerdo puro, y el plano de la acción donde se da la percepción” (Cifuentes, 2019, p. 426-427); ella es un acto que se juega entre el nivel de conciencia más profundo y nuestras operaciones corporales. Consideremos este juego como la prolongación del elástico: si lo estiramos progresivamente se hace “salir del punto una línea que irá agrandándose siempre” y, como tal, se vislumbra una relación entre dos extremos que implica una *tensión*, cada vez más o menos estrecha dependiendo de su estiramiento. Este mismo acto de tensión está presente no solo en la atención, sino en la memoria que contrae el pasado en el punto presente donde cuerpo y mundo interactúan.

Así, pues, atención y tensión son dos nociones centrales con las cuales Bergson estableció el vínculo entre el espíritu y la materia que, ahora, nos van a ayudar a afirmar la relación de continuidad entre la imagen ontológica y la imagen argumentativa. Gracias a estos dos actos podremos establecer esta relación introduciendo con claridad el papel de la memoria y de la conciencia reflexiva, lo cual quiere decir que, así como nos servimos de la extensión para dar cuenta del curso o tendencia de acción del conjunto de las imágenes ontológicas, con la atención y la tensión veremos la tendencia de nuestra conciencia por esforzarse en crear imágenes argumentativas.

En el contacto con los objetos en el mundo, nuestro cuerpo se relaciona con ellos mediante la afección o intuición inicial, por la cual coinciden sin mediación ambas partes. Este encuentro genera, como ya sabemos, una espera de nuestra acción que es diseñada por el paso del yo a través de múltiples niveles de conciencia o, dicho en otras palabras, de múltiples niveles de memoria. Así, la afección es un impulso para dirigirnos hacia un conjunto de recuerdos análogos a la percepción presente y para dar cuenta “que el fondo de intuición inicial real, y por así decir instantáneo, sobre el cual se abre nuestra

percepción del mundo exterior es poca cosa en comparación con todo lo que nuestra memoria le añade” (*MM*, pp. 261-262). Desde el contacto inmediato entre mi cuerpo y su exterioridad hay un llamado a la memoria, y la cualidad de la respuesta que el primero da al segundo dependerá de la cantidad de recuerdos involucrados en ella. Hay una correspondencia necesaria entre el cuerpo y el espíritu gracias al acto de tensión generado por la memoria. Incluso en nuestras respuestas más inmediatas a las demandas de nuestro entorno se expresan ciertos recuerdos que han sobrevivido en el cuerpo como contracciones musculares, como es el caso del alfiler que impacta en la piel generando dolor. No obstante, nuestro interés está más orientado por la espera de la indeterminación causada por la atención a la vida, que por los actos corporales donde disminuye la tensión en ciertos niveles de la memoria; queremos el rumbo que implica “una vuelta atrás del espíritu que renuncia a perseguir el efecto útil de la percepción presente” (*MM*, p. 296) o, como se denominó antes, el rumbo de la reflexión.

La atención a la vida se relaciona más con el plano más bajo de nuestra conciencia donde se conservan los recuerdos puros, que con el nivel más superficial donde se ubican los fenómenos sensorio-motores, aunque de todas formas necesite de estos últimos para exteriorizarse. El grado de tensión que implica la atención es mayor al de otros actos porque en él se involucra un mayor número de recuerdos-imágenes que en los niveles más altos de conciencia, pero cada uno de estos recuerdos dependerá, en cierta medida, del azar, pues, dependiendo de la acción y percepción presentes, se evocarán imágenes muy específicas del pasado y reconoceremos que la conciencia que tenemos del pasado es solo uno de los tantos aspectos de la memoria. Esta atención a la vida implica, entonces, una elección de recuerdos-imágenes, por un lado, y un azar en su misma escogencia, por el otro. El primero de estos dos factores se da gracias a nuestra conciencia reflexiva y a la escogencia de nuestra voluntad.

En un ensayo escrito en 1902 y reeditado en 1919 para la recopilación de *La energía espiritual*, titulado “El esfuerzo intelectual”, Bergson trabaja “el tema de la atención bajo el fenómeno de la evocación voluntaria” (Cifuentes, 2015, p. 291). El propósito del autor en este artículo es observar de dónde provienen las representaciones y cómo se da

el proceso en el que nuestra conciencia escoge recuerdos del pasado para contraerlos en una acción del presente. Este punto de contracción es caracterizado como una representación concreta de donde se desciende “a planos cada vez menos elevados, cada vez más vecinos de la sensación” (*EI* p. 888) evocada por una afección. La sola representación adquiere un nombre particular: ella es un «esquema dinámico» cuyo propósito está en dirigir las imágenes seleccionadas a voluntad por la conciencia, al mismo tiempo que “implica una penetración recíproca” entre todas ellas (*EI*, p. 890). Este esquema es, en pocas palabras, una *dirección de esfuerzo* intelectual para nuestros recuerdos más profundos; es un *movimiento* originado en nuestra interioridad y destinado a exteriorizarse.

El esfuerzo dirigido por dicho esquema es un trabajo de nuestra memoria por recordar ciertas representaciones que terminarán evocándose en imágenes concretas, destinadas a contornear la acción del cuerpo. Este tipo de movimiento está, a diferencia de nuestros actos más inmediatos, orientado más por el conocimiento que por la acción, debido a su interés en comprender el escenario concreto que demanda su respuesta<sup>25</sup>; así, al intentar, por ejemplo, reconstruir un rompecabezas con piezas mezcladas al azar de una imagen que desconozco, primero me represento, como afirma la *IM*, “una significación plausible: me doy por tanto una intuición, y es desde la intuición que intento descender a los símbolos elementales que reconstituirán su expresión” (*IM*, p. 193-194). Al igual que en el *EI*, la *IM* afirma como guía de los recuerdos a la intuición, solo que, en el primero, este tipo de conocimiento es solo identificado como el papel de la percepción inmediata: “Un primer contacto con la imagen imprime al pensamiento abstracto su dirección. Esta se desarrolla en seguida en imágenes representadas que toman contacto a su vez con las imágenes percibidas, siguen su senda y se esfuerzan por recubrirlas” (*EI*, p. 896).

---

<sup>25</sup> La escena expuesta por Bergson y ejemplo fundamental para este artículo es una serie de partidas de ajedrez respondidas por un solo jugador. Sin observar ni los tableros ni a sus contrincantes, cada una de las respuestas del jugador son, antes que acciones, imágenes evocadas por su memoria: todas las piezas y, en general, todas las partidas reconstruidas por el esquema dinámico de su representación, demandan un esfuerzo intelectual que se orienta más por la comprensión y remembranza de las múltiples partidas a las que se enfrenta, que por la respuesta concreta ante cada jugada. Para entender con detenimiento este problema, ver Cifuentes, 2015: *Esfuerzo intelectual y cuerpo*.

Pero las imágenes de las que habla el *EI* no son las imágenes como recurso metodológico y que hemos denominado como argumentativas. Ellas son solo la evocación del recuerdo, es, en los términos de *MM*, recuerdos-imágenes que, recordemos, son las manifestaciones “coloreadas y vivientes” de los recuerdos puros. La imagen en la que nosotros nos concentramos, en cambio, va más allá en la extensión del esfuerzo intelectual y, por lo tanto, se interesa o está orientada aún más por el conocimiento que por la acción, sin significar que es independiente a esta última. Si expandimos más el esquema dinámico que guía nuestra atención, si estiramos más el elástico donde se juega la tensión entre los recuerdos y la contracción del pasado en el presente, podemos llegar a la elaboración de las imágenes argumentativas y, de esta manera, sobrepasar la mera reconstrucción de “los acontecimientos sucesivos que han provocado la situación actual” (*EI*, p. 890). En este nuevo punto, la tensión que antes se dio entre nuestra interioridad y nuestra exterioridad ganará extensión en múltiples productos de la inteligencia, y estas nuevas imágenes tomarán la batuta en la dirección de la conciencia para encaminarla de vuelta a la fuente de su conocimiento, es decir, a la experiencia de su intuición primera.

Queremos resaltar esta última afirmación: en la filosofía bergsoniana, ningún esfuerzo de la conciencia, por más trabajo que requiera de la inteligencia, puede alejarse lo suficiente del cuerpo o, en general, de la materia como para no depender de ella. Ni las ideas abstractas del pensamiento, los recuerdos puros y, mucho menos, las imágenes del método se pueden desprender de su condición material. En esto mismo consiste nuestra insistencia tanto en el acto de extensión como en el de la tensión entre espíritu y mundo: la primera noción nos permitió afirmar el grado en que todas nuestras representaciones necesitan del cuerpo y del movimiento externo a él, y gracias a la segunda pudimos observar el tipo de relación concreta entre nuestras representaciones y las respuestas de nuestro cuerpo que están orientadas por las representaciones en función del conocimiento.

Ahora bien, si todo fruto elaborado por nuestra inteligencia demanda cierta extensión y tensión con el universo, ¿cuál es la particularidad de las imágenes argumentativas en

esta relación con las imágenes ontológicas? Precisamente, que la tendencia de acción o movimiento dado en la materia puede encontrar su continuidad filosófica y metafísica *solo* en las imágenes ofrecidas por el método de la intuición, pues estas tienen la ventaja de mantenernos en lo concreto gracias a la convergencia de su acción. Pero esta continuidad no se da porque las imágenes argumentativas prolonguen la duración dada en el universo en un nuevo ritmo de duración, sino porque nos permite captar distintas intuiciones sin la pretensión de ser ellas mismas *la* intuición de la duración. Es en este sentido que afirmamos a la imagen argumentativa como *expresión* de las imágenes ontológicas en su extensión indivisible, tensión constante y atención a la vida. No son expresión de la continuidad, sino que, mediante su papel expresivo de los actos nombrados, podemos afirmar una continuidad que se mantiene siempre en apertura con la experiencia y la inteligencia. No obstante, para afirmar este último punto nos hace falta valernos de una idea crucial: la simpatía entre las dos imágenes; a partir de ella podremos ver detallar este tipo de relación particular que afirma, incluso en un resultado del intelecto, la movilidad continua de la duración.

### **2.1.3. Simpatía: el recorrido de un esfuerzo**

Los tres actos que hemos trabajado en este capítulo son expuestos por Bergson en *MM* gracias a su esfuerzo por conciliar al espíritu y la materia en una continuidad de movimiento indivisible. Los tres primeros capítulos de esta obra dan cuenta de la extensión, la tensión y la atención existentes en dicha relación, pero su análisis siempre está subordinado a ámbito o escenario específico: los *hechos* de la realidad. Recordemos la definición de este término: “lo que ordinariamente se llama un *hecho*, no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social” (*MM*, p. 370). Esto quiere decir que el punto de vista adoptado por Bergson en *MM* depende de nuestra “adaptación” de la realidad a los intereses de nuestros hábitos y no tanto de nuestros alcances reflexivos en los niveles más profundos de conciencia. Por tanto, *MM* hace que nuestro equilibrio y relación con el mundo “se apoye por entero en la estructura de

nuestro aparato sensorio-motor, en la medida en que este modifica o contrae la memoria en su interés por la vida externa” (Lapoujade, 2018, p. 62).

Como ya hemos afirmado, nuestro interés se dirige, por extensión a dicho interés, en el trabajo y esfuerzo de la inteligencia con respecto a la intuición de la duración. Este propósito demanda una cierta atención a la vida que está orientada más hacia los recuerdos profundos de nuestra memoria, que a los niveles más altos de conciencia. Lapoujade (2018) afirma que este tipo de tensión entre nosotros y el mundo se puede concebir como una “relativa falta de atención a la vida”, originada por la tendencia que ciertas personas, como los artistas o los filósofos, tienen por una percepción más completa de la realidad (p. 62). Ante esto, ¿cómo puede mantenerse la extensión, tensión y atención en un método propiamente filosófico como el que afirma Bergson? A partir de una intuición entendida como *simpatía* “a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable” (*IM*, p. 183).

En el anterior capítulo nos servimos de este término mencionado en la *IM* y trabajado por Lapoujade en su libro *Potencias del tiempo*, debido a las relaciones que el comentarista trabaja entre esta noción y los ritmos o tendencias de duración. Entendida como un esfuerzo que capta la interioridad y el carácter absoluto de las cosas, la simpatía es posible solo mediante un acto de tensión y contracción de la memoria que la integra en la extensión cualitativa de la tendencia material. Sin embargo, el acto de atención implicado en la intuición como simpatía “estira” dicha tensión hasta el trabajo de nuestra conciencia reflexiva y hace de la coincidencia con los objetos un acto propio del esfuerzo intelectual y no de la inmediatez de acción, como es el caso de la afección.

En este estiramiento podemos dar cuenta de todos los elementos diseñados por la inteligencia: ideas, conceptos, representaciones o, incluso, las imágenes son productos de una conciencia reflexiva que les otorga sentido en su propia abstracción. Cualquier método filosófico implica una serie de abstracciones que se elaboran en la espera o indeterminación de nuestro cuerpo al momento de actuar, pero no todos estos esbozos nos pueden conducir de vuelta a la intuición de la duración. Una metafísica

fundamentada más en la experiencia intuitiva que en el análisis procurará siempre dirigir su interés por una o varias sendas que no encierren su movimiento, sino que lo dirijan a través de distintas movilidades con las cuales se pueda dar cuenta de un acto de tensión y extensión entre el plano psicológico y fisiológico de la vida. Para Bergson, el medio más adecuado para esta tarea son las imágenes que nosotros hemos denominado argumentativas.

La filosofía siempre ha dependido de los conceptos y, debido a los sistemas analíticos, estos se han erigido como fundamento para todo pensamiento que intenta obtener una “percepción más completa de la vida”. Todo concepto, entendido como símbolo, es la representación de una percepción que divide y separa la materia en su intento por comprender, a partir de invariabilidades, el movimiento del mundo. Pero nosotros ya sabemos que esta pretensión es un absurdo, ya que, para comprender la acción móvil dada entre las cosas, no podemos partir de fijaciones abstractas, pues solo el movimiento es anterior a la inmovilidad. Si, por ejemplo, se considera un móvil desplazándose en el espacio y sus posibles detenciones, debemos tener en cuenta que, entre las posiciones y el movimiento como tal, hay una diferencia de naturaleza por la cual podemos comprender que las primeras son solo *partes* de un todo que *reconstruyen* de manera artificial la variabilidad en las cosas. Esto mismo sucede con los conceptos: “lo que los puntos inmóviles son al movimiento de un móvil, los conceptos de cualidades diversas lo son al cambio cualitativo de un objeto” (*IM*, p. 205).

Ahora bien, Bergson no se refiere con este problema a que nos desprendamos de los conceptos o que su método prescindiera de ellos, sino a realizar un esfuerzo para ver en lo conceptual un simple medio y no el fundamento de nuestra relación con el mundo. Para el autor, el único principio del conocimiento absoluto puede ser la intuición y, nuestra percepción de la vida debe estar destinada a retomar, cuantas veces sea necesario, el curso de acción móvil y variable que ella nos propone. Esto demanda, entonces, un medio de atención que sea correspondiente a esa misma movilidad o que, por lo menos, nos permita dar cuenta de él:

La imagen [argumentativa] tiene al menos la ventaja de que nos mantiene en lo concreto. Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas

imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar. (*IM*, p. 187).

A diferencia de los conceptos, este tipo de imágenes es fiel a la cualidad de acción existente en el conjunto de imágenes ontológicas, pues al ser, necesariamente, una sucesión, le permiten a la conciencia recorrer ya no partes de un todo, sino «*expresiones parciales*» (*IM*, p. 193) de la acción que compone esas mismas imágenes, es decir, de la tendencia de nuestra propia inteligencia. Es precisamente por esta característica, por ser expresiones, que decidimos llamar a las imágenes del método argumentativas, ya que su papel primordial es *comunicar* tanto el pensamiento, como la relación habida entre la materia y el trabajo de la conciencia, donde confluyen el acto de extensión, de tensión y de atención a la vida. Las imágenes son argumentativas porque expresan la continuidad entre nosotros y las cosas, al mismo tiempo que simpatizan con este vínculo.

Pero, ¿cómo es posible la continuidad entre ambos tipos de imágenes si, en medio de las dos, hemos afirmado una diferencia de naturaleza? De acuerdo con Lapoujade y su comentario a la filosofía de Bergson, el método de la intuición es análogo al movimiento de la vida y, entre nuestras acciones conscientes y la tendencia de la materia existe una intención intelectual por imitar la duración del universo (2018, pp. 48-51). Es verdad que en *MM* hay un esfuerzo por ver en lo material la huella de nuestro espíritu, al igual que reconocer en nosotros la cualidad de la materia, pero una cosa es afirmar las similitudes entre el curso de acción del conjunto de imágenes ontológicas (del cual hacemos parte) y la tendencia de nuestros actos, y otra cosa es ver en el trabajo de nuestra conciencia, una intención por imitar la tendencia de duración de la vida.

El principal argumento que hemos adoptado para afirmar la continuidad entre la imagen ontológica y la imagen argumentativa es el hecho de que ambas partes están separadas por una diferencia de naturaleza y no de grado, pues, la primera implica una tendencia de duración y la segunda es solo un producto del curso de acción que lleva a cabo la conciencia. Al considerarlas a partir de esta distinción queremos dar cuenta de los distintos planos en los que cada una se encuentra y el recorrido implicado por su continuidad a través de los niveles de conciencia. Establecer, por el contrario, una

diferencia de grado asumiría percibir las desde un mismo plano, donde sus respectivas características no podrían resaltarse; sería comprenderlas a partir de la idea de espacio que ve las diferencias desde su mera homogeneidad sin cualidad. Cada una de estas dos imágenes comparte las cualidades que hemos mencionado: se relacionan por extensión, comparten entre sí una tensión de atención filosófica y, en la comprensión metódica de una sobre la otra, simpatizan entre sí. Pero esto no quiere decir que una es la imitación de la otra o que el intelecto *refleja* la tendencia de la materia, sino que, en su propio curso de acción o ritmo de duración podemos encontrar una prolongación del movimiento acontecido en el universo.

En esta medida, una relación por continuidad difiere a grandes rasgos de una relación por analogía cuando hablamos en términos metodológicos. Este último tipo de vínculo ve en las cualidades compartidas entre la materia y nosotros no una prolongación en el trabajo de nuestra conciencia reflexiva, sino una estrecha similitud, y así como Bergson propone una correspondencia entre los movimientos de la materia y el acto de la memoria, esta clase de método se centra en reflejar las mismas nociones de extensión y tensión dadas en el conjunto de imágenes y en nosotros. Pero el esfuerzo filosófico o metafísico no consiste en ver el trabajo propio de la inteligencia como el dinamismo dado entre las cosas y el espíritu, sino en retornar a esa misma intuición que nos permitió experimentar la duración continua ocurrida en el universo. La diferencia de naturaleza entre la imagen ontológica y la argumentativa cobra en este punto sentido, pues podemos hablar de la primera en términos de existencia y de la segunda solo mediante un esfuerzo de la inteligencia y la imaginación. Así, pues, mientras que en *MM* se afirma la analogía entre la duración de la conciencia y la duración de los objetos mediante la reducción de la percepción pura y la contracción y expansión de la memoria pura, en la *IM* nuestro esfuerzo por simpatizar con las cosas hace un llamado a las imágenes argumentativas, por las cuales debemos prolongar y mantener un mismo tipo de atención y de tensión con los objetos. Las primeras nos permiten comprender sus movimientos reales como cualidades “vibrando por decirlo así interiormente y midiendo su propia existencia en un número frecuentemente incalculable de momentos” (*MM*, p. 389), y las

segundas imágenes “podrán, a través de la convergencia de su acción, *dirigir* la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar” (*IM*, p. 187).

El método debe ser, entonces, la mejor opción para dirigir nuestra atención hacia las cosas mismas y, de esta manera, poder simpatizar con lo que tienen de únicas en su propia interioridad. En este mismo punto o tensión, donde conocemos el sentido absoluto de la materia, nuestra conciencia reconocerá en la intuición el movimiento de extensión indivisible dado dentro del conjunto de las imágenes y una prolongación del ritmo de duración que rige sus acciones; luego, en un esfuerzo metódico por mantenernos en esta movilidad, podremos identificar en ciertas imágenes elaboradas por la inteligencia, el esfuerzo de prolongar la continuidad de duración entre nosotros y el universo.

## CONCLUSIONES

En las últimas páginas de la “Introducción a la metafísica”, Bergson nos indica la labor exacta que debe seguir con rigor el filósofo: “la filosofía debería ser un esfuerzo por sobrepasar [*dépasser*] la condición humana” (*IM*, p. 217). El recorrido que hemos venido elaborando en nuestra investigación ha procurado seguir este propósito y ver tanto en la experiencia inmediata de la intuición, como en la abstracción del pensamiento un lugar común para el desenvolvimiento de la duración. Pero el esfuerzo al que se refiere la cita y que se consolida en la obra del autor francés como el impulso de la atención a la vida se enfocó en este trabajo sobre las dos nociones de la *imagen* que inspiraron y determinaron nuestra tarea filosófica.

Una mirada retrospectiva nos ha permitido reconocer dos puntos de partida en el armazón de todo nuestro esfuerzo: por un lado, la sensación confusa que avivó la imagen bergsoniana en su relación deleuziana con el cine y, por el otro, el camino esbozado en función del vínculo entre la imagen argumentativa como expresión de la intuición, y la imagen ontológica. El primer momento, es solo el reflejo de nuestro encuentro con Bergson que, en el presente texto, no analizamos; el segundo, en cambio, es el punto de llegada de un trabajo intelectual que necesitó de mucho tiempo para aclarar los conceptos y relaciones encontradas en la primera experiencia. Nuestra investigación nos llevó, entonces, a concluir que hay un vínculo entre la movilidad pura y el esfuerzo intelectual que no solo se afirma por la intuición inmediata, sino también por la conciencia reflexiva en tanto esta última atiende a la vida y procure estar en contacto con su ritmo de duración.

El desarrollo de nuestro interés se alimentó por las concepciones que tiene Bergson acerca de la materia, el espíritu y todos sus posibles intervalos, es decir, la duración, el tiempo, el espacio, la intuición y el análisis. A medida que avanzábamos en cada uno de

estos problemas y los múltiples bosquejos que diseñábamos con sus respectivas características llegamos a la afirmación de la continuidad, y de la mano con el esfuerzo que la esbozó, encontramos diversos inconvenientes que obstaculizaban nuestros pasos. Cualquiera que se aventure en la lectura del *Ensayo, Materia y memoria* o la “Introducción” puede destacar en la filosofía de Bergson la aseveración de un flujo en todo el universo, de una corriente móvil donde vive la totalidad del conjunto de imágenes que, extendida hasta el espíritu, logra abarcar también a nuestra conciencia. Pero quien lea con detenimiento estos textos puede asegurar que este encuentro, en apariencia simple, presenta más complicaciones que esclarecimientos para su comprensión. Nosotros no fuimos la excepción.

La noción de *continuidad* o flujo la asociamos, en un comienzo, con el uso de imágenes que nos proporcionaba el autor: la melodía interpretada por una orquesta, la marcha del péndulo en un reloj, los constantes golpes de un martillo, entre otras, nos garantizaban un conocimiento inicial de dicho término, pero junto a ellas, el intelecto solo percibía confusiones. En un principio, asociamos la continuidad a distintas ideas, el paralelismo y la analogía fueron las principales, pero a medida que progresamos en el curso del trabajo, pudimos descartarlas. Desde sus primeras obras, Bergson excluyó la relación paralela entre el espíritu y la materia, afirmando los diversos ritmos de duración entre el mundo y nuestra interioridad; prescindimos de la analogía gracias a los aciertos destacados desde el *Ensayo* acerca de los conceptos, las representaciones simbólicas y la imposibilidad de recurrir a un instrumento que encierra la cualidad del movimiento. No obstante, antes de ver sus limitaciones, la analogía nos convenció para concluir nuestro proyecto.

Una relación por analogía se destaca por las similitudes que dos o más partes comparten; en nuestro caso, creímos que la imagen ontológica y la imagen argumentativa eran análogas entre sí. A partir de las nociones de extensión y tensión que trabajamos en el último capítulo asociamos el ritmo de la materia con la marcha de su expresión, al suponer que en cada una existían, por separado, esas dos relaciones. Pero al afirmarlas por aparte para luego juntarlas en una mera similitud artificial y producida por

el entendimiento caímos en el error del sentido común y de la idea de espacio que tanto criticaba Bergson. La continuidad es, por lo tanto, algo muy diferente y su complejidad nos demandó una serie de esfuerzos que, para ese momento, no habíamos elaborado. Donde afirmamos dos tipos de extensión y dos de tensión en cada conjunto de imágenes, nos dimos cuenta de que existe, no una sola marcha, pues de esta manera atentábamos contra la tesis de la multiplicidad de ritmos desarrollada en *MM*, sino una constancia en la movilidad de las imágenes ontológicas, que, supuestamente, sobrevivía en la manifestación de diversos esfuerzos intelectuales, o en una expresión que se mantiene siempre en apertura y que se obtiene gracias a las imágenes argumentativas.

Pero nuestros problemas no cesaron ahí, hablar de una sobrevivencia de duraciones en la imagen argumentativa podía significar ver en los distintos ritmos de la materia una estabilidad y no el cambio intrínseco a la continuidad. La solución la encontramos en las particularidades de la imagen argumentativa y en la excepción que la “Introducción a la metafísica” enuncia sobre ellas: “Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de especies diferentes, podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar” (*IM*, p. 187). En la aparente restricción que Bergson le otorga a la expresión de su metafísica observamos que el problema se diluía al priorizar la actividad del pensamiento y a una segunda sucesión de la intuición de la duración donde se abarque al pensamiento y donde la movilidad de nuestra experiencia perdura en la reconstrucción integral de nuestra vida (*MM*, p. 372). Los dos grandes pilares de esta filosofía se vuelven, entonces, evidentes: la intuición y la inteligencia encuentran su plano común o su simpatía en el esfuerzo intelectual y en la imagen.

Así, pues, nuestro intento por dibujar un camino que evidenciara el recorrido del contacto con las obras de Bergson y del trabajo de la inteligencia no solo se consolidó al examinar las imágenes del método, sino también al hacer uso de ellas. Consideramos, al igual que Deleuze (2017), que esta filosofía es “un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía” (p. 9), precisamente porque intenta comprender el mundo siguiendo el ritmo de la realidad que se le impone al pensamiento, pero que

solo la inteligencia puede captar. Por nuestro lado, inspirados en el trabajo bergsoniano, consideramos que, al tratar las imágenes al mismo tiempo que destacamos la importancia de su expresión manifestada en otro tipo de imágenes, podemos dar cuenta de una continuidad dada entre dichas nociones y entre nuestra intuición personal y el esfuerzo de nuestra conciencia.

Con todo esto, volvamos, entonces, a la afirmación de Bergson: “la filosofía debería ser un esfuerzo por sobrepasar la condición humana” y relacionémosla ahora con otra oración, también de la *IM*: “filosofar consiste en invertir la dirección habitual del pensamiento” (*IM*, p. 213). La marcha del pensamiento bergsoniano y, en general, de la metafísica es un ir y venir entre la pureza de nuestra intuición y el esfuerzo intelectual; en ella se alcanza una dirección del conocimiento que ve en los hábitos de la vida su propia relatividad, al mismo tiempo que reconoce en su trabajo la posibilidad de superarlos. Encontrar las herramientas adecuadas para encaminar todo esto o el método más apropiado “presenta, en su aplicación, dificultades considerables” (*MM*, p. 372), porque, reconocer que la filosofía y la expresión de nuestra duración es un juego abierto y sin fin, nos deja a la deriva de un esfuerzo en muchos momentos afable y en muchos otros penoso y doloroso.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

#### Obras de Bergson en Castellano

Bergson, H. (1959). “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”, en *Obras escogidas* (Trad. José Antonio Míguez). Madrid: Aguilar.

\_\_\_\_\_. (1959). “Materia y memoria”, en *Obras escogidas* (Trad. José Antonio Míguez). Madrid: Aguilar.

\_\_\_\_\_. (1959). “El esfuerzo intelectual”, en *Obras escogidas* (Trad. José Antonio Míguez). Madrid: Aguilar.

\_\_\_\_\_. (2013). “Introducción a la metafísica”, en *El pensamiento y lo moviente* (Trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Cactus.

\_\_\_\_\_. (2013). “Introducción (primera parte)”, en *El pensamiento y lo moviente* (Trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Cactus.

\_\_\_\_\_. (2013). “Introducción (segunda parte)”, en *El pensamiento y lo moviente* (Trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Cactus.

\_\_\_\_\_. (2013). “La intuición filosófica”, en *El pensamiento y lo moviente* (Trad. Pablo Ires). Buenos Aires: Cactus.

#### Obras de Bergson en Francés

Bergson, H (2011), *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

- \_\_\_\_\_. (2010). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (2010). *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (2017). *L'énergie spirituelle*. (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (2002). *Correspondances*. (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (1957). *Escrits et paroles*. (Ed. F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (2011). *Sur le pragmatisme de William James*. (Ed. Fr. Worms). Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

## 2. OTRAS FUENTES

### En Francés

- Cornibert, N. (2012). *Image et matière : étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire*. Paris: Editorial Hermann.
- Philonenko, A. (1994). *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Editions du Cerf.
- Riquier, C. (2004). « Y a-t-il une réduction phénoménologique dans *Matière et mémoire* ? », en F. Worms (Ed.), *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie* : pp. 261-285. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- Vieillard-Baron, J-L. (2007). *Bergson, Que sais-je ?* Paris: Presses Universitaires de France (PUF).
- \_\_\_\_\_. (2004). *Bergson. La durée et la nature*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

Worms, F. (1997). *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

\_\_\_\_\_. (2004). *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF).

### **En Inglés**

Lawlor, L. (2003). *The challenge of Bergsonism: phenomenology, ontology, ethics*. New York, EE. UU: Continuum.

Lapoujade, D. (2018). *Powers of time. Versions of Bergson*. Londres, Inglaterra: Univocal.

Mattison, L. (2013). “H.D.’s Intuitional Imagism: Memory, Desire, and the Image in Process”, en Paul, A., Gontarski, S. E., Mattison, L. (Eds.), *Understanding Bergson, Understanding Modernism*: pp. 228-242. New York, EEUU y Londres, Inglaterra: Bloomsbury.

Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the adventure of the virtual*. Londres, Inglaterra: Routledge.

\_\_\_\_\_. (2010). “Intuition and Duration: an Introduction to Bergson’s ‘Introduction to Metaphysics’”, en Michael R. K., *Bergson and phenomenology*: 25-41. Boston, EEUU: Palgrave.

Friedman, M. (1992). *Kant and the exact sciences*. Cambridge, EEUU: Harvard University.

### **En Castellano**

Deleuze, G. (2017). *El bergsonismo*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

\_\_\_\_\_. (2005). “Bergson, 1859-1941”, en Guilles, D., *La isla desierta y otros textos y entrevistas*: pp. 31-44. Valencia, España: Pre-textos.

- \_\_\_\_\_. (2005). “La concepción de la diferencia en Bergson”, en Guilles, D., *La isla desierta y otros textos y entrevistas*: pp. 31-44. Valencia, España: Pre-textos.
- Berkeley, G. (1982). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid, España: Gredos.
- Gunter, P. A. Y. (2011). “Jerarquía temporal en Bergson y Whitehead”, en *Thémata. Revista de Filosofía*: pp. 326-342. No. 44. Recuperado: <http://institucional.us.es/revistas/themata/44/21%20Gunter.pdf>
- Prigogine, I & Stengers, I. (1997). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Trad. Manuel, G. & María Cristina, M. (Trads.). Madrid: Alianza.
- Cifuentes, L. A. (2019). *El cuerpo duradero. Estudio filosófico de los vínculos de Nietzsche y Bergson*. Bogotá: Editorial Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Esfuerzo intelectual y cuerpo*. En *Universitas Philosophica*: 289-304. No. 65. Recuperado: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/15049>

### 3. OTROS TEXTOS CONSULTADOS

- Deleuze, G. (1990). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus
- Morente, M. (1972). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Pedro, R. (Trad.) México: Taurus.
- Capek, M. (1971). *Bergson and modern physics*. Vol. II. Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Moore, F. C. T. (1996). *Bergson. Thinking backwards*. Cambridge: University press.
- Barnard, W. (2011). *Living consciousness. The metaphysical vision of Henri Bergson*. New York: Suny press.
- Worms, F. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*. Paris : ellipses.
- Léon : X. (1902). *Fichte*. Paris : Ancienne libraire Germer Bailliere.

Riquier, C. (2012). *Bergson*. Paris : Les éditions du Cerf.

\_\_\_\_\_. (2009). *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysic*. Paris : Presses  
Universitaires de France (PUF)