

# Espacio y duración: Bergson frente a Kant

Jesús Pardo Martínez

## Resumen

Bergson reconoce a Kant el mérito de haber caracterizado al espacio y al tiempo homogéneos como actos del espíritu distintos de todo contenido sensible. Le reprocha no haber advertido que su función no es especulativa sino práctica. De ahí la posibilidad de la metafísica como conocimiento de la duración, una vez superado el mecanismo espacializante de la inteligencia.

## Abstract

Bergson has granted Kant the credits for having homogeneous space & time distinctively construed as acts of spirit void of all sensible content. He criticizes him for overlooking its practical and not theoretical nature. Hence the possibility of Metaphysics as knowledge of "durée" once the space-building mechanism of the understanding has been superseded.

El descubrimiento de la duración tiene su origen, según el mismo Bergson confiesa<sup>1</sup>, en ciertas dificultades surgidas al intentar profundizar en la idea científica de tiempo. No en la oposición a Kant, quien no ejerció nunca, dice, una atracción especial sobre su espíritu. Solamente en virtud de consideraciones de estricta prudencia universitaria se vio Bergson obligado a tenerlo en cuenta en la redacción final de su Tesis de Doctorado, el *Ensayo Sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*, cuando lo esencial de esta su primera gran obra, esto es, el capítulo segundo sobre la duración y el tercero y último sobre la libertad, estaban totalmente acabados. Ello no fue obstáculo para que una vez puesto a la tarea Bergson se revelara como un pro-

<sup>1</sup> En el tantas veces citado *Journal* de Ch. du Bos. Ver BERGSON, Henri. *Oeuvres. Edition du Centenaire* P. U. F. París, 1984, p. 1541 y siguientes. En lo que sigue los textos de Bergson serán citados por esta edición.

fundo conocedor de la obra de Kant hasta el punto de que, como señala Alexis Philonenko, “*las grandes exposiciones bergsonianas son incomprensibles si no se profundiza en la oposición de Bergson y Kant, la cual autoriza a clasificar al autor de La evolución Creadora como uno de los más grandes postkantianos*”<sup>2</sup>. Ciertamente la oposición mayor, de la que derivan todas las demás, gira en torno a la noción de tiempo, paralelo al espacio según Kant, radicalmente distinto de él según Bergson. De desarrollar esta cuestión nos vamos a ocupar en el presente trabajo tomando como base *Los Datos Inmediatos de la Conciencia*, que es donde está lo esencial de la crítica de Bergson a Kant, aunque sin excluir, cuando así parezca oportuno, la referencia a otros textos bergsonianos que ayuden a una mejor comprensión.

### *Las dos multiplicidades*

Gilles Deleuze<sup>3</sup> llama la atención sobre el peculiar significado que Bergson da al término multiplicidad. Éste suele emplearse ordinariamente como adjetivo. Así, de una cosa podemos decir, según la perspectiva que sobre ella adoptemos, que es una o que es múltiple, donde uno y múltiple son obviamente adjetivos. Pero Bergson emplea la palabra multiplicidad no ya como adjetivo sino como sustantivo. A la oposición de lo uno y lo múltiple, oposición abstracta carente de contenido, contrapondrá la diferencia entre dos multiplicidades; multiplicidad de yuxtaposición, cuantitativa, y multiplicidad de penetración, cualitativa. La primera veremos que tiene como condición de posibilidad el espacio y el tiempo espacializado, la segunda la duración. En la confusión de ambas radica el error acerca del tiempo en que incurre el sentido común cuya expresión filosóficamente más acabada es, según Bergson, la propia obra de Kant.

#### 1. Multiplicidad cuantitativa

Todo número es la unidad sintética de una multiplicidad. Los elementos que la forman han de ser, por un lado, idénticos, y por otro,

<sup>2</sup> PHILONENKO, Alexis. *Bergson. Ou de la Philosophie Comme Science Rigoureuse*. Les Éditions du Cerf. París, 1994, p. 12.

<sup>3</sup> DELEUZE, G. *Le Bergsonisme*. P.U.F., 1968. Cap. II.

distinguibles, para lo cual se precisa que aparezcan unos al lado de otros, es decir, yuxtapuestos. Ahora bien, sólo el espacio, medio homogéneo formado de “partes extra partes”, hace posible la operación. Lo cual nos permite comprender por qué la unidad matemática, en la medida en que tiene en el espacio infinitamente divisible su condición de posibilidad es, contrariamente a lo que Kant supone,<sup>4</sup> también divisible y por tanto provisional. Lo que significa que no hay absoluta unidad numérica en sí: la única unidad es la que la mente desde sí misma (provisionalmente) proporciona. La continuidad, la infinita divisibilidad y la posibilidad de sumar indefinidamente, propiedades todas ellas de la multiplicidad numérica, son posibles sólo gracias al acto espacializante de la inteligencia.<sup>5</sup>

De lo que se desprende que es el espacio, y no el tiempo como pretende Kant, la condición de posibilidad de la síntesis intelectual. Es cierto que en el acto de trazar la línea o cualquiera otra operación elemental procedemos sucesivamente, pero trátase de una sucesión a la que necesariamente subyace una representación espacial de los momentos que se suceden. “*Toda idea clara del número implica una visión en el espacio*”<sup>6</sup>. Se necesita una visión simultánea de la multiplicidad y de la unidad, el poder de dividir y el de captar la totalidad, y es el espacio lo que permite hacer ambas cosas. Hay completa solidaridad entre la inteligencia y la representación del espacio.

### 1.1. Primacía del espacio sobre el tiempo

El espacio es, por tanto, lo primero, y no el tiempo como supone Kant en la concepción del esquema. “*Si definimos el espacio como lo homogéneo parece que, a la inversa, todo medio homogéneo e indefinido será espacio...engañados por la simplicidad aparente de la idea de tiempo, los filósofos (el más importante naturalmente Kant) que han intentado una reducción de estas dos ideas han creído poder*

<sup>4</sup> “Presentando...una concepción de la unidad que ya no sería...la de totalidades unificadas en la intuición, sino de unidades simples sobre las que operaría libremente el poder sintético de la inteligencia” Ibid. p. 31.

<sup>5</sup> Ver el excelente resumen que acerca de este punto da VIEILLARD-BARON, J-L en *Les paradoxes du moi dans L'Essai de Bergson.*, en *Bergson Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*. P.U.F., 1990, p. 62.

<sup>6</sup> BERGSON, H. *Essai sur Les Données Immédiates de la Conscience...* p. 54.

<sup>7</sup> Ibid. p. 66-67.

*construir la representación del espacio con la de duración.*"<sup>7</sup> Bergson pone de manifiesto la falsedad de esta tesis analizando una experiencia común: "cuando con los ojos cerrados deslizamos la mano a lo largo de una superficie, el roce de los dedos... nos procura una serie de sensaciones que presentan un cierto orden en el tiempo"<sup>8</sup>. Se trata en efecto de saber si el concepto de serie nos va a permitir derivar el espacio a partir del tiempo. Ahora bien, la serie es reversible, es decir, puedo avanzar o hacer retroceder mi mano, reproduciéndose entonces las mismas sensaciones, lo que no sería posible sin el espacio que es, por definición, el soporte de la reversibilidad. El espacio sigue siendo el dato fundamental y la serie aparece entonces como un concepto bastardo que toma el momento de la sucesión al tiempo y el de la reversibilidad al espacio.<sup>9</sup>

## 1.2. Teoría y praxis

Bergson considera correcta la descripción kantiana del espacio como una forma aislable de hecho y por tanto aplicable universalmente a todo contenido sensible. "La teoría desarrollada en la *Estética Transcendental* consiste en dotar al espacio de una existencia independiente de su contenido, declarar aislable en derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho y en no ver en el espacio una abstracción como las otras"<sup>10</sup>. Esta doctrina, continúa Bergson, no ha sido seriamente contestada. Después de haber analizado lo que considera esencial en las escuelas psicológicas del momento, llega a la conclusión siguiente: "los autores de estas teorías parecen haber dejado de lado el problema de la naturaleza del espacio para indagar solamente a través de qué procesos nuestras sensaciones pueden llegar a ocupar un lugar en él y a yuxtaponerse, por así decir, las unas a las otras: mas por ello mismo consideran las sensaciones como inextensas y establecen, a la manera de Kant, una distinción ra-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>9</sup> Con la idea de serie enlaza otra no menos importante para la filosofía, la de Kant desde luego y el pensamiento discursivo en general: la idea de orden. Al trazar la línea, A es necesariamente anterior a B, cosa que sería irrepresentable para la inteligencia sin el espacio. "La idea de una serie reversible en la duración, o incluso simplemente de un cierto orden de sucesión en el tiempo, implica la representación del espacio y no podría utilizarse para definirlo." *Ibid.*, p. 69.

<sup>10</sup> Cf. *Essai sur Les Donées Immédiates de la Conscience*, p. 62. Es claro que así tiene que ser: si el espacio es lo que nos permite abstraer no puede ser él mismo el resultado de una abstracción.

*dical entre la materia de la sensación y su forma... la extensión difiere por hipótesis de lo inextenso; suponiendo que la extensión no sea más que una relación entre términos inextensos, todavía hace falta que esta relación sea establecida por un espíritu capaz de asociar así varios términos... este acto sui generis se parece bastante a lo que Kant llamaba una forma a priori de la sensibilidad*".<sup>11</sup>

Bergson reconoce, pues, a Kant el mérito de haber captado la naturaleza propia del espacio como un acto del espíritu por el que se posibilita la percepción y se fundamenta la experiencia. Pero el acuerdo entre ambos filósofos termina aquí. Una y otra vez insiste en la función básicamente utilitaria del acto espacializante: "*tal es la primera y más aparente operación del espíritu que percibe: trazar divisiones en la continuidad de la extensión cediendo simplemente a las necesidades de la vida práctica. Mas para dividir así lo real, debemos persuadirnos en primer lugar de que lo real es arbitrariamente divisible. Consiguientemente debemos extender por debajo de la continuidad de las cualidades sensibles, en las cuales consiste la extensión concreta, una red de mallas indefinidamente reformables e infinitamente decrecientes: este substrato simplemente concebido, este esquema completamente ideal de la divisibilidad arbitraria e indefinida, es el espacio homogéneo*".<sup>12</sup>

Son especialmente significativas las páginas dedicadas en *La Evolución Creadora*<sup>13</sup> a investigar las relaciones entre la inteligencia y la materia. Bergson parte de una idea de la conciencia que le es familiar, la misma que inspira el *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia y Materia y Memoria*<sup>14</sup>: el dinamismo mental oscilaría entre dos polos, uno de máxima tensión o integración; otro de máxima dispersión o relajamiento. En el primero consistiría la pura duración interior, el yo profundo; en el segundo el yo superficial caracterizado por la exterioridad, la separación entre los elementos que lo constituyen. Distinción ésta muy importante, como más adelante se verá, para el problema de la libertad. Exterioridad que nunca llega a ser total, pero basta con que tomemos conciencia de su posibilidad para que empiece a cobrar forma en nosotros la representación del espacio. Representación que acabará de afianzarse al entrar en contacto con la materia, que sin ser totalmente extensa, en el sentido de coincidir plenamente con el espacio homogéneo, cami-

<sup>11</sup> Ibid. p. 64.

<sup>12</sup> BERGSON, H. *Matière et Memoire*, p. 344.

<sup>13</sup> BERGSON, H. *L'Évolution Créatrice*, p. 487.

<sup>14</sup> BERGSON, H. *Matière et Mémoire*, p. 161.

na no obstante en esa dirección. Lo que hace la inteligencia al representárselo es llevar a su término este proceso. “Una vez en posesión de la forma del espacio el espíritu se sirve de ella como una red que se puede hacer y deshacer a voluntad, la cual, lanzada sobre la materia, la divide como las necesidades de nuestra acción lo exigen”.<sup>15</sup> Así es como la inteligencia, con su acto espacializante, nos proporciona un poderoso instrumento de defensa frente a la naturaleza. Alexis Philonenko, llevando al límite esta idea, dice que “el hombre es, gracias al espacio, un estratega y que si los animales no hacen la guerra, la razón de ello es que no poseen el principio espacial. Sin geometría, es bien sabido, no hay estrategia posible”.<sup>16</sup>

Queda establecida, por tanto, para Bergson una distinción clara entre la extensión tal como en sí misma es y su percepción a través del espacio. El animal no está seguramente sometido a esta condición, lo que significa que hay otras formas de adaptación distintas a la que proporciona la inteligencia humana. Un vago indicio de ello puede ser el sentimiento que tenemos de la diferencia entre la derecha y la izquierda.<sup>17</sup> El animal no está sumergido en la pura cantidad homogénea, es decir, en el dominio de la segmentación rigurosa, sino en el de la heterogeneidad cualitativa. A diferencia del animal, el hombre tiene una concepción del espacio vacío y homogéneo, un espacio geométrico sin cualidad. Y precisamente porque pensamos espontáneamente en el espacio nos sentimos inclinados a concebir el tiempo de acuerdo con el mismo modelo, es decir, como un medio también vacío y homogéneo.<sup>18</sup> El paralelismo espacio-tiempo del que nos vamos a ocupar a continuación no es sólo un error de Kant, es el error del sentido común que Kant, con su

<sup>15</sup> BERGSON. *L'Évolution Créatrice*, p. 667.

<sup>16</sup> PHILONENKO, A. *Bergson. Ou de la Philosophie comme Science Rigoureuse*. Les Éditions du Cerf. París, 1994 . pag. 39. Continúa en nota: “acto puramente teórico que no trata en absoluto de modificar la realidad natural hostil, la operación de abstracción [de superación del esquema espacializante propio de la inteligencia, quiere decir] por la que reencontramos la duración y la vida interior es profundamente pacífica. Si la violencia es lo propio de la inteligencia por cuanto ella fuerza y mutila las cosas y los seres para dominarlos, la esencia de la intuición como inmersión en la duración es un desinteresamiento... extraño a la preocupación de actuar sobre el mundo... La filosofía bergsoniana es una de las raras que permite, junto con la de Hegel, pensar la inteligencia como violencia... La muy clásica oposición entre la acción como praxis y el espíritu como contemplación puede ser recuperada” (p. 40).

<sup>17</sup> Cf. *Essai sur Les Données Immédiates de la Conscience*, p. 65.

<sup>18</sup> VIEILLARD-BARON, op. cit. p. 59.

doctrina del espacio y el tiempo, tal como indicábamos al principio, ha llevado hasta sus últimas consecuencias.

### 1.3. Tiempo espacializado

El primer capítulo del *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia* es una reflexión crítica sobre la Psicofísica de Fechner. Es importante esta crítica porque denuncia ya desde el comienzo la confusión entre cantidad y cualidad, entre la multiplicidad cualitativa y multiplicidad numérica, o lo que es lo mismo, entre el espacio y la duración. Lo que intenta la Psicofísica es una medida de las sensaciones. Puesto que éstas se manifiestan con intensidad variable, se pretende someterlas al cálculo, aplicación en el dominio de la conciencia, como dice Philonenko,<sup>19</sup> del principio kantiano de la magnitud intensiva. En la idea de intensidad que subyace a esta operación se encuentra la preconcepción de un espacio más o menos contracto que nos lleva a interpretar la variación de la intensidad como un aumento o disminución de orden cuantitativo.<sup>20</sup> O de otra manera dicho: merced al esquematismo espacial, interpretamos una diferencia de cualidad como una diferencia de situación en el espacio homogéneo, como una parte de él, idéntica por tanto a las demás partes. Pero esta es precisamente la cuestión, saber si es posible representar, sin desnaturalizarlas, diferencias psicológicas cualitativas en la continuidad homogénea de la magnitud intensiva. Ciertamente no, según Bergson: lo cualitativo no es susceptible de variación cuantitativa ni por tanto de medición. No hay variación cuantitativa de una cualidad, puesto que ésta consiste en un matiz estrictamente individual de un estado particular, irrepetible. La cualidad es siempre totalmente única y la variación más pequeña que en ella pueda darse implica de hecho un cambio de naturaleza y no meramente de grado, para decirlo con palabras de Vieillard-Baron.<sup>21</sup> Y es por esta razón por la que el análisis de Bergson provoca, al decir de Philonenko “un punto de ruptura en el edificio de la *Crítica de la Razón Pura* al retirar su fundamento al momento central de La Analítica de los Principios, es decir a las Anticipaciones de la Percepción”.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> PHILONENKO, op. cit. p. 23.

<sup>20</sup> VIEILLARD-BARON, op. cit. p. 59

<sup>21</sup> Ibid. p. 59-60.

<sup>22</sup> PHILONENKO, op. cit. p. 24.

La pregunta tiene que ser ahora: ¿a qué se debe esta permanente confusión del tiempo con el espacio? ¿Cuál es la génesis de este tiempo espacializado? Brevemente expuesta la respuesta es<sup>23</sup>: lo que registra el tiempo de nuestros relojes no es la pura duración sino una serie de simultaneidades entre la conciencia y el mundo exterior. Las cosas, según Bergson, ocurren así: entre la sucesión sin exterioridad propia de la conciencia y la exterioridad sin sucesión característica de los acontecimientos que tienen lugar fuera de nosotros, una especie de ósmosis se produce, un producto híbrido de estas dos realidades no sólo distintas sino contrapuestas. Es el tiempo homogéneo, el tiempo espacializado. Éste nos permite por un lado establecer en nuestra vida interior una separación de elementos semejante a la que hay entre los objetos extendidos en el espacio; pero por otro lado estos mismos objetos, merced al recuerdo que la conciencia guarda de cada uno de ellos, quedan alineados en esa especie de cuarta dimensión del espacio que es el tiempo homogéneo cuyas características adopta: exterioridad, yuxtaposición y, en una palabra, homogeneidad.

Bergson pone de manifiesto esta confusión entre cantidad y cualidad, o lo que es lo mismo, entre espacio y duración, examinando la noción de movimiento. Discierne en él dos aspectos distintos y complementarios: las posiciones de la trayectoria, que necesariamente tienen lugar en el espacio, y la trayectoria misma que es una operación en el tiempo. A diferencia de las posiciones en el espacio, el cambio es progreso cualitativo y no cosa. Es el cambio como síntesis cualitativa lo que le confiere al movimiento lo que propiamente tiene de tal. En la confusión, o mejor dicho, en la substitución de éste por la trayectoria en el espacio consiste el error de Zenón: no es posible recomponer el movimiento con partes del espacio recorrido. Dado que éste es infinitamente divisible, si el movimiento coincidiera con él, el eléata tendría razón: el intervalo que separa a Aquiles de la tortuga jamás sería franqueado.

La misma conclusión se desprende del análisis de la velocidad. De dos intervalos decimos que son iguales cuando dos cuerpos idénticos, sometidos a las mismas influencias, coinciden con dos de nuestros estados psíquicos, la percepción del comienzo y del final del transcurso. Su medida se reduce a espacio y simultaneidades. Pero con ello se ha escamoteado, no se ha tenido en cuenta, el intervalo en sí, sólo el comienzo y el final del mismo. Por eso dice

<sup>23</sup> BERGSON. *Essai sur les Donées...*, p. 73 y siguientes.



Bergson que aunque los movimientos que acontecen en el universo cambiaran a un ritmo diferente, con tal de que conservaran la misma relación entre ellos, es decir, la simultaneidad, la evaluación científica del tiempo no tendría por qué ser alterada: *“supongamos un instante que un genio maligno, más maligno aún que el genio maligno de Descartes, ordenara a todos los movimientos del universo que doblaran su rapidez. Nada cambiaría en los fenómenos astronómicos, o al menos en las ecuaciones que nos permiten preverlos”*.<sup>24</sup> El tiempo científico es un tiempo cuya duración la ciencia no es capaz de aprehender. Es, paradójicamente, un tiempo que no dura.

Pero entonces, ¿qué es la duración? Y puesto que Bergson la identifica con la conciencia, con la vida interior, ¿es posible un conocimiento de lo que el yo es en su realidad más propia, más allá de la visión que de él nos da el esquematismo espacial de la inteligencia? En la respuesta afirmativa a esta pregunta consistirá la última y definitiva oposición de Bergson al criticismo kantiano y por ende la posibilidad misma de la metafísica.

## 2. Multiplicidad cualitativa. La libertad.<sup>25</sup>

La libertad ha sido concebida normalmente en términos de libre arbitrio. Así, el sujeto se ve en presencia de alternativas: honor y deber, heteronomía y autonomía, por ejemplo, teniendo que decidirse por uno de los términos, no ciertamente con indiferencia o al azar, sino en virtud de razones. Tanto si se admite la libertad como si se niega, así es como tradicionalmente se ha planteado el problema. Bergson aborda la cuestión de otra manera. Se pregunta sencillamente qué ocurre cuando la acción libre es captada en el seno de la duración de la cual surge. La respuesta es que entonces el problema como tal desaparece. *“Toda la oscuridad proviene, nos dice, de que unos y otros (defensores y detractores de la libertad) se representan la deliberación como una especie de oscilación en el espacio, mientras que en realidad consiste en un progreso dinámico en el que el yo*

<sup>24</sup> Ibid. p. 127.

<sup>25</sup> Para este apartado, GOUHIER, Henri. *Bergson et le Christ des Evangiles*. Librairie Arthème Fayard, 1961. Capítulo II, p. 72 y siguientes. También del mismo autor, *Bergson dans L'Histoire de la Pensée Occidentale*. Vrin, 1989. Capítulos 4 y 5. CHEDIN, Jean-Louis. *Possibilité et Liberté dans L'Essai*. En *Bergson Naissance d'Une Philosophie*. P. U. F. 1990, p. 85 y ss.

*y los motivos se encuentran en continuo devenir, como verdaderos seres vivientes que son*".<sup>26</sup>

Ahora bien, este progreso dinámico del yo es precisamente la duración: "*sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura*".<sup>27</sup> Trátase por tanto de la otra multiplicidad, de la multiplicidad cualitativa, no numérica. Distinción radical, en efecto, entre una multiplicidad que añade unidades unas al lado de otras, es decir, en el espacio, y una multiplicidad no numérica donde hay interpenetración en el seno de la unidad de la conciencia. "*Tal sentimiento, tal idea encierra una pluralidad indefinida de hechos de conciencia; pero la pluralidad no aparecerá sino por una suerte de despliegue en este medio homogéneo que algunos llaman duración y que es en realidad espacio. Entonces percibimos términos exteriores unos a otros que ya no serán los hechos de conciencia mismos sino sus símbolos, o, para hablar con mayor precisión, las palabras que los expresan*".<sup>28</sup>

En esta concepción de la conciencia, del yo profundo como dice Bergson, ¿qué papel puede desempeñar el concepto de causa, de tanta importancia tanto para los que afirman como para los que niegan, como es el caso de Kant en el plano fenoménico, el hecho de la libertad? La respuesta es que la totalidad que desborda toda multiplicidad numérica no puede prestarse a la división en los dos términos que implica el esquema causal. Un alma que estuviera determinada por un sentimiento equivaldría a una relación entre dos términos distintos actuando uno sobre otro como la causa actúa sobre el efecto; ahora bien, sólo puede haber dos términos si de la totalidad, que quedaría del lado del efecto, extraemos una parte para dar forma a la causa; mas cuando, como es ahora el caso, la totalidad está tanto en la causa como en el efecto, no hay ya lugar ni para la causa ni para el efecto, puesto que lo que llamamos causa pudiera ser igualmente llamado efecto e inversamente.<sup>29</sup>

Es lo que acontece cuando nuestras acciones son verdaderamente libres. "*Somos libres, dice Bergson, cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando tienen con ella este indefinible parecido que encontramos a veces entre el artista y su obra*".<sup>30</sup>

<sup>26</sup> *Essai sur les Donées...*, p. 120.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 70.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 107-108.

<sup>29</sup> H. GOUHIER. *Bergson et le Christ des Evangiles.* p. 82-83.

<sup>30</sup> BERGSON, *Essai sur les Donées...*, p. 113.

*“Queremos saber en virtud de qué razón nos hemos decidido, y nos damos cuenta de que nos hemos decidido sin razón, puede que incluso contra toda razón. Pero ahí radica, en determinados casos, la mejor de las razones. Porque la acción realizada no es ya expresión de tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar (referencia al espacio como condición de posibilidad de los conceptos y del lenguaje, a la inteligencia en suma): ella responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras más íntimas aspiraciones, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada”.*<sup>31</sup>

Lo cual no ocurre sólo cuando se toman decisiones importantes, también en el modesto nivel de la sensación que es según Bergson una invitación a elegir entre una reacción automática, en la que por tanto no hay libertad, y otros movimientos posibles en los que sí puede haberla<sup>32</sup>. Tomemos el ejemplo del “olor de la rosa”. Si decimos que su perfume es el mismo para todo el mundo, entonces lo estamos objetivando, lo estamos espacializando. Es decir, “olor de rosa” no será en tal caso más que una idea susceptible de asociarse a otras ideas, en definitiva una palabra, como pretende el nominalismo. Pero el olor de rosa puede ser una acción libre cuando queda reflejada en ella mi entera personalidad que incluye, como dice Bergson, todo un conjunto de recuerdos de mi niñez. “Éstos no son propiamente evocados por el perfume sino que los respiramos por así decirlo en él, confundidos con él”.<sup>33</sup>

Pero no siempre es esto lo que acontece, antes al contrario. Las ocasiones en que somos verdaderamente libres son raras. La libertad es cosa del yo profundo, no del yo superficial. Ahora bien, es este último el que normalmente prevalece, vueltos como estamos hacia el espacio y lenguaje, hacia la inteligencia en suma, que nos hace aptos para la vida en sociedad. Lo cual nos permite comprender por qué Bergson sustituye el esquema de la alternativa<sup>34</sup> que pone en juego tres términos: el sujeto y los dos polos entre los que oscila (cosa que no es posible, repitémoslo, sin el esquema espacial que le sirve de base y que nada tiene que ver con el dinamismo temporal de la conciencia), con el de la alternancia. Según este último, el ser humano es unas veces libre cuando se determina a obrar desde el

<sup>31</sup> Ibid. p. 112.

<sup>32</sup> Ibid. p. 26.

<sup>33</sup> Ibid. p. 107.

<sup>34</sup> CHEDIN, J-L. op.cit. p. 90.

yo profundo, “*con el alma toda entera*”<sup>35</sup>, como dice Bergson con expresión deliberadamente platónica<sup>36</sup>; otras no libre, cuando lo que predomina es el yo superficial dominado por los automatismos y normas de orden social, que tanta importancia tendrán en la elaboración del concepto de “moral cerrada”. “Así concebida, la libertad no conduce, para decirlo con palabras de J.L. Chedin, a oponer el ser al deber ser; sino que resulta de una condensación o de una contracción excepcional del yo profundo, que llega a ser capaz, durante un tiempo, de resistir a la presión de la norma.”<sup>37</sup>

Lo que inevitablemente sitúa de nuevo a Bergson frente a Kant. Nos referimos, claro está, a la noción de autonomía. Kant, como es bien sabido, hace de la subjetividad y de la sensibilidad la fuente de toda heteronomía que sólo puede ser superada cuando la voluntad es perfectamente racional, lo que significa que el sujeto es autónomo cuando se rige por normas estrictamente universales, “que todos puedan querer”. Al contrario exactamente que Bergson, para quien la autonomía no puede ser, en palabras de J.L. Chedin, “más que la revancha del yo profundo e íntimo con toda su experiencia pasada, sobre el yo superficial, es decir, normalizado y social... La autonomía, función inversa del grado de universalidad, la heteronomía, función inversa del grado de subjetividad individual”.<sup>38</sup> El contraste no puede ser mayor. Sin embargo, y a fin de evitar malentendidos, habría que añadir que el planteamiento bergsoniano de la libertad es, en el contexto en que aparece, es decir, en relación con el tema de la duración, ajeno al problema moral. Lo que no dejará de tener consecuencias importantes cuando éste sea abordado.<sup>39</sup> Aunque el tema de la moral no es el que ahora nos ocupa, por mencionar al menos la cuestión fundamental, la distinción entre la dimensión infraracional de la moral, “moral cerrada”, y la otra dimensión, supraracional, “moral abierta”, entre la “presión social” y la “aspiración”, parece que no deja espacio para el momento propiamente ético, el que precisamente tiene que ver con la decisión libre. Creemos que no le falta razón a J. Maritain cuando dice: “parece como si, desde el primer momento de su existencia consciente, el individuo se sintiera como prisionero de dos dependencias: las exigencias sociales, hasta

<sup>35</sup> BERGSON, *Essai.*, p. 107.

<sup>36</sup> PLATÓN. República. 517b/519a.

<sup>37</sup> CHEDIN, J.L. op. cit. p. 90-91.

<sup>38</sup> CHEDIN, J.L. Ibid. p. 92-93.

<sup>39</sup> BERGSON, *Les Deux Sources de la Moral et de la Religion*. Capítulo I. *Oeuvres*, p. 980.

tal punto interiores a él que se han transformado en hábitos, y la atracción, en cierta manera irresistible, de la llamada del héroe".<sup>40</sup> El momento propiamente ético, como bien señala a su vez Madelaine Barthelemy, parece que se ha evaporado.<sup>41</sup> Así es en efecto y ello nos permite comprobar una vez más hasta qué punto Bergson es efectivamente, también en este punto crucial, "adversario de Kant".

### Conclusión

Dice Bergson que "*en la confusión de la duración verdadera con su símbolo radican a la vez la fuerza y la debilidad del kantismo*".<sup>42</sup> Es lo que hemos pretendido analizar en el presente trabajo al hilo del discurso del propio Bergson. Nos parece en efecto haber mostrado que la crítica de Bergson a Kant encierra un doble aspecto. Positivo en primer lugar, puesto que le reconoce abiertamente haber captado la verdadera naturaleza del espacio y del tiempo como actos del espíritu aislables de todo contenido sensible, lo que Kant llama una forma a priori de la sensibilidad. Su auténtica función es hacer posible la experiencia científica y la del sentido común, de la que en definitiva aquélla es mera prolongación. Negativo en cambio por la confusión de la duración con el tiempo homogéneo, paralelo al espacio. El principio de causalidad que le es inherente imposibilita entonces todo conocimiento del yo profundo en el que hemos visto que radica para Bergson la verdadera libertad y no en la incomprendible "cosa en sí". Libertad en la que, así lo reconoce el propio Bergson, Kant creyó siempre a pesar de todo de manera inquebrantable.<sup>43</sup> El conocimiento absoluto del yo que Kant niega sería entonces posible y con ello la reivindicación de la metafísica, en la medida en que somos capaces de profundizar en la verdadera duración más allá de la simbología espacializante de la inteligencia cuya naturaleza es de orden práctico y no teórico como es la pretensión de Kant.

Enero de 2005

<sup>40</sup> MARITAIN, J. *De Bergson a Tomás de Aquino*. Club de Lectores. Buenos Aires 1967, p. 54 y ss.

<sup>41</sup> BARTHELE-MADAULE, M. *Bergson Adversaire de Kant*. P.U.F. París, 1965, p. 163 y ss.

<sup>42</sup> BERGSON. *Essai...*, p. 152.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 152.