

<http://digithum.uoc.edu>**Materiales – Historia intelectual****Henri Bergson*****Georg Simmel (1858-1918)**

Filósofo, sociólogo y profesor universitario

CITA RECOMENDADA

SIMMEL, Georg (2017). "Henri Bergson". *Digithum*, n.º 20, págs. 84-90. UOC y UdeA. [Fecha de consulta: dd/mm/aa] <<http://dx.doi.org/107238/d.v0i20.3105>>



Los textos publicados en esta revista están sujetos –si no se indica lo contrario– a una licencia de Reconocimiento 3.0 España de Creative Commons. Puede copiarlos, distribuirlos, comunicarlos públicamente, hacer obras derivadas y usos comerciales siempre que reconozca los créditos de las obras (autoría, nombre de la revista, institución editora) de la manera especificada por los autores o por la revista. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/es/deed.es>.

El núcleo más profundo de cada constitución espiritual se manifiesta en cuanto el movimiento del pensamiento, el inquieto preguntar acerca del significado, del origen, del fundamento de lo real y de lo pensado, ha arribado a un concepto ante el cual todas aquellas preguntas ya no son dirigidas. En la representación de lo individual, del círculo, de la época cultural descansa, más o menos claramente, un concepto tal, hacia el cual van todos los caminos de pensamiento como si buscaran primero en él su orientación, en tanto que él mismo, evidente por antonomasia, no necesitaría fundamentación y es apto. Puesto que es la expresión del correspondiente modo y direccionalidad de la naturaleza espiritual que lo encuentra como hecho último que no puede demostrarse porque no puede refutarse. Estos conceptos básicos no fundamentados son los puntos en los que el pensamiento y el ser del individuo pensante se encuentran. Así mostraba el espíritu griego su estructura en la idea de sustancia, de una esencia inmutable, fija, y de sus formas. La tarea del pensamiento parecía resuelta con la reducción de los fenómenos a un invariable atemporal, sin que se preguntara a este último por su legitimación. La veneración de la forma plástica, tal como se adecuó a ese espíritu, en su incomparable unidad de racionalismo y genio artístico, es el símbolo de cómo aquí el concepto de ser sustancial y de sus formas eternas se tornó

la incuestionabilidad definitiva de la imagen de mundo. En este lugar puso el cristianismo el concepto de Dios y del orden de las cosas fijado por Dios. Aquí dejó en suspenso cuánto de aquellos conceptos básicos griegos seguía operando en ello. En todo caso, el concepto en el cual el preguntar acaba, dentro de la concepción cristiana de mundo, ha albergado en sí un *quantum* mayor de vida que el concepto de ser griego. Luego, con el fin del Renacimiento, se destacó otro concepto como el último: la naturaleza y las leyes de su movimiento mecánico. Ahora la verdadera realidad ya no es la pura y simplemente fija, granítica, eternidad del ser, como en los griegos y, propiamente, también en el concepto de Dios, sino una realidad a cada instante modificada, y así son ahora las leyes de estos cambios lo definitivo, lo-que-todo-decide. Ya no puede preguntarse más de dónde provienen las mismas; y si se derivan de la voluntad o de la esencia de Dios es algo que no está fundado ya en la estructura de aquellos conceptos mismos, sino que procede de un planteamiento del problema ahora solamente transmitido y por principio distinto. Ahora, sin embargo, con el siglo xx, el movimiento mecánico parece ceder a otro concepto su lugar como última instancia: a la vida. Entre la eternidad metafísica de la sustancia como el concepto básico ya no fundamentable y el concepto moderno de vida se manifiesta el movimiento mecánico

* Publicado en G. SIMMEL, G. (2000). "Henri Bergson". En: *Aufsätze und Abhandlungen, 1909-1918. Gesamtausgabe (vol. 13)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 53-69. Traducción de Cecilia Diaz Isenrath.

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

como eslabón intermedio –como si el pensamiento, él mismo una vida, se hubiera, de momento, alejado totalmente de sí para ganar un apoyo, un objeto, una redención, y hubiera encontrado, en realidad recién en el desvío o sobre el puente de la agitación de las leyes naturales, el ánimo para sí mismo, a sí mismo como fundamento último de la existencia (*Dasein*)–. La vivacidad del concepto de Dios no alcanzaba, en vista de su trascendencia, a poner al mundo en la vida; donde Dios entra de veras completamente en ella, como en la filosofía de Spinoza, devino una realidad puramente mecanicista, absolutamente inanimada. Ella tenía que ser desatada primero de la ciencia natural moderna, totalmente en conmociones, antes de que la vida, que en primer lugar aparecía ante ella como lo individual, secundario, casual, pudiera descubrirse como lo más profundo, más fundamental; la movilidad mecánica misma devino el problema que el concepto de vida, ahora no más objeto de una pregunta, pudo resolver por sí mismo. Este es el gran propósito de Bergson.

Este se representa, por ello, como la inversión del camino en el cual la ciencia moderna busca conocer científicamente el organismo, la vida psíquica y, finalmente, la totalidad del mundo. Este camino va de las partes al todo, de elementos dados a la unidad que de ellos se compone. Las partículas de un ser viviente son determinadas química y físicamente. Efectos químicos y físicos, por tanto, en principio: la legalidad natural mecanicista, que impone la misma necesidad a todos los fenómenos fuera del organismo, que se sostiene también en el interior del organismo; o, más aún, surge un organismo al reunirse los efectos mecanicistas, fabricarse y dejarse deshilar el proceso vital en una complicación extraordinaria de las regularidades que también se muestran fuera del mismo.

De las razones críticas de Bergson contra esta explicación de la vida una me parece para él la decisiva y la que fundamenta todo su pensamiento posterior. Si el mecanismo fuera absolutamente válido para el mundo y, por tanto, también para lo viviente en él, entonces un espíritu equipado de saber suficiente podría construir todo el futuro de cada ser. Es decir, cada estado de un sistema material, de la totalidad del mundo como también de la de un organismo, podría calcularse a partir de uno precedente. Si bien ahora los físicos hacen entrar en tales cálculos el transcurso temporal del acontecimiento, en realidad el tiempo es para esto completamente indiferente. Ya que ninguna fórmula, ningún estado, se modificaría si acaso todos los movimientos del mundo se duplicaran de una vez o transcurrieran mil veces más rápido o más lento de lo que en realidad lo hacen. Aquel ojo, que lo otea todo, abarcaría, por eso, en una única mirada, todo presente y futuro; a él le estaría dado de una vez todo el proceso del mundo y cada segmento cualquiera de este podría desarrollarse, también, de hecho, en un único instante, si tan solo fuese infinitamente grande la velocidad con la cual los estados, calculables por separado, individuales, se suceden unos a otros. En esos estados y en las leyes de su secuencia, con esto no se habría cambiado absolutamente nada. Esto, sin embargo,

significa directamente *que de esta manera la vida no puede ser captada*. Porque para la vida el transcurso temporal es algo por completo esencial y sería totalmente anulada si uno quisiera empujar a la juventud y a la vejez ilimitadamente una cerca de la otra. Ella puede transcurrir relativamente más rápido o más lento, es decir, estados similares pueden sucederse en seres diferentes con diferente velocidad; pero el tiempo, que simplemente está dado al organismo individual entre juventud y vejez, no puede ser en absoluto acortado, porque vida quiere decir envejecimiento. Aquí no es llenado el tiempo con constelaciones individuales que pueden ser empujadas una junto a la otra a voluntad, sino con un flujo constante en el cual no hay, de ningún modo, estados definitivamente limitados, fijos. A puntos discontinuos puestos en una línea se los puede mover más y más cerca uno del otro. De la línea misma, al contrario, puedo ciertamente cortar fragmentos cualesquiera, por lo que deviene otra línea; pero comprimirla en sí misma es una representación totalmente inefectuable. Así puede darse distancia mayor o menor a contenidos del tiempo después de haberlos aislado en unidades; no obstante, esto no es realizable en ellos mismos y, por ello, tampoco en la vida, que tiene la continuidad del tiempo. Cada momento de desarrollo de un ser viviente está ligado solidariamente por completo a un instante determinado, precisamente, de ese tiempo continuo, que a él está adscrito a través de todos los momentos pasados. Porque la vida es una unidad, no puede ser concentrada como una porción de estados enfilados mecánicamente. Por eso es el tiempo, para esta, un esquema indiferente, vacío; para la vida, no obstante, la forma esencial inmediata que no puede ser extraída de aquellos estados. El esquema temporal de la física no es, en absoluto, propiamente un tiempo que transcurre, ya que en su uniformidad, en la cual las cosas en cierto modo solamente son introducidas, no está diferenciado, claro, un punto del otro; no tiene pues en sí un antes y después. Solo el tiempo que se vive, en el que, por tanto, cada punto necesariamente está antes o después de cada uno de los otros, es el tiempo real que transcurre.

La otra diferencia quizás sea aún más expresiva. Ya que, conforme al axioma del mecanismo, cada formación o cada estado está compuesto por elementos más simples, puede desagregarse también de nuevo en ellos; en principio, de cada estado posterior tiene que poder ser efectuado de nuevo el anterior. Este juego a discreción, a menudo demasiado repetido, es en cierto modo la imagen física del hecho de que cada ecuación puede ser leída tanto de derecha a izquierda como de izquierda a derecha. De nuevo protesta lo viviente contra este modo de ser-construido. Puesto que el mismo está ligado a una sucesión de sus estados, la cual solo puede transcurrir en *una* dirección y nunca a la inversa, como puede serlo la sucesión de una síntesis química y el análisis de las mismas materias: ¡solamente de la juventud puede advenir la vejez, nunca de la vejez la juventud! Frente a toda interpretación mecánica de la vida rige, por tanto, de momento, esta crítica: sus desarrollos no son ni compositibles de partes previamente existentes

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

ni está dada ella cada vez de manera tan instantánea que se dejen calcular sus estados para todo futuro, porque todos los cálculos solo desarrollan un estado fijo a partir del otro conforme a su contenido. En ambos aspectos el tiempo sería indiferente, dado que en uno la vida se dejaría invertir a voluntad y en el otro, oprimir a voluntad, mientras que en realidad el tiempo es un antes y después que se funda a sí mismo en y con sus contenidos. Aquí no se diferencian en absoluto las teorías que pretenden derivar las formaciones de la vida de su conformidad a fines de las mecanicistas. Porque también para ellas toda vida está dada ya y solo la realización de un plan y fin previo, en cuyo transcurso temporal sucede esta realización, es, para el plan mismo, en principio, indiferente: el finalismo es solamente un mecanismo invertido. Ya que la vida, por tanto, no se compone de elementos calculables de antemano, ya que lo posterior no es meramente otra composición de lo anterior, sino que cada momento de una vida es algo que no existía en él así aún –así son sus desarrollos, a cada instante algo creador–. Esto significa: al igual que el tiempo, que no puede repetirse porque la progresión continua es su esencia, tampoco puede hacerlo algún momento de vida. Cada uno es más bien el momento pasado frente a uno nuevo, mientras que la ciencia mecanicista no puede admitir nada nuevo. Puesto que cualquiera sea la igualdad de dos momentos de una vida que queramos suponer –solo debido a que el primero ha precedido al segundo–, es este segundo modificado de una manera totalmente inalcanzable para el primero. Es, por ejemplo, absolutamente imposible pensar exactamente el mismo pensamiento dos veces, ya que la segunda vez lo pensamos con una energía psíquica que, a través de su primer pensar, de cualquier modo, se ha tornado diferente de lo que era en ese primer pensar. El proceso vital es absolutamente ajeno al principio del mecanismo, que compone lo real de fragmentos dados, lo deriva de supuestos acabados y en el fondo solo deja repetir lo mismo. Dado que para aquel la indiferencia o la esquemática artificial del tiempo hace que lo pasado desaparezca por completo, cada estado es solo presente que siempre puede ser la resultante de causas muy diferentes, mientras que la vida, tanto en el desarrollo de las especies como en el *individuum*, tiene *historia*, esto es, cada presente presupone todo el pasado. Ya que ese pasado, no obstante, deviene continuamente más, ningún momento de la vida puede igualar realmente a otro. Por ello, lo que adviene no es calculable de lo anterior o actual, –lo que no es un déficit del conocimiento que podría saldarse sino la cualidad positiva de la vida–. La vida es un crear fluido, ininterrumpido, de nuevo, de lo aún-no-sido-ahí, ella no se agota en la forma causa y efecto, que finalmente desarrolla siempre solo igual de igual; es un movimiento creador absolutamente originario; no puede ser calculado como un mecanismo sino solamente vivido.

Veo aquí un hondo parentesco de motivo con Nietzsche, que puede ser puesto en la fórmula de que la vida y su altura no tienen que fundamentarse sobre aquello que se encuentra debajo suyo. Solo que en el filósofo natural Bergson esto va a la realidad de

la vida y en el filósofo moral Nietzsche a su valor. Todo el odio de Nietzsche se dirige al hecho de que los fenómenos de la vida más altamente desarrollados –los hombres de respectiva fuerza y belleza, nobleza y poder creador, grandeza y profundidad más elevados– deben ir a buscar su legitimación y su medida de valor de las capas rezagadas de la humanidad: de sus efectos sobre la masa, de lo que de ellas tienen los advenedizos, los ímprobos y pobres de espíritu. Este doblegarse hacia abajo y hacia atrás dejaría que se mutila la vida que aspira hacia arriba –y es vida, en verdadero sentido, solo en la medida en que aspira hacia arriba a una graduación aún no alcanzada de la escala de desarrollo–; él extrae sus valores de modo perverso del estrato que conforme a su naturaleza de modo alguno podría darlos. Consiste el valor de la vida de nuestra especie en la altura que han alcanzado sus ejemplares más elevados, entonces se extiende al encuentro de lo que está sobre ella y nunca puede ser obtenido de la relación con lo que está debajo suyo; haber superado esto hace precisamente su valor. Y así, para Bergson, la vida solo puede crecer de sí misma, no solo impele, a cada instante, creativamente, hacia adelante, sino que esta creación de lo aún-no-sido-ahí, este exceso en lo incalculable, es su ser propio y es por ello totalmente imposible desarrollarlo de elementos combinados de orden más bajo, meramente físicos y químicos, como estimó poder hacerlo la teoría mecanicista de la vida.

Con todo, de algún modo son los principios mecanicistas en Física, Química y Psicología aplicables a la vida. Hay una relación entre la imagen del mundo causal, discontinuo, calculable, y el incalculable, en tanto que vida nueva continua. Mientras que esta hasta ahora fue usada, no obstante, para derivar la vida del mecanismo como su premisa, Bergson intenta lo inverso: derivar el mecanismo de la vida. Aquí se encuentra ahora ante todo un supuesto metafísico-cosmológico. En toda existencia y como el núcleo de cada fenómeno de mundo, ve Bergson una vida absoluta, que impulsa, una fuerza centrífuga unitaria en sí, la fuerza en todas las fuerzas. Es únicamente por esta *unidad* del impulso vital que se comprende el desarrollo orgánico. Si, sin duda alguna, una serie de “desarrollo” del órgano de visión a través de las especies animales lleva de la mancha de pigmento de los infusorios hasta el ojo de los vertebrados; si una construcción altamente complicada de este órgano aparece exactamente de igual modo en géneros que pueden haberlo adquirido recién después de su bifurcación de un tronco primitivo quizás común, entonces la explicación mecanicista de Darwin por medio de coincidencias acumuladas, que enfila, a través del desarrollo fluido, un corte transversal a otro, es tan insuficiente como la teleológica que construye este devenir por analogía con una fabricación de máquinas humana. Sin más, no obstante, se plantea la principal dificultad: si todo este desarrollo es un único movimiento de vida extendido por los milenios que consiste, aunque en escala temporal más estrecha, en un movimiento de mi brazo, el cual también recorre diferentes estadios y por el mecanismo también se compone de sucesos

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

nerviosos y musculares especiales; por dentro, no obstante, es una unidad de *un* impulso, unidad que en absoluto se puede derivar de esto, indivisible de comienzo a fin. Esta pulsión universal, originaria, que en sí y para sí es absoluta y completamente vida, se escinde continuamente en dos direcciones: hacia arriba, siguiendo su vitalidad, hacia la conciencia humana, en cuyos actos creadores libres se expresa de modo más elevado; hacia abajo, fatigándose su fuerza de crear lo único, menguándose y hundándose en lo meramente general, descendiendo a la uniformidad del mecanismo, sucintamente, tornándose materia, que es calculable por ecuaciones, en la que no puede haber nada nuevo. La vida universal se asemeja al escritor, que atraviesa con vida que se mantiene, creadora, original, la masa indiferente de las palabras, tal como el lexicógrafo la presenta; sin embargo, tan pronto como su fuerza creadora disminuye, se le desmoronan las palabras en una masa mecánica, muerta. La adyacencia de los átomos, a la que es aplicable el mecanismo, se parece a la mera adyacencia de las palabras, que ya no está perfundida por la fuerza vital de un sentido.

Como estas dos direcciones del *Dasein* universal se cruzan en realidad en cada existencia, así acontece sobre todo en la humana. Continuamente lucha en nosotros el Yo creador, libre, viviente, con la materia y su mecanismo, que en verdad es creado por la vida, pero ahora abandonado por la vida, y por eso está sujeto a la Física y a la Química, o al análisis psicológico. Todo lo cómico consiste solamente en el repentino tornarse expresivo de este contraste; solamente en que divisamos algo mecánico allí donde deberíamos ver el sentido de la situación hacia algo viviente. En el raro hecho de que nos reímos de un hombre que tropieza se esconde, precisamente, aquel sorprendente dualismo: que un acto vital supramecánico animado, como el andar consciente de meta del hombre, súbitamente obedece a la pura mecánica de cohibición y fuerza de gravitación. O cuando la mera imitación del andar y gesto de un hombre, que en sí y para sí no es de manera alguna ridículo, se nos presenta como algo cómico, se manifiesta, así, también aquí, el principio mecanicista de la repetición de lo mismo en un individual-viviente, que de por sí se opone a ese principio y en tal unificación exterior con él da el contraste humorístico.

Más importante, no obstante, que la interpretación del papel que la materia que actúa de modo mecanicista juega en realidad objetivamente en la existencia y en el desarrollo del mundo es su derivación como una representación en los sujetos humanos. Aquí está el primer motivo de Bergson: todo lo material y mecánico es producto y objeto del entendimiento lógico. Del todo de la existencia que, pese a que una tendencia en él va continuamente a la mera materialidad, a la caída en la espacialidad indiferente, como todo, nunca es abandonado por el gran impulso vital –de este extrae nuestra inteligencia fragmentos individuales, que son atados por la movilidad incansable del todo y ya no movidos a través del flujo total, sino únicamente por impulsos desde afuera–. La razón de este proceder peculiar de nuestro pensamiento

inteligente es que nuestro entendimiento de ningún modo está hecho para conocer la esencialidad pura de las cosas, que a él el conocimiento por el conocimiento originariamente le está muy distante; él es más bien solo un instrumento de la acción; sirve solo a nuestros objetivos prácticos en el mundo. Para esto es necesario para él poder calcular las cosas, proceder con ellas como con cosas mecánicamente manejables, firmemente limitadas. El interés del intelecto va, finalmente, siempre hacia la fabricación de algunas “herramientas” con las cuales podemos dominar nuestro *milieu* prácticamente, y las herramientas siempre se dejan fabricar solo de material que está a disposición; son siempre un inmóvil anorgánico –también cuando son los instrumentos de una realización puramente espiritual en una ciencia del espíritu–, van a la fabricación de una multitud de productos iguales. Esta es la oposición más exterior a la vida, cuya esencia es movilidad, ya que, por paradójico que suene, la *movilidad* del cuerpo como tal no afecta en nada a nuestra acción. A esta solo le interesa a *dónde* un cuerpo movido va y en cuáles *puntos* de su trayectoria se encuentra este respectivamente, por lo tanto, no la movilidad, la progresión misma, sino las posiciones fijas, las inmovilidades enfiladas, los planos fijos, su efectuación o sus obstáculos son para nosotros importantes prácticamente y las imágenes del intelecto nos crean este mundo matemático, mecánico y estable. Si este intelecto estuviera determinado al conocimiento puro como tal, tendría que hacer del movimiento, aquel real verdadero, que está entre dos puntos de reposo y solidez, su objeto. El intelecto fracciona la materia de la vida y de las cosas para hacerlas instrumentos, sistemas, conceptos. Él es la vida dirigida hacia *afuera*, que se apropia del comportamiento de la naturaleza anorgánica, la calculabilidad mecanicista, para aprovechar las cosas para sus metas prácticas. Bergson hace aquí al mismo tiempo la profunda observación de que nuestra lógica es casi continuamente la lógica de los cuerpos sólidos. Descansa en lo sustancial –exactamente como el mecanismo– sobre los conceptos básicos de identidad y alteridad. Pero justamente estos son por completo indiferentes a estados del alma –según cuya analogía concibe Bergson la existencia del mundo, que son para él su primero y último–. La contraposición de la identidad y la alteridad desaparece en la continuidad del transformarse. Y en esto sea observado: desplazándose Bergson a tal cercanía del pragmatismo, para el cual todo conocimiento solamente surge y es “verdadero” en vista de que con su ayuda en la vida nos podemos mantener y avanzar, exactamente con eso lo supera. Puesto que mientras él admite esta utilidad como causa y criterio del conocimiento científico, y la trasplanta desde su reino ideal a la praxis, proclama: esta no es en absoluto la pura y propia verdad. Lo que denominamos conocimiento (y, en efecto, todo conocimiento científico = mecanicismo) no es verdad con fines de la praxis, sino falsificación con fines de la praxis.

No es aquí, en general, mi intención entrar en una crítica de las teorías bergsonianas; los pensamientos fundamentales de los grandes filósofos tienen la peculiaridad de que las “refutaciones”

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

que encuentran en el plano de la lógica o de los hechos empíricos no están en condiciones de revocar lo último y fundamental de su significado. Ellos permanecen como manifestación de posturas de espíritu típicas y continúan su relación vivida con el mundo, aun cuando las proposiciones objetivas en las cuales esto ha ganado expresabilidad, en tanto objetivas, no son sustentables. Así y todo, no quisiera, sencillamente, pasar por alto una cierta problemática de la toma de posición bergsoniana. Cuando nuestro entendimiento no capta la realidad en tanto realidad y como instrumento de la acción tampoco puede captarla, cuando en lugar de esa pura realidad nos ofrece símbolos irreales sobre los cuales tenemos que actuar, ¿cómo es posible que esta acción, que de por sí es una realidad y transcurre en el mundo real, transcurra de manera real provechosa? El mundo que le responde no es aquel ficticio, falseado por el intelecto, sino el absolutamente real y, no obstante, responde a la pregunta, a la que en realidad no acierta, mal planteada, con una respuesta que –al menos en general– no podría ser más conveniente, esperable, exacta: ¡si se efectuó a partir de supuestos de hecho correctos!

Aquí me parece dejar la desunión interior del mundo real –es decir, vital– y del mecanicista una grieta entre los supuestos subjetivos y los resultados objetivos de nuestra acción, sobre la que no encuentro en Bergson ningún puente. Y Bergson no lo hace sentir como hecho, igual de poco como momento de valor. Es como si él no notara lo trágico de que, solo para poder existir, la vida tenga que transformarse en no-vida. Dentro de las profundas paradojas del cristianismo esto sería posible: “Quien pierde su alma, la ganará”. Allí, en cambio, todo en la vida está puesto como en lo absoluto, y que esto necesite precisamente su propia revocación, la solidificación en su propio contrario, no en aras de una dialéctica trágica, no en aras de un dualismo metafísico, sino simplemente para imponer exteriormente su realidad –esto es mucho más demoníaco que cuando aquellas necesidades más profundas fundamentaban la vida, exactamente como es la tragedia más estremecedora de algunos destinos el no poder llevarla a una verdadera tragedia.

No obstante, cualesquiera sean las consecuencias según valor en que se desarrolle también esta teoría, como hecho, en todo caso, sostiene que el intelecto, hasta ahora, no ha estado en condiciones de comprender la vida –de ahí que la razón más profunda de la que provienen estas páginas tal vez sea que la vida, en cuanto rige como lo metafísica y físicamente primero y absoluto, en realidad no puede ser “concebida”–. Y, por ello –así concluye luego Bergson–, dado que la realidad del mundo en su trasfondo es vida, tampoco puede el mundo en su totalidad y unicidad ser dominado por el intelecto, sino solamente los fragmentos extirpados en los que ciertamente puede disecárselo con posterioridad pero no componérselo de nuevo. ¿Cómo deberíamos poder captar, pues, también con nuestros conceptos de entendimiento lo todo y completo de la vida, cuando ellos mismos no son nada sino medios que la vida, en una de sus ramas, la humana, ha fabricado como

su instrumento para imponerse en su *milieu*? El entendimiento no se comporta de modo del todo diferente de nuestros sentidos, que también están orientados solo a aquello que nos es útil percibir. El lobo no percibe, seguramente, al cordero y la cabra como seres diferentes, solamente ve “presas”. También así son nuestros sentidos, solo posibilidades de la acción, precisamente como todo nuestro organismo físico, medios de enfrentarnos con la materia a la cual, en lo práctico, estamos fundamentalmente remitidos. El intelecto es solamente una continuación y refinamiento de eso en la misma dirección; por así decirlo, no él mismo vida, sino un aparato que ha dispuesto para sí una ramificación de la vida por su *milieu* inorgánico. ¿Cómo deberían acceder tales fragmentos al todo, una precipitación parcial del acontecer vital mismo? Ciertamente, la ciencia tiene que proceder así, tiene que obtener siempre más elementos singulares de la vida, siempre aplicar a ello conceptos y métodos del entendimiento; y el fin de ello no puede ser previsto. Pero resta siempre la asíntota de la vida; y la experiencia muestra que lo verdaderamente viviente, lo creador y unitario de la vida, retrocede siempre más lejos cuanto más ampliamente se practica la microscopía, cuanto más se pone parte con parte, cuanto más se aplican conceptos fijos aislados a la vida. Vive la vida tan solo una vez, podemos someter sus productos listos a la Física y a la Química, pero al instante de la vida misma esos elementos ya lo han dejado tras de sí, y pensar que podría componérselo de esto es como si uno quisiera pegar un cuadro partido y con ello considerarse su pintor. El error fundamental y la fuente de todas las contradicciones de las interpretaciones filosóficas del mundo los ve Bergson en el hecho de que los conceptos de entendimiento de los filósofos, que no están ahí en absoluto para la comprensión “desinteresada” del mundo sino para su dominio práctico, se utilizaron para el intento de conocer la pura esencia de la vida del mundo. Así, cuando el mundo o el alma son descritos como unidad o como multiplicidad, su desarrollo como diferenciación e integración, etc., todo esto es construcción del desarrollo, del devenir, que solamente es real de fragmentos de lo desarrollado, de lo sido (*Geworden*). El pensamiento puede bien extraer conceptos fijos de la realidad móvil, con la finalidad del proceder práctico y científico, con ellos, deteniéndola, dejándola solidificar, fraccionándola, mecanizándola; sin embargo, nunca puede recuperarse el movimiento, inversamente, de elementos y conceptos fijos considerados listos, como lo pretenden, por ejemplo, Spencer y la psicología experimental y empirista.

Sin embargo, tendría que ser posible –no importa cuán lejos lo podamos efectuar– un conocimiento del mundo y la vida que no sea un medio para llevar a cabo la conducta de vida a través del entendimiento con sus formas, pues no solamente están las formas del entendimiento en nosotros, esos esquemas fijos y estabildades lanzados a la orilla por el desarrollo perpetuamente moviente, sino que la vida misma está en nosotros; nuestra vida real –no la extendida y espejada posteriormente en marco intelectual– es, pues, ella misma, otra oscilación de aquel impulso vital

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

unitario y absoluto que significa el ser continuo, es decir, devenir del mundo. La configuración *psíquica* en la que este se impone en los organismos es el instinto. Es uno de los pensamientos más originales de Bergson que el instinto no sea un grado previo del cual se desarrolla el intelecto, tampoco un fruto del intelecto, una acumulación tornada inconsciente de experiencias individuales del género, sino un modo de conducta originario, que conserva la relación de vida verdadera *junto* al intelectual. Cuando algunas especies de avispas pican a sus víctimas, orugas o grillos, justo en el centro nervioso, de modo que solamente las paralizan pero no las matan, así es un *non-sens* tomar esto por “experiencia transmitida hereditariamente” que se adquiriría en la lucha por la existencia. Tal vez en que sobre esto la “ciencia” no pueda ir más allá se sitúan exactamente sus límites. El “instinto” de la avispa quiere decir, en este caso, que ella y su víctima son, en cierto modo, una unidad orgánica y que la avispa no necesita en absoluto “saber” dónde se encuentran los puntos sensibles de sus víctimas, y de ningún modo necesita verlas, sino que se comporta como nosotros nos comportamos al levantar un brazo, por lo cual nosotros tampoco sabemos cuáles músculos tenemos que inervar, dónde se encuentran los puntos de ataque de nervios, músculos y articulaciones. No necesitamos saber esto porque somos una vida que desde un principio posee la unidad de sus estaciones, que el conocimiento fabrica posteriormente como tales –por tanto, no las posee en verdad como *estaciones* en el sentido de estadias fijas y delimitaciones–. Así, pues, está la avispa con su víctima en una unidad vital que se puede denominar *simpatía*. Este participar inmediato en otra vida, solo porque también esta es una ola del mismo flujo vital, está también en nosotros; se destaca, por ejemplo, en el retratista, cuando atraviesa y unifica la mera contigüidad de los rasgos con una vida, que el aspecto espacial registrado solo por el intelecto, exterior, del modelo, nunca comprende. Ahora, bien puede pensarse que este saber no transmitido conceptualmente se dirigiría no solo a otro individuo, sino a la realidad en general. Mientras que el entendimiento nos deja conocer las cosas debido a que él las aprehende en formas y recién las prepara, por así decirlo, para sí, tendría lugar aquí una visión que coincide con la cosa misma, una captura metafísica, no una científica que depende de condiciones. El conocimiento, que consiste en participación, está en que de la esquemática habitual del pensamiento nos mezclamos a nosotros mismos en el flujo de la vida, que es el devenir real de las cosas –y solo hay cosas que devienen–. Puesto que cada momento ya es otro que el precedente, debido a que es el posterior. A este devenir continuo lo llama Bergson la *durée* (ya que solamente en devenir-otro continuo pueden durar cosas, porque con persistencia realmente inalterada ciertamente el comienzo y el fin de este estado no serían distinguibles; por tanto, tendrían que desmoronarse; la cosa por tanto no estaría durando); a aquella con-ciencia, que en realidad es un ser-junto metafísico, la denomina intuición, la cual, por tanto, es solamente el lado subjetivo de la unidad de flujo de la existencia. Ciertamente, ella

bien nos propone una tarea insoluble; muestra una posibilidad a la cual nuestra realidad siempre puede solo acercarse. Debido a que el conocimiento, finalmente, está en todo momento ligado a conceptos permanece siempre ante el ser, un sujeto ante el objeto, y con su acabamiento superaría la distancia, se fundiría otra vez de nuevo en el ser, sería suprimido en tanto conocimiento. El instinto es algo oscuro y sordo, puede no elevar a la conciencia lo que posee como realidad. Por ello, Bergson puede decir que, en virtud de su arraigo en el ser, el instinto podría resolvernos todas las preguntas pero no las formula; el entendimiento formula en verdad todas las preguntas, pero no puede resolverlas. Tampoco sabe decir Bergson nada diferente de que la intuición, siempre más fluida, que siempre se renueva, tendría que suministrar conceptos que se plieguen más cercanamente a la realidad; que se dirigiría a la vida inmediata de las cosas siempre desde la analítica y la simbólica en la que se mueve, inevitablemente, la ciencia. Pero, finalmente, no puede superar que el conocer (*Erkennen*) sea siempre un aprehender (*Erfassen*) y erija una distancia entre conecedor y conocido, desde la cual bien aspira a la identidad del ser pero que no puede alcanzarse. En todo caso, queda el pensamiento profundo con el cual esta filosofía de vida, por encima de aquella inaccesibilidad trágica expresada de mil formas, deja caer, no obstante, una luz conciliadora: la intuición significa que la vida solo puede ser comprendida por la vida –en cierto modo, la sabiduría de Empédocles de que lo mismo solamente puede conocerse por lo mismo–. Pensando de modo mecanicista, somos nosotros mismos mecanismos; pensando de modo vitalista, somos vivientes. Y por eso reposa en el fondo de esta filosofía el consuelo: entendemos realmente, y solo desde dentro, lo viviente porque nosotros mismos somos vivientes. Todo lo demás lo podemos calcular, combinar, utilizar. Pero al fin y al cabo también es esto restante un viviente: lo anorgánico es, objetivamente, solo una fatiga del impulso vital; subjetivamente, es todo lo mecanicista solo un símbolo y un medio para circunstancias periféricas; bajo él y en él está como realidad absoluta propia tanto como allá la vida. Y, a fin de que también el mecanismo, la contradicción de la vida, venga de la vida, es, sin duda, en imagen metafísica, el vínculo del espíritu con toda la existencia, con el flujo central que porta toda la existencia, o más bien lo es –este vínculo es adquirido por principio–.

Así habrá probado el bosquejo de los pensamientos bergsonianos aquel desplazamiento de lo incuestionable, de lo que destituye de sí todo lo fundamenteable, en el concepto de vida, del cual, como viraje decisivo de la imagen moderna del mundo, partieron estas páginas. La ciencia ha hecho de la vida algo mediato que sería derivable de fragmentos, elementos, compuestos preexistentes –Bergson hace decididamente de ella lo primero y central, la sitúa en el punto de absoluto de la existencia; todo lo que no tiene el carácter de vida, esto es, de unidad de lo que muda continuamente, es figura secundaria–; cósmico como la vida caída lentamente, humano como la esquematización y partición

<http://digithum.uoc.edu>

Henri Bergson

de la vida, para con ello dejarnos manipular. La distancia entre pensamiento y mundo es, con ello, reconocida como una, que solo subsiste para el pensamiento, no para el mundo.

Desde luego, si el carácter de fluir absoluto que Bergson adjudica a la vida puede llevar esta potencia, no es para mí seguro sin más ni más. El anhelo espiritual de los hombres y del hombre oscila entre lo fijo y lo fluido, y parece, finalmente, tener que decidirse por uno como lo definitivo. De Parménides y Heráclito a Bergson se desarrolla este proceso: lo fijo, que es lo verdaderamente real y último, debe de algún modo escuchar lo que se transforma fluyendo, lo que sencillamente no puede ser negado;

lo fluido, por otro lado, apenas se captura con él lo sencillamente verdadero, debe, de algún modo, dar lo estable y permanente. Tampoco está Bergson en realidad por encima de estos partidos, sino del lado de uno, del lado del otro, dejando, inevitablemente, una insatisfacción. Quizá haga la filosofía su próximo paso con el descubrimiento de un concepto de vida con el cual se sitúe a sí misma realmente más allá de aquellas contradicciones, a una altura desde la cual el fluir tanto de lo real como de lo ideal y la solidez de ambos extingan lo absoluto de su contradicción y sean vistos como las formas de manifestación de una unidad, por ahora aún indecible, de la vida metafísica.

Cecilia Diaz Isenrath

(cdiazisenrath@gmail.com)

Cecilia Diaz Isenrath es Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Estatal de Campinas y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de Cuyo (1999). Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Estatal de Campinas (2008). Realizó posdoctorado en la Universidad Nacional de Quilmes. Fue docente del Seminario de Informática y Sociedad en la UBA (2011-2015) y actualmente es docente en la UnCuyo. Integró el grupo de investigación CTeMe, IFCH-Unicamp. Participó en proyectos UBACyT y dirigió el proyecto "Prácticas experimentales, tecnologías de geolocalización y biodiversidad", incluido en el Programa de Reconocimiento Institucional de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Sus líneas de investigación son tiempo social, neoliberalismo y relación tecnociencia-conocimientos tradicionales. Ha publicado traducciones y artículos en revistas académicas nacionales e internacionales.



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA