

Conocer para cohabitar: una propuesta a partir de Henri Bergson

Know to cohabit: a proposal starting from Henri Bergson

RODOLFO HERRERA LÓPEZ¹

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

rodoherlo@yahoo.com

RESUMEN

Conocemos la realidad desde la representación, a partir de lo que Henri Bergson llamó signo. Debido a ello hemos privilegiado un conocimiento útil, transformador, técnico y rígido que concibe a la realidad como algo inmóvil, fragmentado y categorizado. El resultado ha sido una visión parcial que privilegia estructuras y que ha roto el vínculo entre nosotros y la vida. Eso nos ha llevado a la devastación de nuestro entorno y de nosotros mismos. Por ese motivo, aquí se reflexiona sobre el propósito del conocimiento a partir de la naturaleza de la realidad y nuestra posición en ella. Esto se hace a través del diálogo con la propuesta filosófica de Henri Bergson, principalmente con algunos de sus conceptos (impulso vital, duración, signo y simpatía). Se propone que el conocimiento es establecer vínculos íntimos con la realidad que nos permitan cohabitar en y con la vida.

Palabras clave: duración, impulso vital, signo, sólidos, cohabitar, sensibilidad, simpatía

ABSTRACT

We know reality from representation, from what Henri Bergson called a sign. Due to this we have privileged a useful, transforming, technical and rigid knowledge that conceives reality as something immobile, fragmented and categorized. The result has been a partial vision that privileges structures and has broken the link between us and life. That has led us to the devastation of our environment and ourselves. For this reason, here we reflect on the purpose of knowledge based on the nature of reality and our position in it. This is done through dialogue with Henri Bergson's philosophical proposal, mainly with some of his concepts (vital impulse, duration, sign and sympathy). It is proposed that knowledge is to establish intimate links with reality that allow us to cohabit in and with life.

Keywords: duration, vital impulse, sign, solids, cohabitation, sensitivity, sympathy

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1319-564X>

Introducción

El conocimiento, como el amor, consiste en crear un lazo, estrecharnos con la vida y con el otro como prójimo (proximus: junto, cerca de nosotros). Esto se alcanza al comprender que somos una forma más de la realidad. Ella no es de jerarquías, protocolos, clases, tipos, formas, cantidades, modelos, símbolos y demás estructuras que aparentan estabilidad y que pretenden asignar valor desde sus parámetros e intereses, sino de relaciones en movimiento. De esto se dio cuenta Henri Bergson² hace más de cien años, de modo que propuso otra manera de conocer la naturaleza de la realidad:³ en lugar de usar la representación desde el signo, como lo han hecho la ciencia y la filosofía, buscó la comprensión del movimiento a partir de nosotros mismos, pues somos otro rumbo en el andar heterogéneo de la vida o, en las palabras de Bergson, somos una tendencia⁴ más que se desprende de su impulso. Sin embargo, la manera en que nos hemos relacionado con la vida nos pone a distancia, incluso creemos estar privilegiados en la altura. Desde ahí, el resto de lo vivo nos parece que existe por debajo de nosotros y para nuestros objetivos. Eso no sólo nos impide ver lo que se mueve entre las cavernas de lo real, sino que también nos evita simpatizar con su fluir. Lo que resulta por mirar desde esta ilusión es un conocimiento fragmentado del flujo al que también pertenecemos y somos.

Esta es la razón por la que la vida se nos ha vuelto tan ajena: no la comprendemos y, como resultado, no nos compenetramos con ella. En lugar de eso, la señalamos, transformamos y utilizamos. Así, no vivimos, incluso apenas sobrevivimos, como parecen confirmarlo los problemas causados por el An-

² En este texto se mencionan diferentes obras de Bergson, así que se decidió abreviar los títulos de ellas cada vez que son mencionadas. Salvo *Historia de la idea del tiempo*, el resto se encuentra en la edición *Oeuvres de Presses Universitaires de France* de 1970, que es la que se utiliza para este artículo. Dicho esto, las abreviaturas son las siguientes: *Essai sur les données immédiates de la conscience*: EDC; *L'évolution créatrice*: EC; *La pensée et le mouvant*: PM; *Historia de la idea del tiempo*: HIT.

³ Aunque los intereses fundamentales de Bergson fueron la libertad y las deficiencias del sistema de conocimiento de la ciencia y la filosofía, explícitamente declaró la necesidad de una teoría de conocimiento conectada con la vida (v. EC, 492; PM, 1363-1365). Ello se reforzó con el diálogo directo que tuvo con otros saberes de su época: biología en EC y psicología en EDC y MM. Además, orientó su propuesta hacia cuestiones muy propias de lo humano: la moral y la religión. Sobre el aspecto de la moral y su conexión con lo epistémico (en el sentido de la fragmentación del conocimiento) Bergson tiene aplicaciones pedagógicas, pues coincide con Edgar Morin y su propuesta del pensamiento complejo. A partir de esto, hay también relaciones con la inteligencia sentiente de Zubiri. El artículo de Feneuil y Waterlot "Bergson, philosophe de l'émotion" ayuda a observar estas relaciones (v. FENEUIL, A., "Bergson, philosophe de l'émotion", *Annales bergsoniennes* VIII, 8, Paris, 2017, pp. 51-60).

⁴ V. EC, p. 578.

tropoceno, la discriminación⁵ y el privilegiar la técnica, las instituciones y los intereses económicos sobre los vínculos con la vida. Esto último ha tenido consecuencias sociales, políticas y ecológicas⁶ que hacen ver a la filosofía de Bergson como una voz profética o, al menos, la hacen valiosa para la actualidad.

Las ideas de progreso y civilización han determinado cierta forma de bienestar que se impone sobre la vida misma. Parece que ignoramos la vitalidad presente en todo y en contraposición a cohabitar con lo que nos rodea, lo consideramos un objeto que se desecha tan pronto cumple su función y hasta nuestro deseo. En origen, esto no parece haber sido una decisión deliberada sino, más bien, como un resultado de las necesidades más fundamentales que tenemos como seres vivos y por ser conscientes de nuestra finitud. Desde ahí vemos al movimiento, cambio e indeterminación de la vida como una vorágine; por eso, hemos buscado construir una realidad que nos resguarde y que nos dé dirección (nuestro afán por el sentido). Sin embargo, en esa búsqueda hemos creado una serie de ilusiones, como lo son las jerarquías, finalidades, protocolos y modos de ser a los que hemos dado mayor importancia que a la vida y a los lazos con ella. Aunque hacer esto ha sido eficaz, no es la realidad, y hasta nos ha llevado a devastarla, y a nosotros mismos.

Para explicar las razones de todo esto que se ha afirmado se revisan algunos conceptos de Bergson en tres obras suyas: el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, *La evolución creadora* y *El pensamiento y lo moviente*. Esa revisión se debe a que las ideas de Bergson son de ayuda para explicar unas observaciones sobre el lazo entre nosotros y la realidad; por eso, se habla en primer lugar de lo que Bergson llamó *impulso vital*, pues con él nos ayuda a comprender la naturaleza de la vida y la identificación de nosotros con ella. Tras mostrar esta identificación se expondrá cómo nos hemos escindido de la realidad. Para ello se acudirá al concepto de *signo* en Bergson como resultado de nuestra capacidad para abstraer. Éste, aunque efectivo para nuestra supervivencia, nos ha puesto en enemistad con la naturaleza y con nosotros mismos, al privilegiarlo como método de conocimiento; como dijo Rainer Maria Rilke en su Cuarta Elegía: “La enemistad está junto a nosotros... No conoce-

⁵ Que ha desembocado en casos como el nazismo, Ku Klux Klan, machismo, colonialismo y colonización, etc.

⁶ Por ejemplo, en el ámbito de la ecología, Michael James, en su artículo “Bergson’s Environmental Aesthetic”, establece un diálogo ético-ambiental entre Bergson y la política ecológica de Bruno Latour. Sobre el mismo tema, Jean Hassenforder retoma la opinión de Emmanuel Kessler sobre la presencia de Bergson al observar la estructura de pensamiento que ha conducido a la crisis climática. En el ámbito político, social y económico está la *futurabilidad* de Franco Berardi, que plantea al dinero en el neoliberalismo como signo que se superpone a la realidad (además Berardi construye su propuesta desde “Lo posible y lo real” de Bergson). También, en un momento contemporáneo a Bergson, sus ideas influyeron en las luchas sociales e ideológicas de Muhammad Iqbal y Léopold Sédar Senghor.

mos los contornos del sentimiento: sólo lo que lo forma desde el exterior”.⁷ Sucede así porque, con el signo, miramos a la vida y a los seres en ella desde el exterior, como objetos sólidos, sin historia, sin profundidad y sin lazos con el resto de la vida. Ante las consecuencias de esto, es necesario buscar otras formas de conocer, así como también revalorar los fines o motivos que el conocimiento tiene. De este modo acudimos al concepto de *simpatía* en Bergson como una manera de conocimiento desde el interior que nos lleva al resto de tendencias de la vida para identificarnos con ellas. Al lograr esta identificación es posible un conocimiento que ya no sólo nos ayude a sobrevivir, sino a *vivir al cohabitar*.

1. La vida como un comportamiento: el impulso vital

Para acercarnos a la realidad hemos confiado casi devotamente en lo que Henri Bergson llamó *inteligencia*: otro haz de la vida, así como el instinto, con el que actuamos sobre lo que existe para transformarlo y utilizarlo a favor de nuestras necesidades e intereses. Esta capacidad es paradójica, porque la manera en que procede la inteligencia hace que nos separemos del flujo de la realidad.⁸ Sin embargo, se dijo *otro haz y no opuesto*, y es porque la inteligencia es un resultado más de que la vida realice todas sus posibilidades debido a su naturaleza creadora. Por esa razón, inteligencia e instinto sólo son dos de los tantos caminos en los que la vida diverge. Ello ocurre porque, como notó Bergson, el comportamiento de la vida es, retóricamente, el de un impulso:

[H]ay que compararlo con un impulso, porque no hay imagen, prestada del mundo físico, que pueda dar una idea más aproximada de él. Pero eso es solo una imagen. La vida es en realidad de orden psicológico, y es la esencia de lo psíquico envolver una pluralidad confusa de términos que se interpenetran entre sí.⁹

Bergson acudió a esta imagen porque los conceptos, como un resultado de la capacidad de la inteligencia para elaborar signos,¹⁰ no son la realidad, pues la representan desde algo ajeno que nada aporta a su naturaleza móvil, heterogénea y continua. Por este motivo corremos el riesgo de extraviarnos en las discusiones de espectros ilusorios fabricados con lenguaje, como menciona el propio Bergson. Además, él buscó huir deliberadamente de los anclajes estériles de la conceptualización precisa, como lo muestra su estilo, pues:

⁷ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, Madrid: Visor, 2008, p. 87.

⁸ Esto se detalla en una sección más adelante llamada “La inteligencia y los sólidos”.

⁹ EC, p. 713.

¹⁰ Más adelante se explica el signo bergsoniano.

Al reducir las cosas a sus conceptos, al encajar los conceptos unos en otros, se llega finalmente a una idea de las ideas, a través de la cual uno se imagina que todo se explica. A decir verdad, ella no explica gran cosa, ante todo porque acepta la subdivisión y la repartición de lo real en conceptos que la sociedad ha consignado en el lenguaje y que ella había efectuado la mayoría de veces por su mera comodidad, luego porque la síntesis que efectúa de dichos conceptos está vacía de materia, y es puramente verbal.¹¹

Por esa razón, Bergson no define, sino que se extiende en términos y ejemplos para acercar a lo sensible la realidad concreta a la que se refiere: “Para evitar la definición de lo indefinible, la generalización de lo singular, la fijación de lo moviente, Bergson multiplica los sustantivos y las expresiones”.¹²

Aunque la imagen tampoco recupera la naturaleza de la realidad, sí se acerca más que los conceptos, principalmente cuando las imágenes se acumulan, porque evitan lo preciso¹³ y se anulan entre ellas para debilitar a la mediación. Además de esto, la imagen:

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 consciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar. Eligiendo las imágenes tan dispares como sea posible, se impedirá que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición a la que está encargada de llamar, puesto que entonces sería expulsada de inmediato por sus rivales.¹⁴

Por esta razón, la imagen es una manera de hacer tangible cómo se comporta la vida, cómo actúa, pues ella se nos escapa, sólo son evidentes sus resultados. Ellos son lo que Bergson llamó tendencias: “Pues la vida es una tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz, que crea, por el mero hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se distribuirá su impulso”.¹⁵

¹¹ EC, p. 713.

¹² CHERNIAVSKY, A., “La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”, *Revista de filosofía y teoría política*, núm. 37, Buenos Aires, 2006, p. 46.

¹³ En la quinta lección del curso *Historia de la idea del tiempo* que dio Bergson en el *Collège de France* entre 1902 y 1903 explica las deficiencias de la precisión. Esto se debe a que la realidad no está acabada, sino que es un proceso: “las propiedades vitales nunca se realizan por completo, sino que siempre están en camino de realizarse” (EC, p. 505). Por ese motivo Bergson encuentra en la sugerencia un medio para acercarnos a esa realidad, pues el sugerir implica algo no terminado que nos pide llenar los espacios de lo no dicho. Esto lo encuentra Bergson en ciertas literaturas (BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017, p. 107).

¹⁴ PM, p. 1399.

¹⁵ EC, p. 579.

2. Tendencias y nuestro interior

Dice Bergson que “La vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. Sin duda, el sentido de esta acción no está predeterminado: de allí la imprevisible variedad de las formas que la vida siembra sobre su camino al evolucionar”.¹⁶ Al observar la variación de las formas de vida y los caminos en los que se desarrolla, podemos considerar que la vida es un flujo creador imparabile. Tenemos, por ejemplo, 132,000 especies de polillas y 5,000 de catarinas con incontables patrones en sus manchas.¹⁷ Encima de esto, están las diferentes formas de vida: vegetales, hongos, animales, minerales y hasta podemos considerar a los elementos que hemos registrado en la tabla periódica. Además, hay ritmos distintos de desarrollo, y no sabemos la razón de ello: por un lado, hay organismos unicelulares como las amebas, por otro, mamíferos tan complejos como el ser humano.¹⁸ Esto quiere decir que hay organismos que llevan incontables años sin variar y otros que muy pronto se transforman,¹⁹ incluso algunos lo hacen como parte de su ciclo vital (orugas, renacuajos). La vida está sin duda en un movimiento al que nos cuesta seguirle el paso y no parece tener una finalidad ni rumbo; ella simplemente crea y transforma, incluso devora, pues están las plagas, enfermedades, depredadores y los eventos meteorológicos que arrasan con los espacios. Esto parece caótico e inclemente para nuestra necesidad de orden y sentido; sin embargo, a pesar de tal poder destructivo, la vida persiste.

Si todo esto no nos es suficiente y lo creemos ajeno, podemos mirar más cerca de nosotros, y encontraremos lo mismo. La relación no es azarosa ni una ocurrencia, pues al ir a nuestro interior, a cómo percibimos, a nuestra afectividad y a nuestra historia interior, nos damos cuenta de que estamos ante algo como magma y bruma: no hay contornos ni formas, y todo se remueve imperceptible. Así notamos que nuestra consciencia y la vida se parecen, pues ambas son un flujo heterogéneo sin límites definidos.²⁰ La mejor manera de comprenderlo está en el intento de definir nuestras emociones. Todo comienza con preguntarnos sobre ellas, por ejemplo: ¿qué sentimos

¹⁶ EC, p. p. 577.

¹⁷ “No existe ley biológica universal que se aplique tal cual, automáticamente, a cualquier viviente. No hay más que direcciones en las que la vida lanza a las especies en general” (EC, p. 507).

¹⁸ Estos dos organismos son los puntos de referencia de Bergson en EC.

¹⁹ “A menudo ese movimiento se ha desviado, y más a menudo se ha detenido en seco [...]. Vamos a ver que, de las cuatro grandes direcciones en las que se ha comprometido la vida animal, dos han conducido a callejones sin salida, y que en las otras dos el esfuerzo ha sido generalmente desproporcionado al resultado” (EC, p. 605).

²⁰ “Cuanto más prestamos atención sobre esta continuidad de la vida, más vemos la evolución orgánica aproximarse a la de una conciencia, donde el pasado presiona contra el presente y hace brotar una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes” (EC, p. 517).

cuando experimentamos miedo? No respondemos de inmediato, nos detenemos absortos, porque nuestro hábito de ordenar, delimitar y definir se queda sin recursos. El miedo no tiene partes ni grados, tampoco se extiende en el espacio, sino que es reacciones físicas, pensamientos y emociones que se entrelazan sin dejarse ver por separado. Lo que experimentamos no es una cosa sino un conjunto de cualidades en movimiento.²¹

Lo anterior no sólo sucede en la percepción externa, también puede suceder con las percepciones a través de nuestros sentidos, como, por ejemplo, un olor. Hugo Hiriart notó que lo que olemos no puede describirse, como sucede con lo que vemos,²² porque el olor no tiene partes ni formas que podamos distinguir y acomodar. Entonces, necesitamos de las relaciones y la sugerencia, en lugar del lenguaje preciso e ilusoriamente objetivo que describe desde la disposición espacial. Así también ocurre con los sonidos: aunque los ubicamos en el espacio, tal ubicación es arbitraria. Decimos que un sonido es alto porque, quizás, en el canto requiere de los resonadores de cabeza para emitirse (y ubicamos la cabeza como la parte alta de nuestro cuerpo). Pero esa lógica se contradice en un instrumento como el violonchelo que se coloca en posición vertical entre nuestras piernas, de manera que las notas graves están en la parte superior del diapasón²³ (cerca de nuestra cabeza) y las agudas en la parte inferior (cerca de las piernas). Por otro lado, el diapasón de un violín o una guitarra lo tenemos de forma horizontal, así que ya no hablamos de arriba y abajo, sino de izquierda y derecha. Finalmente, un piano podría construirse con el arpa invertida, de modo que los sonidos agudos estarían a la izquierda (originalmente los ubicamos a la derecha) sin que ese cambio de orientación afecte el sonido. Estas inconsistencias pueden verse también cuando hablamos del tiempo: para algunos grupos humanos el futuro está a la derecha y el pasado a la izquierda, mientras que, para otros, como los aimaras, el primero está detrás y el segundo, adelante.²⁴

Todas estas disposiciones en el espacio son construcciones artificiales que hace nuestra inteligencia para dar orden, pero no cambian la naturaleza

²¹ Para ejemplificar esto, Bergson habla de lo que sucede cuando experimentamos piedad: “La intensidad creciente de la piedad consiste, pues, en un progreso cualitativo, en un paso del asco al miedo, del miedo a la simpatía, y de la simpatía misma a la humildad” (EDC, p. 17).

²² HIRIART, H., “¿Por qué un olor no puede describirse?”, en *Los dientes eran el piano*, México: Tusquets, 1999, p. 41.

²³ Pieza de madera de algunos instrumentos en donde el ejecutante presiona las cuerdas para emitir las diferentes notas.

²⁴ CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui*, Buenos Aires: Canal Encuentro, 2018, min 40:37. Además, la exégesis que hace Cusicanqui del aforismo aimara donde se encuentra esta idea, se acerca a cómo explica Bergson el tiempo y la memoria por medio de la imagen de la bola de nieve. Cusicanqui dice: “vivir el presente con la orientación del pasado es lo que te permite caminar” (CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII...*, 41:27).

de la realidad. En una práctica como el canto, el sonido no depende sólo de colocaciones espaciales, sino también del estado anímico, la constitución fisiológica y hasta la alimentación y descanso. Como dice Gemma Muñoz en su artículo sobre la *duración*: “una nota musical nos la representamos como más alta que otra nota o con una intensidad mayor que otra cuando, si meditáramos un poco, nos daríamos cuenta que las diferencias son cualitativas y no cuantitativas”.²⁵ Esto es porque en lo vivo todo está relacionado estrechamente, mientras que los límites y la organización espacial²⁶ son artificios fabricados por lo que Bergson llamó inteligencia. Si ella no intercede, no hay mediación entre nosotros y el flujo de la realidad, es decir, nuestra duración interna se funde con la externa. Ello comienza con lo que llamaremos aquí la *sensibilidad*.

²⁵ MUÑOZ-ALONSO, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y el sujeto”, *Revista general de información y documentación*, vol. 6, núm. 1, Madrid, 1996, p. 295.

²⁶ Al inicio del libro A de la *Metafísica*, Aristóteles dice que, en nuestra tendencia natural por conocer, nos hemos inclinado a usar el sentido de la vista sobre el resto de los sentidos (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 41). Esto es muy evidente en la vida cotidiana, como el movernos en la ciudad: simplemente cruzar una calle requiere de ver el semáforo (pocas veces tienen sonido). En mi labor de enseñanza a personas con ceguera y debilidad visual apoyé las iniciativas de arquitectura inclusiva, pues, al menos en la ciudad de Puebla (México) los espacios son riesgosos para las personas con esta discapacidad. Otro caso donde se manifiesta la preponderancia del sentido de la vista es en la educación: al trabajar en los programas de alfabetización para adultos, una necesidad constante que nos encontramos en los participantes fue que deseaban poder leer los letreros de los destinos en el transporte público para saber cuál abordar. A esto se le suma el peso de la lectura y escritura en la historia de la humanidad, actividades que fundamentalmente requieren de la visión. No hay respuesta de por qué acudimos tanto a este sentido, ¿será por la manera en que funciona nuestra inteligencia o será que acudir tanto a nuestra visión ha desarrollado de esa manera nuestra inteligencia? Esta pregunta es porque, como se sabe, otros animales recurren a diferentes sentidos para conocer su entorno: murciélagos privilegian el sonido, gatos el olfato, etc. Cual sea la respuesta, la vista es un sentido que se conecta de manera sobresaliente con la ordenación espacial, y en Bergson esta relación está presente. Incluso, Bertrand Russel, en su famoso ensayo sobre la filosofía de Bergson, critica que el filósofo francés se refiera a la vista para hablar de espacio y que por eso piensa que todo nuestro conocimiento es espacial. Lo dicho por Aristóteles sobre privilegiar la visión para obtener conocimiento está presente en Bergson en su crítica del conocimiento espacial, y cuando nuestro filósofo habla de su importante concepto de la duración, dice que si el tiempo no se comprende es porque lo hemos espacializado: “La duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados prestados del idioma del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio quien responde a la llamada” (*PM*, p. 1256). Además, la idea de espacio es para Bergson la que nos dirige a la ilusión de los llamados sólidos, según lo explica en *EC* y al hablar de “La intuición filosófica” en *PM*.

3. Sensibilidad y duración

Entiéndase sensibilidad como la reunión de los movimientos externos con nuestro movimiento interior. Es decir, la percepción en la sensibilidad no se convierte en cantidades ni conceptos, tampoco emitimos juicios sobre lo percibido o experimentado, simplemente ocurre con nosotros como duración conjunta. Es como el estado de lo abierto en los animales: no parecen preguntarse, como nosotros, sobre lo que perciben, experimentan y son, como consecuencia, no se separa su movimiento interior del exterior. Como dice Rilke: “en alguna parte andan leones todavía, que no saben, mientras son majestuosos, de ningún desmayo”,²⁷ mientras que nosotros “somos conscientes a la vez del florecer y el marchitarse”.²⁸ El propio Bergson considera este estado de apertura de los animales, pues dice que la duración-cualidad es “la que el animal probablemente percibe”.²⁹

La sensibilidad como estado de apertura es lo que sucede en el ejemplo que dio Bergson sobre las campanadas de un reloj:

En el momento en que escribo estas líneas suena la hora en un reloj vecino; pero mi oído distraído no se da cuenta de ello más que cuando varias campanadas se han dejado ya oír; no las he, pues, contado. [...] Si, volviendo sobre mí mismo, entonces me interrogo cuidadosamente acerca de lo que acaba de pasar, me doy cuenta de que las cuatro primeras campanadas habían afectado a mi oído e incluso conmovido mi consciencia, pero que las sensaciones producidas por cada una de ellas, en lugar de yuxtaponerse, se habían fundido unas con otras como para dotar al conjunto de un aspecto propio, como para hacer de él una especie de frase musical.³⁰

La relación con una melodía implica, además de que no hay una separación de elementos, que se trata de algo en movimiento; por eso, Bergson habla de un “progreso dinámico”.³¹ Es de valor que, tan pronto se atiende a la experiencia, lo que tenemos es una melodía y no una serie de golpes homogéneos que se presentan como un número en nuestra consciencia.³² Para contabilizar es necesario un proceso que no es inmediato, incluso podría decirse que no parece natural, como sí sucede con el hecho de que los sentidos y la consciencia recuperen la sensación a manera de una melodía. Esa natura-

²⁷ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, p. 87.

²⁸ RILKE, R. M., *Elegías de Duino*.

²⁹ EDC, p. 84.

³⁰ EDC, p. 84.

³¹ EDC, p. 83

³² “¿Pueden, sin desnaturalizarla, acortar la duración de una melodía? ¿La vida interior es esta melodía misma?” (PM, p. 1261).

lidad se debe, para Bergson, a que somos lo que él llamó duración,³³ al igual que la realidad. Por eso hay una correspondencia entre nosotros y lo que sucede externamente: estamos en movimiento (como se explicó al mencionar los ejemplos del miedo y la piedad). Este es el motivo por el que Miguel Ruiz Stull resalta la idea de Bergson sobre *dejarse vivir*,³⁴ entregarnos con lo que nuestra sensibilidad nos pone en contacto de manera directa.³⁵

Del otro lado de esta forma de experimentar tenemos la conversión de la experiencia en cantidades, su traducción y representación en signos. Eso, dice Ruiz Stull:

[N]o es un dato fundamental, si se quiere inmediato, sino más bien el más habitual o general respecto de nuestra experiencia, por lo tanto, el más *mediado* por caracteres simbólicos. Y esto, sostenemos, es todo el punto desarrollado por Bergson: lo *inmediato* dado por duración, en duración a la experiencia, es la génesis de todo lo heterogéneo, todo lo diverso y del todo en variación diferenciada cada vez de sí misma.³⁶

Lo que esto significa es que la espacialización de la experiencia que dura no es un resultado instantáneo, sino una decisión deliberada según la búsqueda de ciertos fines. Para ello está cierto modo en el que nuestra inteligencia procede sobre la realidad.

4. La inteligencia y los sólidos

Como se planteó en una de las secciones anteriores, las abundantes especies y formas de vida se deben al llamado impulso vital. Él no tiene más límites que los que le impone la materia (pero gracias a ella puede realizar sus posibilidades).³⁷ Como resultado de esa relación están la inteligencia y el instinto como otras tendencias más de la vida.

³³ EC, p. 507.

³⁴ Ruíz, M., *Tiempo y experiencia: variaciones en torno a Henri Bergson*, Santiago: FCE, 2013, p. 40.

³⁵ Ese entregarse a vivir es a lo que Emmanuel Levinas se refiere en *La realidad y su sombra* con la idea clásica de la posesión de las musas para referirse a la experiencia estética. Las correspondencias con Bergson son evidentes y no gratuitas, pues, aparte de que Levinas reconoce su deuda con Bergson (v. COHEN, R., *Face to face with Levinas*, New York: State, University of New York Press, p. 13), desde el inicio de este artículo se menciona la intuición en un sentido bergsonian: “La obra prolonga y sobrepasa la percepción vulgar. Lo que ésta banaliza y no alcanza, la obra, coincidiendo con la intuición metafísica, lo capta en su esencia irreductible” (LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 43-56). Se invita a revisar este artículo y compararlo con las propuestas de *El pensamiento y lo moviente* de Bergson.

³⁶ Ruíz, M., *Tiempo y experiencia...*, p. 41.

³⁷ “El impulso de vida del que hablamos [...] no puede crear de un modo absoluto, porque encuentra frente a sí a la materia, es decir, el movimiento inverso al suyo. Pero él se apropia

Hemos distinguido a ellos como contrarios, pero con un poco de atención a nuestro propio comportamiento podemos notar rasgos en nosotros que identificamos con el instinto, al igual que parece haber actos de inteligencia en los animales: antes de saltar, un gato observa y nos parece que mide la distancia; mientras que nosotros, en situaciones de peligro, solemos reaccionar sin mucha reflexión previa. Por otra parte, tanto nosotros como el gato respiramos sin prestar atención a ello. Asimismo, la práctica vuelve más precisos los movimientos que realizamos frecuentemente. A esto se le llama automatización y se debe a que la vida tiende a la acción para, principalmente, sobrevivir. Si algo distingue a la inteligencia y al instinto es cómo cada una funciona para lograr este objetivo.

La constitución fisiológica y fisonómica de los animales les permite enfrentarse a la vorágine de la vida. Esto quiere decir que las “herramientas” para su supervivencia (como se dio cuenta Bergson)³⁸ están en su propio cuerpo. El animal tiene todo lo necesario para arrojarle a la vida y luchar por sus necesidades elementales, pero parece ser que no va más allá de ellas.

En el caso del ser humano, podría decirse que se encuentra inerme ante las condiciones del mundo natural y su supervivencia en él. Aunque en su constitución física parece no haber herramientas eficaces, posee otra que le ha permitido sobrevivir: la inteligencia. En pocas palabras ella es una herramienta que transforma y que fabrica:

Si para definir nuestra especie, nos atuviéramos estrictamente a lo que la historia y la prehistoria nos presentan como la característica constante del hombre y de la inteligencia, no diríamos quizás *Homo sapiens*, sino *Homo faber*. En definitiva, *la inteligencia, considerada en lo que parece ser su marca original, es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular herramientas para hacer herramientas, y de variar indefinidamente su fabricación.*³⁹

Pero la inteligencia va más allá, pues para poder manipular el entorno requiere de un procedimiento y eso es lo que en realidad la distingue: la

de esta materia, que es la necesidad misma, tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y libertad” (EC, p. 489).

Esta distinción que hace entre impulso y materia es, quizá, un momento complejo en Bergson, pues al separar uno de otro ofrece una existencia autónoma al impulso vital que la convierte en una entidad inaprensible. Se entiende el motivo, y es que Bergson observa un comportamiento tan vasto en la heterogeneidad de organismos, eventos de la consciencia y naturales, que supone que algo mayor los sustenta. El problema es que con ello regresa a las entidades metafísicas más tradicionales. A pesar de esto, se da un papel importante a la materia en el movimiento creador y se le atribuye una característica que la aleja de ser un objeto superficial y pasajero. Esta presencia de la materia anuncia algo cercano a lo que Michel Henry propuso hace algunos años con su fenomenología del cuerpo.

³⁸ EC, p. 607.

³⁹ EC, p. 613.

inteligencia abstrae y eso implica inmovilizar, aislar, homogeneizar, asignar límites y creer que no hay más que la superficie. Al resultado de esto Bergson lo llamó concebir a todo como sólidos:

La inteligencia humana se siente en su casa en tanto se le deja entre los objetos inertes, más específicamente entre los sólidos [...]. Nuestra lógica es la lógica de los sólidos; que, por eso mismo, nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se revela el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte.⁴⁰

Una forma de entender esto es la manera en que los objetos se nos presentan ante la percepción.⁴¹ Por ejemplo, las piedras: el paso del tiempo nos ha mostrado su perdurabilidad, de modo que, como sabemos, fue un material al que muchos grupos humanos acudieron para la fabricación no sólo de herramientas, sino también de espacios como Göbekli Tepe. Se menciona este lugar porque, aparte de que evidencia lo perdurable del material, se trata de un sitio conectado a la búsqueda humana por superar la finitud. Eso se refuerza con el hecho de que, para algunos grupos humanos, como los hebreos, las piedras fueran símbolos de eternidad,⁴² pues para una percepción superficial, ellas son inmóviles, sin variaciones, con contornos que las delimiten y definan. Sin embargo, la experiencia nos ha mostrado que se fracturan y se desgastan; sabemos que ellas no son una pieza completa, absoluta, sino partículas que están en movimiento y con mucho espacio entre ellas.⁴³ Además, reaccionan al entorno, como sucede con la acción del viento que lentamente las erosiona. Así también es la realidad, un conjunto de elementos que actúan entre ellos y producen movimiento y cambio. Si nosotros no lo percibimos es por nuestra propia finitud; es decir, porque nuestro tiempo es mucho menor al del deterioro de la piedra, de manera que no podemos tener una visión amplia de los procesos que constituyen a la realidad, no podemos estar presentes en ellos, además de que nuestros sentidos muchas veces no pueden percibirlos. Por otro lado, porque nuestra inteligencia requiere de la inmovilidad para actuar y no percibe el movimiento sino los instantes cuando un cambio es muy grande. Un ejemplo completo y claro está en nuestro crecimiento:

No hay niño terminado, por así decirlo; no hay hombre terminado. Lo que existe realmente es la evolución, es el devenir, es la evolución del niño,

⁴⁰ EC, p. 489.

⁴¹ Ver nota 26.

⁴² Esto se presenta a través de una relación con lo divino, muy importante en los hebreos con conceptos como בֵּית־אֵל (Beth-el), la piedra que consagra Jacob y sobre la cual reposa su cabeza y tiene la visión de la escalera al cielo por la que suben y bajan mensajeros divinos.

⁴³ "La materia está compuesta de partículas, separada por distancias relativamente grandes; reposa en el espacio vacío" (SCHRÖDINGER, E., *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 2002, p. 23).

que nunca es niño absolutamente, al hombre, que nunca es hombre absolutamente. No hay nada real excepto la evolución de la infancia a la virilidad.⁴⁴

Somos una continuidad infragmentable. Si vemos estadios es porque solemos fragmentar el flujo de la realidad para que nos sea inteligible. Sin embargo, como lo demuestra el caso mencionado por Bergson, no hay un momento exacto donde podamos hablar de la infancia o vejez absolutas, es un proceso que pasa imperceptible, como cuando una planta recupera su vitalidad después de recibir agua: nosotros no notamos el paulatino ascenso de las hojas, sólo los momentos más evidentes del cambio. Algo muy parecido ocurre en la memoria: el pasado se acumula y no hay momentos de quiebre, sino que lo vivido y nuestra vida afectiva se nos presentan tan unidas entre sí que no sabemos cuándo comienza y termina una experiencia o un sentimiento⁴⁵. Esto es la duración: “el organismo que vive es cosa que dura [...] el fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente; es decir, en fin, duración actuante a irreversible”.⁴⁶

La organización de la realidad por bloques yuxtapuestos es un proceso que le permite a la inteligencia transformarla y utilizarla. Sin embargo, al hacerlo ignora las relaciones, la profundidad heterogénea, los procesos y la historia que constituyen a lo vivo. Como resultado creamos lo que Bergson llamó signo.

5. El signo y la abstracción

Cuando Bergson habla de signo o símbolo⁴⁷ se refiere, principalmente, a los números y a los conceptos; pero, al igual que con el impulso vital, el término se refiere más que a una cosa, a un procedimiento: traducir y representar la realidad en un artificio construido por nuestra inteligencia. Si Bergson se refiere a las palabras o conceptos y a los números es porque son una forma muy frecuente del signo; pero a partir de él hemos construido estructuras más complejas que tienen las mismas características.⁴⁸

⁴⁴ BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017, p. 114.

⁴⁵ Como podemos darnos cuenta en los sueños.

⁴⁶ EC, pp. 507-508.

⁴⁷ La constante es la palabra signo, sin embargo, en una pregunta fundamental que aparece en *El pensamiento y lo moviente*, Bergson dice símbolo: “¿cómo manipulando símbolos fabricamos realidad?” (PM, p. 1414). Esta falta de distinción entre uno y otro concepto también puede notarse dispersa en su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*.

⁴⁸ EC, pp. 628-29.

En el *EDC*, Bergson habló con detalle sobre la distinción entre cualidad y cantidad para entender el flujo de la consciencia y cómo se opone a las representaciones externas. En esta obra, el tan mencionado signo (la representación externa) es ejemplificado a través de los números en su función de medir. Esto fue para demostrar que el finalismo y determinismo son miradas parciales de la realidad, pues intentan predecir un resultado desde la medición de manifestaciones externas, y eso no corresponde con el comportamiento de la vida, sino que incluso atenta contra su naturaleza. El ejemplo antes mencionado de las campanadas de un reloj también sirve para explicar este comportamiento que se opone a la naturaleza de la duración.

Como se dijo, cuando el reloj suena al marcar la hora, lo que percibimos es la continuidad del sonido, ya que, por lo general, estamos haciendo algo más cuando eso sucede. Si escuchamos sin fin utilitario, las campanadas quedarán como una continuidad, como una melodía; pero si, por ejemplo, nos detenemos con el fin de saber la hora, podemos acudir a lo que la memoria ha retenido y “reproducir” el sonido en nuestra “cabeza”. Al hacer eso, ya no se trata de sólo los sonidos, sino que empezamos a separarlos como unidades homogéneas y, por lo tanto, contables. La percepción inicial no requirió de contar, porque no teníamos ese interés: el sonido es, por así decirlo, una experiencia; pero, al querer obtener algo de él, se convierte en una función y para ello representamos y traducimos en números. En este proceso se fragmenta la melodía y se homologan las vibraciones, de modo que no nos importan las cualidades (la resonancia de los armónicos, por ejemplo); pasamos de lo percibido a lo inteligible debido a que hay un interés utilitario para nosotros. El sonido ya no es una experiencia, ahora es un objeto con una función específica.

Este proceso de reducir, traducir y representar desde algo inmóvil y distinto a lo experimentado nos ha llevado a vencer muchos límites. Lo que hemos logrado en ciencia, tecnología e ingeniería es muestra de ello; específicamente, en salud e informática los logros son abundantes, incluso hay casos como los de Neil Harbisson que demuestran sus alcances, pero también sus límites.

Neil Harbisson es la primera persona en ser reconocida como cyborg. Él sólo ve en escala de grises, así que desarrolló una antena externa conectada a su hueso occipital. Ella recibe ondas de color que son traducidas en ondas de sonido que vibran en el cráneo de Harbisson: él “escucha” los colores. Aunque esta antena le ha permitido ampliar su experiencia de la realidad, sigue sin conocer la realidad desde una de sus cualidades, que es el color, pues lo que percibe son vibraciones, no la descomposición de la luz. Se trata de la traducción y representación de los colores, pero no de los colores en sí mismos.

Este es un ejemplo muy valioso de las posibilidades del signo: por un lado, es una herramienta para conocer, pero lo que nos ofrece no es la realidad. Además, hay un problema importante y es que, por medio del signo, hemos privilegiado una forma de conocimiento que nos ha alejado de la vida hasta el punto en que hemos incidido negativamente en ella. Esa forma de conocimiento se construye con una de las características elementales del signo: generalizar.⁴⁹ La primera característica corresponde con nuestra facultad para abstraer. Ella nos permite homogeneizar porque busca las semejanzas entre elementos discordantes entre sí y simplifica. Esas dos características son desventajas para Bergson; primero porque desde el *EDC* habló de la heterogeneidad de cualidades que constituyen a la realidad y a la consciencia, incluso su propio discurso se dispersa en lo múltiple: diferentes conceptos para referirse a una misma idea, acudir a ejemplos en lugar de la precisión conceptual y considerar la acumulación de imágenes como algo favorable para acercarnos a la intuición. Incluso, como observa Mullarkey, el propio pensamiento de Bergson propone variaciones de un mismo tema:

tipos de tiempo (durée y especializado), tipos de memoria (virtual, habitual y representacional), tipos de relatividad (media y completa), tipos de moralidad (abierta y cerrada), tipos de religión (estática y dinámica) y hasta tipos de multiplicidad (cualitativa y cuantitativa).⁵⁰

En lo que se refiere a la simplificación, también es lo opuesto a este método que apela a la multiplicidad. Como comenta, una vez más, Mullarkey, el método de Bergson es lo opuesto a la navaja de Ockham, pues apuesta por la multiplicación de variables para escapar de una problemática falsa.⁵¹ Bergson lo plantea de esta manera debido a las variaciones que resultan del impulso vital, y con ello sustenta su propuesta del conocimiento absoluto y relativo.⁵² Incluso, cuando observa la falla de la filosofía, se centra en esa simplificación, pues los sistemas de ella “no están tallados a la medida de la realidad donde vivimos, ellos son demasiado amplios para ella”.⁵³ Lo son porque al encontrar semejanzas se reducen cualidades, esto sucede porque por medio de elementos simples podemos abarcar el mayor número de variaciones de la realidad.⁵⁴ Así funciona nuestra inteligencia, porque algo

⁴⁹ Ver *HIT*, pp. 43-63.

⁵⁰ MULLARKEY, J., “Bergson’s Method of multiplicity”, *Metaphilosophy*, vol. 26, núm. 3, Oxford, 1995,

⁵¹ MULLARKEY, J., “Bergson’s Method of multiplicity”,

⁵² Ver *PM*, p. 1393.

⁵³ *PM*, p. 1253.

⁵⁴ Antonio Marino, en su “Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del número griego y el moderno”, habla de *eidos* y *dianoia* de un modo que respalda el planteamiento de Bergson sobre el hecho de que la inteligencia simplifique a través de la abstracción para poder comprender la realidad. Ver MARINO, A., “Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del

homogéneo es más fácil de usar y recordar,⁵⁵ y eso favorece nuestra acción sobre el mundo.

La abstracción simplifica la realidad, por eso es tan efectiva para nuestro acercamiento a ella. Además, nos ha permitido crear estructuras complejas con las que hemos, por así decirlo, fabricado una realidad muy propia, nuestra *realidad humana*.

6. El signo como estructura

La capacidad del signo para hacer generalizaciones se relaciona con otra de sus características: fijar.⁵⁶ Se trata del proceso de simplificación que requiere de inmovilizar, dado que la realidad se mueve y por eso cambia. Esta característica, la de fijar, junto con el llamado a la acción (la última característica que da Bergson), nos facilitan actuar sobre la realidad como si fuera un objeto. Esto es de ayuda para nuestra supervivencia.

Líneas antes se mencionó que estamos inermes ante la vida, y es porque el movimiento impredecible de ella y la aspereza del entorno natural nos llevan a experimentarla como inclemente. Por algo, en la mitología la naturaleza es representada con seres inmensos que superan nuestra aprehensión, pero su presencia se impone, aunque como un misterio⁵⁷ (Leviathan, Ziz, Behemoth, Tiamat). Si a esto sumamos el que somos conscientes de nuestra finitud, la vida parece terrible. Ante ello, la inteligencia es nuestro refugio, porque con ella transformamos y utilizamos la materia para protegernos y preservarnos. Esto nos ayuda a entender por qué es favorable inmovilizar el flujo de la realidad: podemos generar conocimiento, porque hay algo estable a lo cual anclarnos y, desde ahí, construir sentido y propósito. Ocurre así, porque ante la consciencia de nuestra finitud nos alivian las ideas de dirección, propósi-

número griego y el moderno”, *Física*, por Aristóteles, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. XXVIII-XXXIII. También puede compararse la idea del signo e ideas simples de Bergson con lo que reflexiona Merleau-Ponty en “El fantasma de un lenguaje puro” (MERLEAU-PONTY, M., *La prosa del mundo*, Madrid: Trotta, 2015, pp. 21-25).

⁵⁵ Las investigaciones del equipo de Susumu Tonegawa para el tratamiento del alzheimer por medio de activar “engramas” de memoria, y de Walter González sobre la persistencia de representaciones neuronales, plantean la base neurológica de esta declaración. Además, aportan material actual para analizar la propuesta de Bergson sobre la diferencia entre cerebro y memoria (Ver TONEGAWA, S. *et al.*, “Engram cells retain memory under retrograde amnesia”, *Science*, vol. 248, núm. 6238, Cambridge, Massachusetts, 2015, pp. 1007-1013; GONZÁLEZ, W. *et al.*, “Persistence of neuronal representations through time and damage in the hippocampus”, *Science*, vol. 365, núm. 6455, Cambridge, Massachusetts, 2019, pp. 821-825).

⁵⁶ Ver HIT, pp. 43-63.

⁵⁷ Cf., Job 40 y 41.

to y causa. Con el movimiento y las direcciones imprevisibles del impulso vital no nos es posible una certidumbre y menos un sentido, eso es causa de angustia para nosotros que nos sabemos finitos. Por eso ha sido necesario una manera de ordenar lo que nos parece inaprensible y efímero. Esto lo logramos con estructuras y sistemas: ordenamientos que retienen el cambio.⁵⁸

El signo no es únicamente un medio de conocimiento, también fabrica todo lo necesario para que podamos enfrentar la vastedad de la vida y actuar en y sobre ella. Pero no sólo hemos fabricado herramientas materiales, también fabricamos estructuras complejas con las que organizamos, categorizamos y jerarquizamos la realidad. Así han aparecido las instituciones, la organización del tiempo (por ejemplo, con el calendario), las creencias, las áreas de conocimiento, los sistemas⁵⁹ y hasta ideas como lo son el gobierno, la cultura y la identidad que han sido de mucho peso en la historia. La primera y la segunda están íntimamente relacionadas con las diferentes formas de discriminación; la segunda ha dado paso a las entidades absolutas de la metafísica tradicional y también los esquemas del saber humanos (no sólo de las ciencias exactas, pues las sociales, económicas y humanidades también pretenden trabajar sobre estructuras fijas; incluso el arte lo hace, principalmente desde la conceptualización y la creación de modelos y corrientes).

Cual sea el caso, todas estas estructuras son una construcción artificial donde acomodamos la vida. En sus esquemas normamos nuestras relaciones

⁵⁸ Esto remite a los conceptos de caos y cosmos. El último se conecta con la inteligencia ya que ordena y organiza a la vida, que en su estado natural nos parece caótica, pues aparenta ser inaprensible e indeterminada dado su movimiento. Esta imagen es clara en diferentes formas de concebir a la vida, como, por ejemplo, la figura de *Tlaltecuthli*. En ella se reúnen los cambios de forma en la vida y sus procesos, y es porque, en primer lugar, su nombre hace referencia a lo masculino (tecuhtli) mientras que en su representación es femenino (una figura dando a luz). En segundo lugar, está en posición de parto, pero tiene una boca abierta con grandes colmillos o con una lengua afilada: al mismo tiempo que da vida, la devora. En esta representación está la oposición de fuerzas que hacen posible la vida y la gestación de la realidad, lo cual es una perspectiva cercana al concepto de caos. Esta palabra significa, en su origen, abertura (de manera específica se refiere a la de un bostezo) y de lo abierto todo surge y todo regresa, como el devorar y el parto de *Tlaltecuthli*. Para nuestra imagen de orden, sentido y límites definidos, todo esto nos parece contradictorio y voraz.

⁵⁹ El antes mencionado Franco Berardi se centra en un sistema en específico, que es el económico en el modelo neoliberal. Berardi acude a la noción de signo en Bergson para describir al dinero y las consecuencias de imponerlo sobre la realidad. Su comportamiento se vuelve autorreferencial: "Al cancelarse el referente y permitirse la acumulación financiera por la mera circulación de dinero, la producción de bienes resulta superflua para la expansión financiera. La acumulación de valor abstracto depende del sometimiento de la población a la deuda, y de la depredación de los recursos existentes. Esta emancipación de la acumulación del capital de la producción de cosas útiles tiene por resultado un proceso de aniquilación del bienestar social" (BERARDI, F., *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017, p. 167).

y eso ha limitado la manera en que nos acercamos unos a otros. En lugar de comprender⁶⁰ y *vivir en y con*,⁶¹ medimos a la vida y a los demás desde nuestras estructuras. En otras palabras, experimentamos a nuestro alrededor y lo que hay en él como un objeto simple, superficial y cuyo valor depende de su función y utilidad.

Ahora bien, el problema no está en la inteligencia en sí, pues como antes se planteó, ella es una tendencia más de la vida; es decir, ella misma nos ha dado esta facultad. El problema está en que no es la única manera en que podemos conocer, sino que tiene un complemento. Incluso, el proceso de abstracción, aunque pareciera que es la causa primera de nuestra escisión con el mundo, tiene otra cara. Esa posibilidad no tiene por qué causar sorpresa, ya que la naturaleza de la vida es abrirse en diferentes direcciones y realizar posibilidades; incluso el pensamiento es también un producto de ese impulso, por lo que está en proceso, nunca acabado. Por eso, como antes fue mencionado, los conceptos en Bergson, y su propuesta misma, suelen bifurcarse: así como puede haber una moral abierta y otra cerrada, la abstracción puede escindir, pero también acercar.

7. Intuir y cohabitar

El conocimiento depende de cómo nos relacionamos con lo que queremos conocer; eso significa que nuestros métodos de conocimiento se forman con la manera en que nos acercamos a algo y con qué intención. Por eso, Bergson planteó que los problemas de la metafísica no eran irresolubles porque tuvieran una naturaleza ilusoria o inaccesible,⁶² como había declarado Kant, sino porque nos acercamos a ellos con un método ajeno a su naturaleza.⁶³

Para acercarnos a la realidad necesitamos hacerlo de la manera en que ella se presenta: profunda, llena de cualidades y en movimiento. La representación, por más que quiera abarcar esta pluralidad, es superficial y estática: como el movimiento distingue a la realidad⁶⁴ y a la vida,⁶⁵ ella tendrá modificaciones, las cuales hacen que lo representado *deje de ser*. Se suma a esto

⁶⁰ No se trata de la manera en que la hermenéutica ha utilizado este concepto, sino desde la imagen (como tropo) que forma su etimología: *hendere* (atrapar, agarrar) y *con* (unión). Es como si se tratara de un abrazo entre los seres tan estrecho que los funde uno con otro.

⁶¹ Estos tres elementos son el *cohabitar*.

⁶² KANT, E., *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 5.

⁶³ *PM*, pp. 1253, 1269.

⁶⁴ *EC*, p. 626.

⁶⁵ *EC*, p. 603.

que, en la búsqueda por abarcar los detalles, procedemos por análisis,⁶⁶ y por medio de él fragmentamos en piezas cada vez más pequeñas tratando de encontrar el principio fundamental de la realidad (del universo, podrían decir algunos). No obstante, buscar al ser en los trozos en que lo separamos con nuestros procedimientos, es como querer percibir a una silla en sus partículas. La fragmentación nos muestra que una silla es pluralidad en movimiento, pero la silla no es esas partículas, sino que se hace con su movimiento y la relación entre ellas. Lo que quiere decirse con esto es que la realidad se entrelaza, tiene (incluso es) vínculos, como si se tratara de un tipo magma que funde todo a su paso mientras avanza y lo incorpora a su masa, la cual se remueve sin límites definidos.

Usar al signo para conocer resulta en una visión artificial. Ella no se debe simplemente a que el signo suprime a las características de la realidad, también es porque olvidamos que somos esa misma realidad, que somos duración. Volver a reconocer este lazo es estrecharnos con la vida, y eso es lo que Bergson nombró, con algunas reservas, intuición.⁶⁷

Intuir es el método⁶⁸ (no muy metodológico, como dice Mullarkey)⁶⁹ que propone Bergson para lograr un conocimiento absoluto.⁷⁰ Esto quiere decir que el conocimiento es directo, no a través de representaciones: hay un contacto que sigue el movimiento de lo conocido y no permite intersticios donde algo ajeno se interponga. Así, “intuición significa, por encima de todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia”.⁷¹

Como se dijo, Mullarkey señala que la intuición no es estrictamente un método, y es porque se trata más del despliegue de nuestra propia naturaleza que de un conjunto de reglas, pasos y protocolos. Ese es el motivo por el que Bergson no define este concepto, sino que, como suele ser su discurso, explica con ejemplos e imágenes lo que la intuición hace, y eso es simpatizar.⁷² En la

⁶⁶ *PM*, p. 1466.

⁶⁷ *PM*, p. 1271.

⁶⁸ La respuesta que Pamela Sue Anderson dio a Adrian William Moore es un trabajo muy recomendable para ir más allá de la intuición como un opuesto del análisis y mostrar su valor como una metodología sólida (ver ANDERSON, P.S., “Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life”, *Philosophical Topics*, vol. 43, núm. 1/2, Arkansas, 2015, pp. 239-251).

⁶⁹ MULLARKEY, J., p. 232.

⁷⁰ *PM*, p. 1393.

⁷¹ *PM*, p. 1273.

⁷² Worms explica la intuición con el concepto inicial de vínculo. Eso, más la claridad con la que entiende lo inmediato y su relación con lo sensible, hace que se encuentre correspondencia entre su definición y lo que en este artículo se ha dicho. “La esencia de la intuición aquí es precisamente el vínculo estricto entre estos dos aspectos. No sólo hay una entrada inmediata de los caracteres de la duración; sino lo contrario, cualquier entrada o conciencia inmediata de una realidad, cualquiera que sea, es entrada o conciencia, en esta realidad, de esas características,

Introducción a la metafísica hay una explicación detallada de cómo sucede esta simpatía. Todo comienza, una vez más, desde el signo que, en esta ocasión, está materializado en las palabras y la construcción de mensajes por medio de ellas. El sentido de ese mensaje no está en las palabras sino en el movimiento que motivan a través de sus relaciones:

la verdad es que por encima de la palabra y por encima de la frase hay algo mucho más simple que una frase e incluso que una palabra: el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección.⁷³

Esta frase es fundamental en Bergson, pues extiende la movilidad de la vida a nuestro propio pensamiento donde ocurre la intuición. O quizá deba decirse que el pensamiento es móvil,⁷⁴ sin estructuras rígidas, y por eso es intuición. El pensamiento podría oponerse a la inteligencia que “sólo representa claramente la inmovilidad”⁷⁵ y por esto tiene una “incomprensión⁷⁶ natural de la vida”.⁷⁷ Pero debe notarse que, además de plantearse la movilidad, se hace la aclaración de que se trata más de una dirección. El significado de esto es que estamos ante el impulso vital, y es porque ese empuje que da el impulso vital es la intuición misma.⁷⁸

El proceso de la intuición es llevarnos a nuestro interior, replegarnos intensamente en nosotros mismos para luego arrojarnos hacia el exterior con la misma fuerza generada durante la contracción. Por eso, ninguna fórmula será lo suficientemente simple para expresar la intuición,⁷⁹ así que tiene que ser comprendida de otra manera, y eso es al experimentarse como nos experimentamos a nosotros mismos: desde dentro. Es posible hacerlo porque:

La existencia de la que estamos más seguros y que conocemos mejor es la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden

que son las características propias de la duración. Así, no sólo la duración no es accesible sólo al conocimiento inmediato, sobre el modelo del conocimiento sensible (o instintivo); sino que, sobre todo, cualquier conocimiento inmediato, incluido el sensible, es la conciencia o el conocimiento de una duración. Por eso la intuición atestigüa en cada cosa, ‘interna o externa’, y precisamente por su lado inmediato, a la duración como realidad última” (WORMS, F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000, p. 38).

⁷³ *PM*, p. 1358.

⁷⁴ Por eso la obra en la que aparece el último fragmento mencionado y una sección dedicada específicamente a “la intuición filosófica” se llama *El pensamiento y lo moviente*.

⁷⁵ *EC*, p. 627; *EC* 143.

⁷⁶ Como más adelante se dirá, esa incomprensión no se debe a su naturaleza, sino a que no es el único medio que tenemos para conocer, tiene un complemento.

⁷⁷ *EC*, p. 635.

⁷⁸ *EC*, p. 635.

⁷⁹ *EC*, p. 1351.

juzgarse externas y superficiales, mientras que a nosotros nos percibimos internamente, profundamente.⁸⁰

Una vez conocido nuestro interior, lo cual significa reencontrarnos con nuestra duración⁸¹ y no con las representaciones fijas que hemos hecho de nosotros mismos,⁸² podemos ir al interior del resto de la movilidad que nos abraza.⁸³ Así es como la intuición es simpatía,⁸⁴ pues conocemos íntimamente, sentimos el movimiento de algo más como si fuera el nuestro.⁸⁵ Sucede esto porque “el organismo que vive es cosa que dura”.⁸⁶

Sin embargo, para que todo esto sea posible, se requiere de humildad, pues. ¿cómo puedo penetrar, compenetrarme, si me pienso ajeno y superior a lo que me rodea? Esa humildad es la misma que la vida tiene para poder vencer los obstáculos de la materia:

La resistencia de la materia bruta es el obstáculo que había que superar primero. La vida parece haberlo logrado a fuerza de humildad, haciéndose muy pequeña y muy insinuante, balanceándose con las fuerzas físicas y químicas, aceptando incluso recorrer parte del camino con ellas, como la aguja en el ferrocarril cuando adopta por unos instantes la dirección del raíl del que se quiere despegar.⁸⁷

La inteligencia, como resultado del impulso creador de la vida, podría proceder del mismo modo, pero quizá no sucede porque hace falta una humildad epistémica. Ella ocurre cuando nuestro método de conocimiento deja de posicionarse por encima de la realidad y recorre el camino con ella, como lo hace la intuición. De este modo puede plantearse que el desprendimiento

⁸⁰ EC, p. 495.

⁸¹ Esta relación de naturaleza entre intuición y duración es mencionada constantemente por Mary Ann Gillies (ver GILLIES, M.A., Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996, p. 20).

⁸² Como creer que nuestros intereses, ideas, gustos, respuestas emocionales y demás son invariables durante toda nuestra vida.

⁸³ Bergson dice que es por medio de un esfuerzo de imaginación (PM, p. 181), aunque no explica a qué se refiere con eso, cuando describe en la *Introducción a la metafísica* cómo se representa la inconsciencia, se entiende el procedimiento de la intuición (eso se encuentra en desarrollo en las ideas que dieron paso a esta nota). Sin embargo, es importante mostrar que la palabra *imaginación* insinúa que se trata de la facultad relacionada con procesos distintos a los que usamos para conocer; estos procesos son como los que Hugo Hiriart describe en *Los dientes eran el piano* al hablar sobre la imaginación en el arte y presentan coincidencias importantes con la propuesta de Bergson. Una de ellas es que los límites no son reales sino contruidos por una disposición espacial, y aquello que no pueda ubicarse como sólido en el espacio (un olor, por ejemplo) requiere de la insinuación y la metáfora para definirlo (ver HIRIART, H., *Los dientes eran el piano*).

⁸⁴ “Llamamos aquí intuición a la simpatía a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto” (PM, p. 1395).

⁸⁵ Cf., PM, pp. 1396-1401.

⁸⁶ EC, p. 507.

⁸⁷ EC, p. 579.

dado entre la inteligencia y la intuición no es por su naturaleza (ambas son tendencias de la vida), sino por la manera en que se relaciona cada una con la realidad. Esto lleva a considerar que la abstracción, proceso y característica fundamental de nuestra inteligencia, tampoco tendría por qué ser contraria a la naturaleza de la realidad u oponerse decisivamente a ella. Por lo contrario, podría participar en el proceso de simpatía, y eso es posible por su capacidad para establecer semejanzas.

En un primer momento, encontrar semejanzas implica retirar las cualidades⁸⁸ que hacen a la pluralidad, pero también son un primer paso para identificarnos con lo que no somos nosotros. Esto adquiere importancia si se toma en cuenta que, en nuestra infancia, antes de los 8 años aproximadamente, es más difícil encontrar semejanzas en los objetos que diferencias (así como también poder explicar en palabras propias). Ambos procedimientos requieren de abstracción, pues para poder explicar se necesita un panorama global que se logra con la síntesis y con ella generalizamos y establecemos relaciones. En lo que se refiere a las diferencias, ellas se deben a las cualidades y variaciones que hacen de cada cosa algo único. Pero las semejanzas son sutiles, implican un trabajo más complejo, principalmente cuando estamos ante semejanzas materiales; ya que, mientras las diferencias se presentan ante nuestros sentidos, las semejanzas implican atender a formas, y eso lo hacemos al abstraer.⁸⁹

Las semejanzas son un paso para la familiaridad, pero de nada serviría encontrarlas si hacemos caso omiso del interior. Comenzamos en el exterior, desde lo sensible, pero la comprensión abraza para compenetrarse y no dejar intersticios. Así, inteligencia e intuición no han de considerarse némesis uno de otro, sino complementos, incluso momentos de un mismo proceso, el de conocimiento que nos lleve a la sabiduría. Ella es saber vivir, habitar en y con el mundo (que nos parece caos), familiarizarnos, tener un vínculo afectivo con la vida.⁹⁰ Al hacerlo, logramos *comprender*,⁹¹ y esto es cohabitar.

⁸⁸ Y en un caso como la consciencia, tan valiosa para comprender la naturaleza de lo vivo, homologar momentos, suprime el movimiento de ella misma: "una consciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una consciencia sin memoria" (PM, p. 1397).

⁸⁹ En su teoría de desarrollo cognitivo, Piaget propone que el pensamiento formal se da alrededor de los 11 años y es ahí donde ocurren los procesos complejos de la abstracción. Aunque estas categorías de Piaget deben considerarse con reservas, la práctica muestra que los procesos de abstracción no son inmediatos ni sencillos.

⁹⁰ Un regreso al sentido más habitual de la palabra *sofía* y cercano a cómo inicia Bergson "La intuición filosófica": "la metafísica busca en este momento simplificarse, acercarse más a la vida" (PM, p. 1345).

⁹¹ Como se dijo en la nota 59, comprender es abrazar íntimamente hasta fundirnos.

Conclusión

La realidad es vida y los seres en los que ella se diversifica debido a su movimiento. Su valor no está en la función que cumplen o porque se adecuan a nuestros esquemas, sino en sus propias cualidades y el hecho de que forman parte de la vida misma. Desde esta visión, el lugar e importancia del signo continúa en la fabricación de estructuras, sistemas y herramientas, pero que existen para la preservación de la vida y no sólo para la realización de nuestros intereses o satisfacer ilusiones de estabilidad, a pesar de que atenten contra el movimiento creador de la vida. Por eso, si continúa nuestra devoción hacia un conocimiento desde la utilidad, que transforme y dé más peso a lo medible, a las superficies, procedimientos y pautas, será imposible compenetrarnos con la realidad. El resultado de eso no es sólo una visión parcial de ella, sino su destrucción.

Nuestro andar diario está lleno de casos que demuestran que privilegiamos al signo y sus estructuras. Este artículo se acercó a distintos de ellos, pero cada uno puede ser profundizado, ya que ocurre en las situaciones más cotidianas de nuestra realidad humana⁹² y su historia: desde las más graves, como han sido la esclavitud y la explotación de recursos, hasta los problemas emocionales al tener esquemas rígidos sobre el sentido de la vida y nuestro valor individual, así como también tomar decisiones de índole educativo o de desarrollo a través del arte y el conocimiento según intereses económicos. Si pretendemos que algo vale cuando es medible, sigue un esquema o un formato o se adecua a nuestros modelos (creencias, discursos, ideologías, prácticas, costumbres, etc.), estamos aún lejos de entender la realidad. Es necesaria otra manera de acercarnos a ella y por eso Bergson es de tanto valor para nuestros tiempos, porque no sólo nos hizo notar la naturaleza de la realidad y de nosotros, sino que también propuso cómo podemos conocernos y a ella. Es posible que así nuestra búsqueda por sobrevivir tenga mayores probabilidades, pues el cohabitar es saber relacionarnos con el entorno, formas de vida y otros en lugar de imponernos, medir y esperar que la realidad se adapte a nuestras estructuras, cuando ellas deben obedecer al flujo de la realidad.

⁹² Un ejemplo inmediato ocurre hoy en la educación en México, con la normatividad de que los alumnos en educación básica no pudieron tener una calificación menor a 6 en el ciclo escolar 2021-2022. No importa si el aprendizaje del alumno tuvo deficiencias significativas, no pudo ser reprobado (la solución de la Secretaría de Educación Pública fue dar doce semanas de regularización, algo irrelevante para un proceso tan complejo como lo es las lagunas en el aprendizaje). Esto implicó que los alumnos avanzaran al siguiente grado escolar sin importar las deficiencias de aprendizaje y desarrollo de habilidades cognitivas y académicas. Las aulas en el ciclo escolar actual ya padecen los resultados negativos de esta decisión, pues son constantes los retos con alumnos que no cuentan con habilidades básicas de lectura, escritura y contabilización. La brecha de aprendizaje se ha ensanchado y comienza a haber confusión, presión y frustración en los alumnos, pero también en padres de familia y docentes. Este caso es tan reciente que aún no cuenta con la información suficiente para fundamentarlo, pero el que se presente manifiesta cómo decisiones estructurales que dan peso a un signo, se anteponen a la realidad y le impactan negativamente.

Bibliografía

- ANDERSON, P.S., "Bergsonian Intuition: A Metaphysics of Mystical Life", *Philosophical Topics*, vol. 43, núm. 1/2, Arkansas, 2015, pp. 239-251.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- BERARDI, F., *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- BERGSON, H., "Essai sur les données immédiates de la conscience", en *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., "L'évolution créatrice", *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., "La pensée et le mouvant", en *Oeuvres*, París: PUF, 1970.
- BERGSON, H., *La inteligencia*, Buenos Aires: Interzona, 2016.
- BERGSON, H., *Historia de la idea del tiempo*, México: Paidós, 2017.
- CACOPARDO, A., *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui*, Buenos Aires: Canal Encuentro, 2018.
- CHERNIAVZKY, A., "La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad", *Revista de filosofía y teoría política*, núm. 37, La Plata, 2006, pp. 45-68.
- COHEN, R., *Face to face with Levinas*, New York: State University of New York Press.
- FENEUIL, A., "Bergson, philosophe de l'émotion", en *Annales bergsoniennes VIII*, 8, París, 2017.
- GILLIES, M.A., Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996.
- GONZALEZ, W. et al., "Persistence of neuronal representations through time and damage in the hippocampus", *Science*, vol. 365, núm. 6455, Cambridge, Massachusetts, 2019, pp. 821-825.
- HIRIART, H., *Los dientes eran el piano*, Ciudad de México: Tusquets, 1999.
- KANT, E., *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- LEVINAS, E., *La realidad y su sombra*, Madrid: Trotta, 2001.
- MARINO, A., "Breve esbozo de la diferencia entre el concepto del número griego y el moderno", *Física*, por Aristóteles, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M., *La prosa del mundo*, Madrid: Trotta, 2015.
- MULLARKEY, J., "Bergson's method of multiplicity", *Metaphilosophy*, vol. 26, núm. 3, Connecticut, 1995, pp. 230-259.
- MUÑOZ-ALONSO, G., "El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y el sujeto", *Revista general de información y documentación*, vol. 6, núm. 1, Madrid, 1996.
- PADILLA, J., *Bergson: la intuición como método de conocimiento*, Madrid: RBA, 2015.
- PILKINGTON, A., *Bergson and his Influence: A Reassessment*, New York: Cambridge University Press, 2010.

- RILKE, R. M., *Elegías de Duino*, Madrid: Visor, 2008.
- RUIZ, M., *Tiempo y experiencia: variaciones en torno a Henri Bergson*, México: FCE, 2013.
- RUTKIEWICS, B., "L'anti-intellettualismo di Bergson ed il finalismo biologico", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 22, núms. 3-4, Milán, 1930, pp. 218-229.
- SCHRÖDINGER, E., *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 2002.
- TONEGAWA, S. *et al.*, "Engram cells retain memory under retrograde amnesia", *Science*, vol. 248, núm. 6238, Cambridge, Massachusetts, 2015, pp. 1007-1013.
- WORMS, F., *Le vocabulaire de Bergson*, Paris: Ellipses, 2000.