

EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO: UNA VISIÓN DESDE LA PERSPECTIVA
BERGSONIANA

FABIO ALBERTO ALMONACID CORZO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2015

EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO: UNA VISIÓN DESDE LA PERSPECTIVA
BERGSONIANA

FABIO ALBERTO ALMONACID CORZO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR

JORGE FRANCISCO MALDONADO

Filósofo, Ph.D

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2015

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO.....	10
2. LA CUESTIÓN DEL ESPACIO	18
3. LA CUESTIÓN DEL TIEMPO	30
4. LA PERCEPCIÓN Y LA DINÁMICA VIRTUAL-ACTUAL EN LA FILOSOFÍA BERGSONIANA.....	36
4.2. LA MEMORIA Y SU PAPEL EN EL PENSAMIENTO	40
4.3. LA DINÁMICA VIRTUAL- ACTUAL.....	46
4.4. LOS DOS TIPOS DE CONCEPTOS.....	50
5. CONCLUSIÓN	55
BIBLIOGRAFÍA.....	57

RESUMEN

TITULO: EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO: UNA VISIÓN DESDE LA PERSPECTIVA BERGOSINANA*

AUTOR: FABIO ALBERTO ALMONACID CORZO**

PALABRAS CLAVE: movimiento, inmovilidad, duración, tiempo, espacio, virtual, actual, percepción, memoria, lo problemático

DESCRIPCIÓN

En el siguiente trabajo se aborda el problema del movimiento con relación al pensamiento desde la filosofía bergsoniana. En el desarrollo del texto se tienen en cuenta algunas ideas del neurobiólogo Rodolfo Llinás en las que se muestra que el pensamiento es producto de la interiorización del movimiento. Sobre esta idea, también hay que tener en cuenta que dicha interiorización del movimiento que se fundamenta en una necesidad básica de acción en el organismo, se sostiene sobre unos principios que no se presentan en el movimiento externo, así es que aparece el principio de inmovilidad, que resulta ineludible en el paso de la reflexión de ese movimiento interiorizado. Por otra parte, en el texto se aborda el problema de la distinción del espacio y el tiempo como entidades absolutas y homogéneas, como el marco donde se despliega el movimiento. Este problema plantea la imposibilidad de pensar la cualidad, y así encerrar al pensamiento en expresiones cuantitativas propias de un pensamiento que se da exclusivamente en términos espaciales, donde no se integra realmente el movimiento. Así, es que se plantea la alternativa de Bergson para el problema del movimiento desde la dinámica virtual-actual con relación a la percepción y la memoria, presentando lo problemático como el elemento dinamizador del pensamiento.

* Trabajo de grado.

** Facultad de ciencias humanas, Escuela de filosofía, Director Jorge Francisco Maldonado Serrano.

ABSTRACT

TITLE: THE PROBLEM OF MOVEMENT: A VIEW FROM THE BERGSON'S PERSPECTIVE*

AUTHOR: FABIO ALBERTO ALMONACID CORZO**

KEY WORDS: movement, inmovility, duration, time,space, virtual, actual, perpection, memory, the problematic

DESCRIPTION:

In the following work it is addressed the problem of movement related to thought from Bergson's philosophy. In the development of the text there are considered some ideas of the neurobiologist Rodolfo Llinás in which are shown that thought is the product of the internalization of movement. On this idea, it have to be considered too that the internalization of movement which are based on a basic necessity of action of the living organism, are beared on principles that are not present in the outward movement, so it appears the principle of immobility, which are unavoidable in the step of reflection of the internalized movement. On the other hand, in the text it is addressed the problem of distinction of space and time like absolute and homogenous entities, like the frame where it is unfold the movement. This problem suggest the impossibility to think the quality, and thus to contain thought in quantitative expressions, characteristics of a thought given exclusively in spatial terms, where really it does not integrate movement. So, it is posed the Bergson's alternative to the problem of movement from virtual-actual dynamic in relation with the perception and memory, showing the problematic like the dynamic element of thought.

* Thesis.

** Faculty of Human Sciences. School of philosophy. Director: Jorge Francisco Maldonado Serrano.

INTRODUCCIÓN

La pregunta por movimiento pareciera ser una cuestión de interés físico principalmente. Sin embargo, resulta tener una relación muy estrecha con la forma como pensamos. Así, siendo una cuestión esencial para la filosofía, se podría incluso rastrear en el problema del ser y del no-ser, un interesantísimo despliegue del pensamiento frente al problema del movimiento que se podría denominar como el reconocimiento de nuestro fundamento de abstracción: la inmovilidad. Respecto a este concepto de la inmovilidad la filosofía bergsoniana dirige sus principales críticas, estableciendo un vínculo necesario entre la inmovilidad y el intelecto, y dando a conocer la ilusión de pensar lo móvil a partir de lo inmóvil. Sin embargo, los ataques de Bergson no deben entenderse como un intento de proponer un pensamiento desvinculado del intelecto, su propuesta ha de entenderse como una crítica en la que la inmovilidad propia del intelecto encuentre un elemento dinamizador. Así la idea que se busca desarrollar acá es la de mostrar cómo ese elemento dinamizador se presenta en lo problemático. Si bien el pensamiento está condenado a mostrarse siempre de forma inmóvil, lo problemático, que se manifiesta en su forma esencial a partir de la pregunta, es ese elemento que pone al pensamiento contacto con lo continuo para obligarlo a dinamizar el esquema conceptual mediante el cual intenta estructurar el mundo.

Para desarrollar la idea anterior, el trabajo se estructura en cuatro capítulos. En el primero, se plantea el problema del movimiento con relación a la forma como pensamos. Así, se consideran algunas propuestas del neurobiólogo Rodolfo Llinás en las que se dan a conocer algunas ideas de la ciencia contemporánea vinculadas con la filosofía bergsoniana respecto a la relación entre pensamiento y movimiento. En el segundo capítulo se aborda el problema de cómo el espacio pensado de forma aislada resulta el escenario perfecto para que el intelecto formule un esquema hermético, en el cual aparentemente es posible enmarcar el

movimiento, donde la idea de número y la geometría se muestran como formas propias del pensamiento espacializado. En el tercer capítulo, se presenta el tiempo como aquel elemento que termina siendo el dolor de cabeza para quienes intentan reducir el entendimiento del mundo a un esquema enmarcado en términos espaciales, quienes prefieren seguir en su obstinación reduciendo esa duración, ese tiempo cualitativo a un tiempo pensado en términos de cantidad. Y finalmente, en el último capítulo se desarrollan algunas cuestiones relacionadas a la idea de cómo es que entramos en contacto con el movimiento según la filosofía bergsoniana. Así, la percepción y la memoria se presentan como cuestiones que se explican en relación con la dinámica virtual-actual siendo ese movimiento propio en el cual se termina gestando la idea de lo problemático.

Ahora bien, hay que mencionar que las críticas que se despliegan sobre todo en el capítulo dos y el capítulo tres están dirigidas especialmente a algunas consideraciones de la filosofía kantiana y de la física clásica. Pero sin embargo, hay que dejar en claro que de ninguna forma acá se presenta una lectura anticientificista de Bergson, sino que, se muestra incluso como una posibilidad de pensar la ciencia desde lo provisional, y no por ello menos valioso, desde una perspectiva libre de las ideas absolutas que nos dejan embotados en la inmovilidad. Para finalmente permitir que lo problemático aflore dinamizando la estructura conceptual que se construye en el conocimiento científico.

1. EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO

El problema del movimiento está estrechamente ligado a la forma como pensamos la realidad. Aparentemente resultaría un disparate asegurar que no hay movimiento, pero por otra parte, no podemos desconocer la idea de que ese movimiento que se nos da en la sensibilidad se nos presenta necesariamente enmarcado en los límites de nuestra subjetividad. De tal modo, nos encontramos ante dos posiciones que supuestamente tienen una relación excluyente; o existe la inmovilidad o existe el movimiento. Sin embargo, el problema de la existencia no es relevante acá, sino el problema de cómo es que pensamos la realidad, así pues, el movimiento y la inmovilidad adquieren un sentido diferente al desplegarse ahora como elementos estructurales del pensamiento, dándose en el límite impuesto por el concepto de inmovilidad el trazo de un modelo o respuesta de la cual nos servimos para explicar el mundo, y por otra parte, un sentido de transgresión de ese límite, o un sentido problemático dado por el movimiento, en el que se integra esa dimensión en la que nos percatamos de la contingencia del modelo trazado en la inmovilidad a través de un cuestionamiento a dicho modelo.

Ahora bien, para desarrollar la idea anterior, hay que recordar algunos planteamientos en la historia de la filosofía respecto al problema del movimiento. Así, en primer lugar hay que considerar las dos teorías originarias y opuestas en la filosofía griega, donde se nos presenta por un lado, la idea del *todo fluye* heraclíteo como una afirmación rotunda del movimiento, mientras que por otra parte, esto sería negado por Parménides y Zenón al pertenecer a la idea del no-ser, siendo el ser lo inmóvil e inmutable. En estas dos posiciones ya se dibujan dos sentidos en la consideración de la realidad, en la primera posición se observa un sentido endógeno, donde el sujeto tiene una existencia contingente y ha de admitir que la realidad es inaprehensible en un modelo cognoscitivo. Por su parte, en la segunda opción se da un sentido exógeno en el que se tiene que suplantar el

movimiento por el principio de inmovilidad para imponer a la realidad una configuración estática.

Por otra parte, se puede ver en otras teorías de la antigüedad que se intenta dar una explicación al movimiento a partir de una relación entre los conceptos de discontinuo y continuo. Así el movimiento se explica, por un lado como un continuum en el que no hay una separación entre elementos constitutivos, y por el otro, como un todo formado por elementos atómicos o discontinuos. Esta última teoría del movimiento era la propuesta de los atomistas, pero en tal caso como señaló Aristóteles, la idea del vacío constituiría un problema al tener que pensar un tercer elemento en la unión de elementos discontinuos para formar el todo. En oposición a la explicación atomista, la teoría aristotélica aparece como una alternativa al movimiento con el par conceptual de acto y potencia, definiendo el movimiento como la “actualidad de lo potencial”¹. En esta idea ya se considera el movimiento como un proceso en construcción, pero se puede ver que en su definición del movimiento, Aristóteles tiene que acudir a la idea de un ser en acto e inmóvil que es el que hace que lo otro esté en movimiento, de tal forma estamos ante una explicación de lo móvil mediante lo inmóvil. Esta característica es criticada por Henri Bergson quien identifica en la explicación aristotélica del movimiento una argumentación que se sostiene sobre momentos privilegiados (causa eficiente y causa final). Esta forma de pensar el movimiento, se transformaría en la modernidad en un pensamiento del movimiento en el que los momentos privilegiados son desplazados por la idea del instante cualquiera, donde el movimiento está formado por dichos instantes que según Bergson son cortes inmóviles. Sin embargo, como podemos ver, la inmovilidad sigue siendo el punto a partir del cual se piensa lo móvil.

¹ ARISTOTELES. Física. Traducción y notas de Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.p. 82

Según lo anterior, la idea de pensar lo móvil a través de lo inmóvil parece ser una condición ineludible del pensamiento. Es de esta forma, que se ha de reconocer un elemento que constituye nuestro eje de abstracción y es el concepto de inmovilidad. La inmovilidad solo existe en nuestro pensamiento y solo a partir de ella es que podemos pensar el movimiento. Así, la inmovilidad no se refiere necesariamente a un estado físico de reposo, la inmovilidad describe la segmentación que hacemos de la realidad y por medio de ella estructuramos un orden en el pensamiento.

Respecto al problema de la inmovilidad se puede observar que en la filosofía Bergsoniana la crítica se dirige principalmente a la explicación mecánica del movimiento. La forma como pensamos el movimiento consiste en enmarcarlo en una relación espacio-temporal donde el movimiento se expresa en una alteración descrita por la trayectoria de un móvil. Así, Bergson señala en *La evolución creadora* dos ilusiones fundamentales: la primera, consiste en creer que se puede pensar el movimiento a partir de lo inmóvil; la segunda, consiste en la suposición de pensar que lo vacío antecede a lo lleno:

Sólo percibimos del devenir, estados; de la duración instantes e, incluso, cuando hablamos de evolución y de devenir, estamos pensando en otra cosa. Esta es la más sorprendente de las dos ilusiones que queríamos examinar. Consiste en creer que se puede pensar lo inestable mediante lo estable; lo moviente, por lo inmóvil.²

La ilusión señalada por Bergson incluye algunos conceptos que él asocia con el movimiento, tanto el devenir como la duración son expresiones de ese movimiento

² BERGSON, Henri. *La evolución creadora*. Barcelona: Agostini, 1994. p. 241

que resulta ajeno a nuestra forma de pensamiento y ante el cual, todo intento de representación es un fracaso anunciado. De tal forma, nos vemos obligados a mostrar como realidad objetiva algo que solo pertenece a nuestro pensamiento y que aparece como fundamento de nuestra acción, “siendo la <<inmovilidad>> aquello de lo que tiene necesidad nuestra acción, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto y vemos en el movimiento algo que se sobreañade a ella.”³

Así, mediados por un ejercicio de ensamble de inmovilidades reproducimos como un cinematógrafo el curso del movimiento sobre el paso entre instantáneas. La forma como vemos la realidad no es una continuidad, es como una película formada por imágenes discontinuas, pero que por la velocidad con que cambian, se logra ocultar muy bien la inmovilidad tras un movimiento aparente. Esta idea de la forma como pensamos la realidad a la manera de un cinematógrafo era una de las críticas que manifestaba Bergson en su filosofía, algo que parece confirmarse actualmente por la neurobiología.

En el libro *El cerebro y el mito del yo*, Rodolfo Llinás muestra que nuestro cerebro opera por un principio de discriminación, por medio del cual establecemos unos patrones de acción fijos (PAF) que terminan manifestándose como una economía cerebral. Así, mediante estos patrones de acción se evita una carga en la toma de decisiones frente al complejo de la realidad. De esta forma, el cerebro se plantea como un órgano que se desarrolla sobre la necesidad de actuar en un entorno que demanda una respuesta. Desde esta perspectiva, Llinás relaciona el desarrollo del sistema nervioso con una necesidad básica de movimiento locomotor en determinados organismos. Siguiendo esta idea, el movimiento que se produce a partir de las órdenes que el cerebro le imparte al resto del cuerpo se produce de

³ BERGSON, Henri. *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus, 2013. p. 162

manera reflexiva, como producto de una intencionalidad para actuar sobre el conjunto de imágenes que se dan en nuestra mente. Sin embargo, a la hora de analizar la forma como se percibe el movimiento, Llinás evidencia que mientras el cerebro opera de manera discontinua, la realidad se da como un continuum:

Sin embargo, y aunque no lo parezca, en lo que al tiempo se refiere, la actividad cerebral no es paralela a la realidad, en el sentido de que el cerebro procesa la información de manera discontinua, pero la realidad, como el tiempo son continuos.⁴

La idea de un movimiento producido a intervalos discretos, se debe según Llinás, a una configuración en el ritmo del funcionamiento del cerebro, el cual oscila entre 8-12 Hz definiendo un tipo de control pulsátil, en esencia el movimiento se produce por un control de un temblor, formando un sistema que funciona sobre los ya mencionados patrones de acción. Sin embargo, esta explicación pareciera conducirnos a que la idea de un movimiento desde un control pulsátil solo tiene sentido en cuanto a las cuestiones referentes a los movimientos musculares, o sea, se plantearía la típica crítica desde la concepción dualista, donde en este caso, se mostraría que la discontinuidad del movimiento solo tiene sentido en el funcionamiento del cuerpo, más no de la mente. Aún así, lo que escribe en su texto Llinás no es de ninguna manera una afirmación del dualismo, en el texto continua mostrando que el pensamiento surge como interiorización del movimiento, proceso en el cual aparece la discontinuidad. La idea de un pensamiento producto de una interiorización del flujo externo puede sintetizarse en tres frases de capital importancia en su libro:

⁴ LLINAS, Rodolfo. El cerebro y el mito del yo. Bogotá: Norma, 2002. p. 29

1. *Lo que hemos dado en llamar pensamiento es la interiorización evolutiva del movimiento.*⁵
2. *El control cerebral del movimiento organizado dio origen a la generación y naturaleza de la mente.*⁶
3. *La organización y la función de nuestros cerebros se basan en la integración de la motricidad durante la evolución.*⁷

Estos tres planteamientos muestran una idea totalmente contraria a la del pensamiento ex-nihilo. El pensamiento paulatinamente fue desarrollando una proyección de acción más basta sobre la realidad hasta el punto de alcanzar la capacidad autorreflexiva propia del hombre. Ahora bien, el movimiento interiorizado del pensamiento es un movimiento configurado por una reflexión del movimiento externo. Así, las percepciones funcionan como una ventana al mundo exterior, dándose en el cerebro un conjunto de imágenes que forman una representación. Las percepciones giran en torno al cerebro, el elemento central que las sintetiza sobre un movimiento naciente. Las percepciones se dan sobre un esquema que se ha configurado para darnos una forma determinada de enfrentarnos al mundo, ese esquema que es nuestro cuerpo en su conjunto y está listo para desplegarse en el desarrollo del ser humano. Podría decirse, que hemos evolucionado para percibir y actuar sobre una información que ha resultado útil durante la evolución.

Ahora bien, tanto en la teoría Bergsoniana como en la teoría de Llinás se puede observar que ese movimiento externo que se proyecta sobre el movimiento interno del pensamiento carece de unos elementos que solo existen en ese movimiento interiorizado. Por una parte, la intencionalidad que es propia de la conciencia, solo

⁵ *Ibíd.*, p. 41

⁶ *Ibíd.*, p. 58

⁷ *Ibíd.*, p. 69

se manifiesta como una acción de existencia plena individual. En efecto, el movimiento externo al sujeto carece de intención; no podemos asegurar que una rama de un árbol se desprende con la intención de averiar el carro que está parqueado debajo de él, ni que el sol brille con la intención darnos calor y permitarnos ver los colores de la naturaleza. Pero sí podemos estar seguros de la intención con que realizamos una acción, estamos seguros que caminamos con la intención de llegar a algún sitio o que levantamos nuestra mano para alcanzar un objeto sobre nosotros. De este modo, la intención aparece como uno de los fundamentos del movimiento interno, y que lo diferencia radicalmente del movimiento externo.

Además de la intencionalidad, podemos señalar otra coincidencia importante entre el planteamiento que había hecho Bergson y la teoría del doctor Llinás, que tiene que ver con la tendencia natural del pensamiento a actuar sobre una realidad discriminada por nuestra atención. Por su parte, Llinás muestra que el cerebro se construye sobre un principio de acción, en esta medida la proyección de un conjunto de hechos en el tiempo serían el principal patrón sobre el cual el cerebro desarrolla su estructura. De esta forma, el principio de causa-efecto pasa a ser el eje de nuestra abstracción, y la repetición de hechos, el principal fundamento de generalización. Desde esta perspectiva, la necesidad de predecir nos obligó desde un principio a establecer un orden y una necesidad en la repetición de los fenómenos, en otras palabras a inmovilizar el flujo de la realidad.

Sin embargo, la idea de mostrar la forma como se aborda la cuestión del movimiento desde la neurobiología no se presenta aquí para validar unos conceptos filosóficos a partir de un campo científico, sino, para resaltar la relación que se da entre el movimiento y la inmovilidad en nuestro pensamiento. Como veremos más adelante, las pretensiones en la filosofía de Bergson intentan

abordar la cuestión yendo más allá de las respuestas deterministas de interés científico, proponiendo una filosofía que transgreda las nociones de orden y de ley para revelar una naturaleza problemática que se muestra por el ejercicio de una auténtica experiencia, una experiencia que no esté sujeta exclusivamente a los parámetros del intelecto.

2. LA CUESTIÓN DEL ESPACIO

En el segundo capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson parte de una relación entre el número y el espacio, mostrando al espacio como el medio por el cual la mente construye el número, siendo el número una colección de unidades, una síntesis de componentes. Es de este modo, que la idea de lo numérico se da sobre lo homogéneo y la yuxtaposición de unidades iguales. Esta forma de pensar el número implica la propiedad de impenetrabilidad que Bergson señala en su texto, sobre esta idea se sustenta la posibilidad de distinción de la magnitud extensa por la configuración de unidades discretas. Así es que Bergson muestra en el espacio una existencia puramente cuantitativa, refiriéndose al espacio en los siguientes términos: “es lo que nos permite distinguir entre sí varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, pues un principio de diferenciación distinto del de la diferenciación cualitativa y, consiguientemente, una realidad sin cualidad”⁸

De lo anterior se sigue que el número implica una representación que termina por invadir la definición que damos al tiempo, mostrándolo como una magnitud cuantitativa. Esa idea de la confusión de la multiplicidad cualitativa de la duración con la multiplicidad cuantitativa del espacio, se da por la idea dominante de pensar el movimiento desde una concepción mecánica. De tal modo, Bergson intenta mostrar, que ya sea que consideremos un movimiento uniforme o un movimiento variado, el análisis se hace a partir de “espacios una vez recorridos y de posiciones simultáneas una vez alcanzadas”⁹, es de esta forma que la mecánica solo puede considerar del tiempo la simultaneidad y del movimiento la inmovilidad.

⁸ BERGSON, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999. p. 73

⁹ *Ibíd.*, p. 88

Respecto a la diferencia cuantitativa propia del espacio, Bergson vincula su crítica al intelecto, algo que llevaría al filósofo francés a ser enmarcado en el prejuicio de antiintelectualista, pero realmente, tal como indica Deleuze en *El bergsonismo*, en la experiencia se da un mixto de espacio y de duración donde en el espacio se dan los cortes homogéneos y discontinuos, mientras que en la duración se da una sucesión heterogénea y continua. De esta forma, Deleuze plantea la idea de las dos multiplicidades que se dan en la experiencia:

Lo importante está en que la descomposición del mixto nos revela dos tipos de <<multiplicidad>>. Una está representada por el espacio (o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo): es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual. La otra se representa en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de diferencia de naturaleza, una multiplicidad virtual y continua, irreductible al número¹⁰.

En esta diferencia cuantitativa, propia del espacio señalada en la anterior cita de Deleuze se pueden observar características propias del lenguaje lógico. Así, junto a las idea de simultaneidad antes expuesta, la inmovilidad constituye un elemento esencial de la lógica, en la cual toda proposición es constituida por elementos simples, elementos que posibilitan el pensamiento analítico. Así pues, toda proposición lógica enuncia una relación formal, donde los elementos discretos son indispensables para la estructuración de dicha forma. El espacio es una condición necesaria para plantear un lenguaje relacional, en él se enuncia lo que importa al

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987. p. 36

pensamiento lógico: la forma. Ahora bien, retomando la idea del espacio concebido en la filosofía Bergsoniana y el espacio lógico, nos encontramos con un vínculo dado sobre el par de ideas forma-orden, donde la descripción del lenguaje solo puede plantearse en términos de cosas u objetos pero no llega a considerar nunca procesos.

Siguiendo la idea anterior, si pensamos una proposición lógica tenemos que hacerlo en términos de elementos que se desarrollan en un plano de simultaneidad. Así, a la hora de considerar por ejemplo la proposición: Juan fue a la guerra, por tanto Juan es un hombre violento, necesariamente tenemos que traducir la primera parte de la proposición por: Juan es un hombre que fue a la guerra. De esta forma, conseguimos ver los elementos como cosas que se dan en un orden espacial e intemporal. Ahora bien, si intentamos analizar cualquier proposición que se plantee en el lenguaje nos toparemos con una inmovilidad, ya que todo esfuerzo de estructurar un pensamiento coherente tiene que darse en términos discretos que presenten una relación de un “si”—“entonces”. En la medida que se intenta comunicar un pensamiento necesariamente nos encontramos con una inmovilización que hacemos del mismo para que este pensamiento sea susceptible de representación. Inclusive, si nos damos la idea de un pensamiento simple que aparentemente da la idea de una acción no acabada o de un proceso como en el caso de las oraciones: “el camina”, “yo camino”, claramente acotamos la acción y nos damos la representación de una secuencia repetida, pero sobre un patrón que nos permite pensar la acción como un punto igual a cualquier otro sobre una línea. De igual forma, cuando pensamos en un número extremadamente grande no representamos dicho número como un elemento total constituido por sus elementos particulares, sino que lo concebimos en una relación de más y de menos, tenemos que relacionarlo con otra cantidad, pensarlo como medida.

Aparte de la lógica cabe resaltar la relación indisociable entre la geometría y el espacio, relación que por cierto, también implica el concepto de número. Así, podemos señalar un caso de gran importancia en la historia del conocimiento: el descubrimiento de las magnitudes inconmensurables por parte de los pitagóricos. De tal forma, tenemos en el pensamiento pitagórico, por una parte la idea de un orden que se sostenía sobre la existencia exclusiva de las magnitudes conmensurables, pero por otra parte, la idea subversiva de la inconmensurabilidad que se escondía tras el teorema de Pitágoras y la proporción aurea.¹¹ Aquí se da una de las primeras sacudidas al pensamiento erigido exclusivamente sobre el principio de la inmovilidad, mostrando que ese orden de los pitagóricos se sostenía básicamente sobre el desconocimiento de los números irracionales y de la continuidad, problema que sería abordado por Arquímedes y finalmente resuelto con la aparición del concepto de límite del cálculo moderno. Sin embargo, pese a esta decepción de los pitagóricos, la geometría siempre se ha mantenido como un referente del orden, uno de los conocimientos más valiosos para interpretar la naturaleza. Se puede rastrear su importancia incluso en el pensamiento Kantiano, donde aparece como una ciencia formada por juicios sintéticos a priori:

La geometría es una ciencia que establece las propiedades del espacio sintéticamente y, no obstante, a priori. ¿Cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento del mismo? Tiene que ser originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría. Esa intuición tiene que hallarse en nosotros a priori, es decir, previamente a toda percepción de objetos, y, consiguientemente, ha de ser una intuición

¹¹ Cfr. GONZALES, Pedro. Pitágoras: el filósofo del número. Madrid: Nivola, 2007

*pura, no empírica. En efecto, las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, van acompañadas de la conciencia de su necesidad, como por ejemplo, la que afirma que el espacio solo tiene tres dimensiones. Tales proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, como tampoco ser deducidas de ellos.*¹²

Hay que ver en esta cita que la geometría no aparece simplemente como algo marginal en la filosofía kantiana, esta es presentada por Kant como ciencia, y por tanto, las verdades que de la geometría se desprenden tienen un carácter de proposiciones *apodícticas* como bien se muestra en la anterior cita. Sin embargo, el espacio no está contenido en la geometría, sino que termina posibilitando el pensamiento geométrico al ser una intuición que la precede. Ahora bien, no está de más señalar que la geometría a la que se refiere Kant es la geometría euclidiana¹³. De tal forma, se puede pensar como una nueva sacudida, una dinamización de la estructura conceptual planteada por el intelecto (como en el caso de las magnitudes inconmensurables para los pitagóricos) cuando se formulan las geometrías no euclidianas. Así, la cuestión más importante en cuanto a la aparición de la geometría hiperbólica y la geometría esférica, es la omisión del quinto postulado euclidiano, el postulado de las paralelas, y la posibilidad de un espacio hiperdimensional. En este sentido, lo más importante que podemos señalar es la dificultad de pensar la geometría en términos Kantianos, o sea, como formada a partir de juicios sintéticos a priori. Así, podemos ver que el carácter sintético a priori solo es posible si se restringe la geometría al espacio recto euclidiano, como considera Ricardo Parellada: “Al abordar la posibilidad de lo no euclídeo en la teoría de Kant, lo más razonable parece identificar de entrada lo euclídeo y lo sintético *a priori* y considerar, por consiguiente, que sus juicios

¹² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998. p. 70

¹³ GUERRERO, Germán. *Teoría kantiana del espacio, geometría y experiencia*. En: *Praxis filosófica*. 2005. Vol 20. p. 31-68

sintéticos *a priori* sobre las líneas rectas se refieren exclusivamente las rectas euclídeas.”¹⁴ Así, el carácter sintético *a priori* atribuido por Kant a la geometría es verdadero siempre y cuando no se cambie la métrica del espacio. Otra cuestión importante señalada por Parellada es que el conocimiento sintético *a priori* en el espacio solo puede darse sobre la intuición pura del espacio. Ahora bien, la propuesta de Parellada parece ser pensar la geometría exclusivamente en términos analíticos, idea que según él se refuerza por el desarrollo de la ciencia:

*No hay conocimiento sintético a priori del espacio, pues el espacio euclídeo considerado por Kant no es más que un caso particular entre las múltiples estructuras métricas que puede adoptar un continuo tridimensional, cuyo tratamiento exhaustivo corresponde a la geometría diferencial, que no necesita apelar a ninguna misteriosa intuición pura del espacio. La necesidad propia de este tratamiento es la necesidad analítica matemática de los números y sus manipulaciones algebraicas y diferenciales, completamente ajena a toda construcción espacial.*¹⁵

Sin embargo, Parellada hace alusión a una idea que él no comparte, pero para el interés del presente texto es de gran valor. Así, muestra que la concepción de Einstein respecto al carácter de la geometría abre la posibilidad de pensar una geometría pura y otra práctica o física:

Parece claro que en los términos de la respuesta de Einstein al problema de la aplicación de la matemática, la geometría pura es esa ciencia segura que no habla de la realidad física, es decir una ciencia analítica a

¹⁴ PARELLADA, Ricardo. La idealidad del espacio, la filosofía trascendental y el desarrollo de la geometría. Valencia. Editorial de la UPV, 2003. p. 152

¹⁵ *Ibíd.* p. 175

*priori, mientras que la geometría práctica es la ciencia que ha perdido su seguridad para poder hablar de la realidad, y que tiene por tanto carácter sintético a posteriori. La pregunta por la geometría práctica del mundo, prosigue Einstein, tiene un sentido claro y solo puede contestarla la experiencia.*¹⁶

De esta forma podemos ver que aunque se sacrifique el sentido *a priori* de la geometría, la experiencia llega a plantearse como algo esencial en la consideración del espacio, el espacio deja de tener un sentido puro para darse en el plano de la vida, el plano de la experiencia. Ahora bien, podemos ver que el espacio que le interesa a Parellada es el espacio de la física, respecto a lo cual hay que decir que Kant es un filósofo, que incluso con la física newtoniana mantenía una diferencia radical en cuanto a la consideración del espacio. Claramente el espacio kantiano, aunque se refiera al sentido de lo externo, no es un espacio de existencia objetiva como el que claramente interesa a la física. Sin embargo, la idealidad espacial y temporal de la filosofía kantiana adquiere un papel central en la consideración del pensamiento en ciencias recientes como la neurobiología, como vimos en el capítulo anterior, donde esa forma de la sensibilidad *a priori* se traduce en el precableado filogenético con que el hombre viene equipado para percibir la realidad. Aún así, Parellada hace una justa restricción de la filosofía kantiana en cuanto a la geometrización del espacio, donde esta idealidad espacial resulta inviable en la consideración del espacio objetivo.

Ahora bien, las claras implicaciones del pensamiento geométrico consolidan realmente el pensamiento intelectual. Si pensamos la distinción que plantea Bergson entre intelecto e intuición en cuanto al carácter inmóvil y el carácter móvil

¹⁶ *Ibíd.* p. 177

del pensamiento, se puede observar un vínculo que él establece entre el orden geométrico y el pensamiento intelectual.¹⁷

*Todas las operaciones de nuestra inteligencia tienden a la geometría como el término donde hallan su perfecto acabamiento. Más como la geometría les es necesariamente anterior (ya que esas operaciones no llegaran jamás a reconstruir el espacio y no pueden hacer otra cosa que admitirlo), es evidente que una geometría latente, inmanente a nuestra representación del espacio, es lo que constituye el gran resorte de nuestra inteligencia y lo que la hace marchar.*¹⁸

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la geometría que señala Bergson es a la geometría en su sentido analítico *a priori*. Así, podemos considerar que dentro de la geometría como expresión clara de la rigidez intelectual, se manifiesta igualmente lo problemático propio del movimiento, una vez, como se señaló anteriormente en la visión de Einstein, se inserta la experiencia. Por tanto, podemos ver que igualmente el esquema intelectual sufre una ampliación y aumenta sus posibilidades de problematizar la realidad, cuando hay ese desprendimiento de la discontinuidad, de la inmovilidad propia del intelecto y se entra en contacto con el movimiento, con lo continuo, al menos en un instante de auténtica experiencia.

Pasando a analizar otra cuestión, unas líneas arriba se enunció la relación entre la física newtoniana y la teoría Kantiana. Hay que ver en primer lugar que Newton

¹⁷ Hay que recordar que la cuestión fundamental en el desarrollo anterior frente a la equivocación del pensamiento Kantiano respecto a la geometría euclidiana no se reduce al problema de mostrar la geometría euclidiana como insuficiente. Realmente la intención se dirige a cuestionar la existencia de las intuiciones puras. Así, la experiencia adquiere un verdadero papel relevante al incidir directamente sobre aquel modelo de pensamiento que proyecta nuestra acción sobre la materia.

¹⁸ BERGSON, Henri. La evolución creadora. Óp. cit ., p. 190

pensaba el espacio como algo separado de la materia, el espacio era pensado como algo absoluto. De esta forma, la distinción entre espacio ocupado y vacío planteó una relación entre espacio y materia de contenedor y contenido.¹⁹ Sin embargo, el espacio expuesto por Newton es un espacio de existencia objetiva, es quizás esta la distinción fundamental entre el espacio de la física clásica y el espacio Kantiano que no tiene carácter objetual sino que está ligado a la subjetividad. Por otra parte, analizando algunos elementos en común hay que resaltar que al carácter absoluto del espacio se suma la homogeneidad y su concepción como algo ilimitado.

Así, las ideas fundamentales de un espacio ilimitado y continuo se sostienen sobre los dos primeros postulados euclidianos: 1. Una línea recta puede ser trazada sobre dos puntos cualquiera y 2. Siempre es posible extender un segmento de línea recta.²⁰ Ahora, en cuanto a la forma como es pensada la continuidad en la física clásica, hay que señalar que tal como muestra Miličapek en *El impacto filosófico de la física contemporánea*, se da en términos de una división infinita, es bajo este concepto que se planteaba una forma proporcional entre el mundo subatómico y el mundo de los grandes cuerpos celestes.

Por otra parte, lo que podemos observar en la forma como pensamos el espacio desde la concepción de *espacio absoluto* determina de igual forma la necesidad de una serie de conexiones causales. Dicha conexión se muestra como el condicionante que Miličapek señala como un hábito psicológico adquirido en el que

¹⁹ Cfr. ČAPEK, Milič. *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1973. p. 174

²⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 38

pensamos que la idea del no-ser antecede al ser de igual forma que la de el vacío antecede a lo lleno.²¹

La relación entre el Ser abstracto y el No ser siguió siendo básicamente la misma que la relación entre la materia y el vacío. Lo mismo que el vacío parece preceder a la materia que lo llena, el No ser parece ser lógicamente anterior al Ser. Mientras que la nada parece ser autosuficiente y autoafirmativa, el Ser parece requerir una razón suficiente para su propia presencia.²²

Es por tanto algo muy notorio que las características espaciales propias de la física clásica son formuladas para favorecer un sentido común que se ha configurado de acuerdo a ciertos presupuestos lógicos. En la ciencia clásica podemos observar que ciertas propiedades espaciales como la infinitud del espacio surgen como una necesidad para garantizar que la fuerza de atracción gravitatoria entre las estrellas no se condujera hacia un colapso. La construcción teórica de la física clásica tiene dos características esenciales en su planteamiento; por una parte, refuerza nuestra acción sobre el mundo al darnos un modelo que garantiza cierta anticipación sobre los fenómenos físicos, y por otra parte, la insuficiencia en algunos postulados conduce al planteamiento de algunos elementos para salvar el modelo lógico. Así, no está de más recordar el planteamiento del *éter* Newtoniano de carácter inmóvil y que salvaba la noción de espacio absoluto.

²¹ Respecto a este punto hay que señalar que Čapek muestra una importante influencia bergsoniana sobre su argumentación.

²² *Ibíd.*, p. 33

Justamente, con relación al espacio absoluto y sus implicaciones para un movimiento que sería relativo a dicho marco, Bergson señala que el problema de un movimiento relativo respecto al espacio absoluto, que sería teorizado por Newton, tiende a enfocar la cuestión del movimiento desde una perspectiva parcial donde la experiencia como tal del cambio no es tenida en cuenta. De esta forma, el interés que excita a Bergson es la experimentación que se tiene del movimiento, la cual da cuenta de un cambio interno que se muestra como un cambio de estado o de cualidad. Así pues, desde esta perspectiva la duración permite pensar el movimiento en términos cualitativos, mientras que en la física clásica el movimiento se plantea como algo relativo a un marco absoluto, que representa el espacio lógico trazado por el intelecto, y deja por fuera la experiencia del sujeto.

Finalmente, para concluir algunas cuestiones sobre el problema del espacio, se puede tener en cuenta, en primer lugar, que la idea del espacio como algo absoluto o como *concepto a priori*, son realmente unas convenciones intelectuales para legitimar nuestra acción sobre la realidad que nos rodea. De tal forma, la idea del espacio homogéneo obedece a una tendencia al movimiento, esa tendencia es la que nos lleva a construir una estructura que sirve de eje a partir del cual determinamos nuestra acción. Por otra parte, es importante recordar como al principio del capítulo se mostraba la relación entre la idea de número y el pensamiento espacial en términos cuantitativos, de forma que la realidad pensada en dichos términos termina siendo una realidad despojada de lo cualitativo y recluida en la inmovilidad. Sin embargo, hay que resaltar que el espacio termina alterándose por el movimiento, así podemos ver como con los ejemplos de las magnitudes inconmensurables y de las geometrías no-euclidianas se da cuenta de cómo lo problemático termina manifestándose en la dinámica conceptual del intelecto. Así, no se trata de pretender una suplantación del intelecto, sino de tener en cuenta que su eje de acción no ha de ser contemplado desde la inmovilidad, ha de ser un eje móvil, donde la experiencia ha de plantear no solo un

principio de generalización y habituación a lo repetible, sino también ese principio diferencial que da cuenta del carácter novedoso del constante cambio de la realidad.

3. LA CUESTIÓN DEL TIEMPO

En el capítulo anterior se abordaba la noción espacial en la filosofía Bergsoniana, se puede observar que todo intento de definir el espacio de manera aislada plantea una imposibilidad, algo que parece indicar que desde el tratamiento conceptual se hiciera manifiesto que el espacio y el tiempo necesariamente han de considerarse como una mixtura. Ahora bien, tratando de analizar al tiempo aisladamente, este generalmente se proyecta en términos espaciales, dándose un tiempo que solo sirve para trazar una relación cuantitativa de las cosas en el espacio. De tal forma, con su idea de un tiempo cualitativo denominado por Bergson como duración, se presentan ya unas luces de lo que él entendía por el tiempo, mostrando una distinción entre el tiempo dado por la representación y el tiempo auténtico (duración). Dentro de esta distinción, Bergson muestra que la primera concepción del tiempo se da por pensarlo en términos de espacio, y en la segunda se da la idea de un tiempo puro, el cual, sin embargo, no se puede dar plenamente en la conciencia dado que en ésta se da una mezcla entre duración y espacio.

Ahora bien, pensando sobre el tiempo espacializado, Bergson muestra que en la idea de sucesión dada por la yuxtaposición de entidades discretas de carácter idéntico ya está implícita una idea espacial. En sus propios términos, “La idea de una serie reversible en la duración, o simplemente de un cierto *orden* de sucesión en el tiempo, implica ella misma, pues, la representación del espacio y no podría ser empleada para definirlo.”²³ Sin embargo, la duración también se expresa en términos de una sucesión, pero en su caso no es una sucesión cuantitativa, sino una sucesión cualitativa. Bergson presenta la duración de ésta forma: “la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se

²³ BERGSON, Henri. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Óp. cit., p. 78.

funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número: sería heterogeneidad pura.”²⁴

Es en este sentido que su crítica se dirige a mostrar que la definición que se da del tiempo es en términos de una medida y no de lo que es el tiempo mismo. Cuando Bergson se refiere a un “tiempo espacializado” quiere decir que éste es considerado desde la forma como objetivamos el espacio, o sea, como magnitud extensiva. Conforme a esta idea, la duración en oposición a la inmovilidad del tiempo espacializado es un constante fluir, es indivisible y en ella el cambio se prolonga sin fin.

La ilusión de encerrar el tiempo en las cotas inicial y final, se evidencia tanto en el pensamiento religioso como en el pensamiento científico, donde el génesis y el apocalipsis encajan muy bien con la idea del Big Bang y con la teoría del fin del universo a causa de la creciente entropía. De esta forma, teorías que planteen una hipótesis diferente como la idea de un universo estacionario son una amenaza para un dogmatismo imperante, que aparte de sostener una teoría de la explicación del mundo físico, sostiene el principio de inmovilización sobre el cual se estructura nuestra forma de pensar.²⁵

En este punto, podemos recordar la primera antinomia de la razón pura (referente a la cosmología) analizada por Kant, en la que opone la tesis de un mundo limitado en el espacio y con un comienzo en el tiempo, a la antítesis de un mundo sin límites y sin un comienzo, donde ya Kant anticipaba que la preferencia de la

²⁴ *Ibíd.*, p. 79.

²⁵ Frente a la cuestión de la relación de la teoría del Big Bang y la religión puede consultarse el trabajo de Alexis de Greiff, *A las puertas del universo derrotado*. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, 2012.

postura dogmática (tesis) se debía a tres aspectos principalmente: *el interés práctico, el interés especulativo y la ventaja de la popularidad*,²⁶ preferencia que se debe a la necesidad de sentir que se está andando sobre un suelo firme. Sin embargo, la postura tomada frente a la antinomia (ya sea a favor de la tesis o de la antítesis) no tiene la posibilidad de sustentarse de forma racional, en otras palabras es un asunto de conveniencia. Ahora bien, pese a la idea de la imposibilidad de sustentar racionalmente la inclinación a tomar partido por la tesis o la antítesis, en la misma consideración del tiempo de la filosofía kantiana parece mostrarse implícitamente la idea del antes y el después como fundamento temporal. Si pensamos en la forma como plantea Kant el tiempo, nos encontramos otra vez con su carácter formal: "El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos"²⁷ Esto implica que el tiempo se da como algo fuera de la experiencia, pero que condiciona la experiencia, no puede haber experiencia sin el tiempo. Así, con relación a los fenómenos el tiempo adquiere un carácter objetivo:

*El tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada. Sin embargo, es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos y, por tanto, en relación con todas las cosas que pueden presentarse en nuestra experiencia.*²⁸

En la anterior cita, también se hace evidente el sentido interno que Kant le atribuye al tiempo. Así, respecto a este carácter interno propio del tiempo podríamos pensar que en la filosofía Bergsoniana no se manifiesta una diferencia importante con respecto a Kant. Pero, realmente como muestra la idea Kantiana del tiempo,

²⁶ Cf. KANT. ÓP.cit., pp. 422-423

²⁷ KANT. ÓP.cit., p. 77

²⁸ *Ibíd.*, p. 78

su realidad objetiva determinada a partir de la relación con los objetos de la experiencia, manifiesta una subordinación espacial, donde la idea de orden encuentra su sentido en la disposición de un antes y un después.

De tal modo, podemos observar como en Kant ya se hacen presentes algunas características temporales que en su caso aparecen como condiciones para la representación, y que en Bergson, se dan como fundamento para una crítica de la noción del tiempo²⁹. Según Kant, el tiempo al no ofrecer una figura, obliga a la mente a dar una representación de dicho tiempo por medio de una línea de proyección infinita. Sin embargo, como señala Kant la representación no puede dar cuenta de la sucesión, en la representación solo se puede dar cuenta de lo simultáneo. Desde esta perspectiva, es apreciable que aunque Kant da una idea de la sucesión, su idea de tiempo es la idea de un tiempo transcurrido, en oposición a la idea de un tiempo en proceso de la filosofía bergsoniana, donde una de las características centrales de la sucesión cualitativa implica una creación continua, un constante hacerse que se proyecta en la indeterminación de lo infinitamente nuevo.

Por otra parte, en cuanto a la representación desde la filosofía Kantiana, nos encontramos con que ésta se produce como una afección sobre la sensibilidad, la sensibilidad es la única que nos permite tener intuiciones, esta es la idea que se nos muestra en la estética trascendental. Dentro de la sensibilidad se presentan los dos tipos de intuiciones que señala Kant: intuiciones empíricas e intuiciones puras. Así, es que aparecen el espacio y el tiempo como dichas intuiciones puras que son la base sobre la cual podemos pensar el fenómeno. Respecto a la

²⁹ Respecto a esta cuestión puede analizarse §6 de *Crítica de la razón pura*, donde Kant establece unas consecuencias de los conceptos de tiempo y espacio. Así, nos presenta en la consecuencia (b) una necesidad de representar el tiempo como una línea que se extiende infinitamente donde se dan, según Kant, todas las características del tiempo, excepto la sucesión.

distinción entre espacio y tiempo hay que observar que aunque se muestre como una separación entre sentido externo y sentido interno, ambos son condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento.

De este modo, se pueden resaltar dos elementos que son muy marcados en la propuesta Kantiana. Primero, la clara división entre la cosa en sí y aquello que nos representamos de dicha cosa, siendo esto realmente lo que nos ha de importar; esa imagen que se construye en nuestro psiquismo por una afección de nuestro sentido externo ha de estar condicionada por algo que nos permite darnos la imagen en obediencia a una relación formal. Es de este modo, que esta relación se nos da como algo a priori, y que a su vez condiciona el cómo pensamos el objeto de la experiencia. Sobre esta distinción, hay que considerar una idea muy importante señalada por apeck, donde el tiempo kantiano en correspondencia con la física clásica, es pensado en términos de contenedor-contenido. Así, mientras el espacio aparecía como el contenedor de la materia presente de forma simultánea, el tiempo es pensado como el contenedor del movimiento, de la sucesión. Por otra parte, hay que recordar que el tiempo como condición formal *a priori*, no es receptáculo de objetos, sino de fenómenos u objetos de la experiencia. Así, pensado como receptáculo, las características propias atribuidas al tiempo (como al espacio) son la homogeneidad y su carácter absoluto, donde los fenómenos que se despliegan en este marco siempre se podrán pensar sobre una relación de yuxtaposición y de simultaneidad. Así, realmente la sucesión es pensada como el paso de simultaneidades, algo que según apeck deja por fuera el carácter propio del movimiento donde los fenómenos se despliegan realmente como flujos relativos entre sí, alterando el compuesto espacio-temporal.

Considerando otra cuestión, conforme al carácter euclidiano que determinó el pensamiento Kantiano y el desarrollo de los planteamientos de la física clásica, se

puede observar que la idea de *a priori* tiene el papel de ser un principio axiomático. Así como los axiomas de la geometría que sirven para determinar una relación formal entre postulados, los principios *a priori* establecen una forma de la sensibilidad. Pero realmente, la idea de lo *a priori* surge una vez se tiene conciencia de ella, producto de una reflexión, de tal forma que el *a priori* surge como forma de legitimar nuestro modelo de pensamiento y al mismo tiempo para articular dicho pensamiento sobre un eje fijo, en otras palabras, acentuar el principio de inmovilidad.

Como pudimos ver, el tiempo de la filosofía Kantiana, como el tiempo de la física clásica presenta una subordinación al espacio, ideando un tiempo transcurrido expresado únicamente en su sentido cuantitativo. Por su parte, el tiempo como duración en la filosofía Bergsoniana, corresponde a esa realidad que se despliega sobre una tendencia de novedad infinita: “toda realidad es por tanto tendencia si se acepta llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente.”³⁰ Esta realidad es movilidad, donde lo hecho y acabado, aquello de lo cual se puede enunciar una substancia, deja su lugar para pensar en procesos, en estados cambiantes, algo que también implica la renuncia a pensar en la substancia de las cosas, debido a que la substancia supone lo que “es”, todo pensamiento que se plantee a partir de definiciones ignora el cambio, de tal forma que se sobrepone lo abstracto a lo real. Siendo fieles al pensamiento bergsoniano, las definiciones han de dar paso al dinamismo propio de la realidad, tal como se presenta en *La evolución creadora*: “cambiamos sin cesar y el estado mismo es ya un cambio”³¹ En oposición a las substancias, Bergson afirma las existencias, las cuales no son susceptibles del pensamiento reflexivo, sino que son como riachuelos que nos arrastran por el fluir de la experiencia auténtica, por la vida misma.

³⁰ BERGSON, Henri. El pensamiento y lo moviente. Óp. cit., p. 211

³¹ BERGSON, Henri. La evolución creadora. Óp.cit., p. 10.

4. LA PERCEPCIÓN Y LA DINÁMICA VIRTUAL-ACTUAL EN LA FILOSOFÍA BERGSONIANA

En los capítulos anteriores se analizó el problema del movimiento y los inconvenientes que se desprendían de pensarlo como un fenómeno incrustado en unas coordenadas espacio-temporales de carácter absoluto y separadas del movimiento que en ellas se da, donde termina ignorándose el carácter cualitativo. En este sentido, dicho carácter cualitativo intenta ser rescatado en la filosofía bergsoniana en su teoría de la percepción dada con relación a la memoria y la dinámica virtual actual, par conceptual que presenta, por otra parte, la esencia de lo problemático, una filosofía que no se muestra como una estructura construida por elementos discretos, sino que se sostiene sobre una dinámica en la que el movimiento se fundamenta desde lo indiferenciado de lo problemático y desemboca en lo diferenciado de la respuesta que nunca supera su carácter contingente.

4.1. LA PERCEPCIÓN

Respecto a la percepción, Bergson la propone en función de “la indeterminación del querer”³², la cuestión no es saber cómo y dónde se forma la imagen, sino, “por qué y cómo esa imagen es escogida para formar parte de mi percepción, mientras que una infinidad de otras imágenes permanecen excluidas de ella.”³³ En este sentido, se manifiesta que la percepción obedece a la atención, que actúa como un elemento que limita dentro de un conjunto de imágenes aquellas que

³² BERGSON, Henri. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006. p. 59

³³ *Ibíd.*, p. 59

responden a un interés particular, que guía esa tendencia natural del cuerpo a moverse.

Para comprender la forma como Bergson entiende la percepción hay que analizar el valor que él da a la imagen y su relación con el cuerpo dentro de su filosofía. En el caso de Bergson se puede ver que en *Materia y memoria* muestra al cuerpo como una imagen más, pero que funciona como “centro de acción”, no le es posible crear representaciones, nuestro cuerpo considerado como otra imagen solo puede actuar sobre ese conjunto de imágenes que lo rodean, sobre la materia: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.”³⁴

Según el planteamiento anterior, la percepción, a su vez, está limitada en el presente por los objetos que generan las impresiones sobre el cuerpo: “nuestra percepción, que mide justamente nuestra acción virtual sobre las cosas, se limita de este modo a los objetos que influyen actualmente en nuestros órganos y preparan nuestros movimientos.”³⁵ En esta medida, el conjunto de imágenes que rodean la imagen privilegiada del cuerpo permanecen en un estado puro e indiferenciado y por efecto de nuestra atención se forma una percepción consciente. Así, esta atención es lo que lleva a que nuestro cuerpo se mueva o actúe sobre el conjunto de imágenes que filtra para limitar la percepción. De este modo, el acto de conciencia más que una creación es una delimitación. Movidos por una natural tendencia al movimiento configuramos el mundo de forma que resulte posible pensarlo en términos de orden, sucesión y demás relaciones que nos guardan del caos de la real mixtura de las imágenes.

³⁴ *Ibíd.*, p. 40

³⁵ *Ibíd.*, p. 201

La percepción se forma, según Bergson, partiendo de una pregunta por nuestra actividad motriz³⁶, de la distinción entre nuestro cuerpo y los otros cuerpos. Toda pregunta auténtica implica movimiento, el cual viene a manifestarse en la percepción por la proyección de las posibilidades de acción sobre las otras imágenes. Así, el error de plantear el origen de la percepción a partir de conmociones sensoriales es deslindar la percepción de esa unidad que le da la atención a la vida y sustraerla de la necesidad de actuar sobre la realidad que se formula como una pregunta, como una demanda del acto. Es en el contexto de las imágenes, que el acto se dibuja entre los extremos de las imágenes periféricas como acción virtual y en el cuerpo (centro de acción) como acción real. Sobre este movimiento de la periferia al centro es que Bergson plantea una alternativa al problema de la representación como construcción artificial del mundo, la idea de Bergson es la de una auténtica experiencia que se dirige de la periferia al centro.

En este punto, podríamos señalar un carácter evidente de la filosofía bergsoniana: el intento de superar el repliegue subjetivo. Así, muestra que entre el *ser* de la imagen y el *ser percibida*, hay una diferencia de grado y no una diferencia de naturaleza. Por tanto, la percepción no va más allá de la materia, es extensiva, la percepción no forma las imágenes ya que éstas tienen su valor de existencia fuera del cerebro, el cual es otra imagen. Si bien, el cuerpo tiene el privilegio de ser la imagen central, esta posición solo significa una distinción entre el cuerpo propio y los demás cuerpos. De tal modo, La diferencia de mi cuerpo de los demás es una diferencia de carácter espacial, si observamos el planteamiento de Bergson respecto a la percepción y la representación, apunta a mostrar que la percepción se da por la reflexión entre las imágenes que conforman la realidad, mientras que la representación no es una configuración formada por el capricho del sujeto, sino que es el conjunto de imágenes que están alrededor de él:

³⁶Cfr. *Ibíd.*, p. 62

Existe en primer lugar el conjunto de las imágenes; en este conjunto hay <<centros de acción >> contra los cuales las imágenes comprometidas parecen reflejarse; así es como nacen las percepciones y se preparan las acciones. Mi cuerpo es lo que se dibuja en el centro de esas percepciones; mi persona es el ser al que es preciso relacionar esas acciones. Las cosas se esclarecen si uno va de este modo de la periferia de la representación al centro, como lo hace el niño, como nos invita a hacerlo la experiencia inmediata y el sentido común. Todo se oscurece por el contrario, y los problemas se multiplican, si uno pretende ir, con los teóricos, del centro a la periferia³⁷

De este modo, el yo heredado de la filosofía cartesiana que acá se muestra como la distinción del cuerpo propio frente a los demás cuerpos no es una condición absoluta sino que surge de la necesidad de configurar un punto fijo a partir del cual se proyectan las acciones de ese centro conocido como sujeto. Es evidente como el sujeto en Bergson deja de ser un elemento impositivo para configurarse como un elemento relacional. Por tanto, cuando Bergson dice que “La representación está allí, pero siempre virtual, neutralizada en el instante en que pasaría al acto por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa”³⁸ se muestra, por otra parte, que entre realidad y representación, entre *ser* y *ser percibido*, se da un paso de disminución. En este sentido habitual que se da a la representación no es una construcción donde se agrega la posición subjetiva, sino que se da por desenfocar la atención del todo para atender a una realidad reducida. Así, hay que tener en cuenta que se muestran dos sentidos contrarios de la representación; por un lado como un todo indiferenciado, en estado virtual, y por otro lado, manifestada como acto en la percepción. En este punto no está de más recordar el planteamiento de Deleuze, quien describe dos sentidos de la

³⁷ *Ibíd.*, p. 64-65

³⁸ *Ibíd.*, p. 54

representación que se dan entremezclados: “la representación en general se divide en dos direcciones que difieren en naturaleza, en dos presencias puras que no se dejan representar: la de la percepción que nos introduce de golpe en la materia, la de la memoria que nos introduce de golpe en el espíritu.”³⁹

Ahora bien, conforme a los dos sentidos anteriores de la representación, en la filosofía bergsoniana aparece la afección como una especie de puente entre la percepción y la memoria. Bergson muestra una distinción entre percepción y afección, una diferencia de naturaleza que presenta un paso de una acción virtual a una real, la cual termina dándose como una corporización de la acción. Así, nuestra percepción de un objeto ajeno a nuestro cuerpo, separado de él por un intervalo, expresa una acción virtual, cuando esa distancia tiende a acortarse la acción virtual tiende a transformarse en real. Ahora, si la distancia desaparece (o sea que el objeto a percibir es nuestro propio cuerpo), es cuando la acción virtual se convierte en acción real, en esto consiste la afección.⁴⁰ De este modo, aunque la afección se deriva de la percepción, su configuración pasa a ser inextensa, en la medida en que la acción real implica que esa distancia que era dibujada por la acción posible, se acorta al punto de que el cuerpo mismo es el escenario de la acción, este efecto es señalado por Bergson como el poder absorbente, el cual da cuenta de la relación de la afección y de la memoria, y de cómo se da la duración en el sujeto para que su existencia no se presente como una sucesión de instantes efímeros.

4.2. LA MEMORIA Y SU PAPEL EN EL PENSAMIENTO

En la filosofía bergsoniana la memoria es explicada a partir de la dinámica virtual-actual, donde la imagen-recuerdo de la memoria termina desembocando en un movimiento por efecto de la atención. Pero antes de analizar la perspectiva

³⁹ DELEUZE. Óp. cit., p. 23

⁴⁰ Cfr. BERGSON, Henri. Materia y memoria. Óp.cit., p.74

Bergsoniana de la memoria, podemos observar como en el terreno de la ciencia, específicamente en el terreno de la neurobiología esta cuestión es de capital importancia. Sin embargo, como nos daremos cuenta, el enfoque es radicalmente opuesto al bergsoniano dado que los intereses de la ciencia han de dar cuenta de una solución física del problema. Así, desde esta perspectiva la relación memoria-recuerdo necesariamente ha de plantearse como una relación de contenedor-contenido.

Respecto a la memoria, Llinás plantea que nuestro sistema nervioso ha sido el producto de una evolución donde se ha configurado la capacidad de recordar. Sin embargo, no comparte la idea de una *tabula rasa*, sino que propone que el cerebro funciona y aprende cosas que básicamente ya sabíamos, o sea, que la modificación cerebral que pueda haber entre un individuo y otro es básicamente despreciable, lo que establece una diferencia es la repetición de determinados movimientos que plantea una modificación de los PAF, en otras palabras, desarrollamos un catálogo de movimientos-respuesta que nos diferencia de otro individuo.

El primer tipo de memoria que propone Llinás es la *memoria filogenética*. “Tal memoria estructural determina la forma de la especie, el animal total y la arquitectura de los órganos que se refleja como un eco a través de los milenios.”⁴¹ Sin embargo, esta memoria solo da cuenta de lo formal, hace falta un tipo de memoria que trate de lo funcional. Así, Llinás introduce la idea de la *memoria dinámica*, la cual funciona de la mano con la memoria filogenética y permite la adaptación a los cambios exigidos en la experiencia. Así, en este conjunto se da “ser” y “devenir”, el primero, como estructura funcional y el segundo como

⁴¹ LLINAS. Óp.cit., p. 205

adaptación a los cambios. Sumado a esto, señala que la capacidad de ser conscientes se da dentro de ese “precableado filogenético”.⁴²

Finalmente, Llinás muestra un tercer tipo de memoria: la memoria referencial, que a su vez se divide en memoria implícita y explícita, y que no se puede pensar como independiente de los dos tipos de memoria anteriores, funciona sobre ellos a partir de unas leves modificaciones en la dinámica cerebral. Este último tipo de memoria es la que da la subjetividad en la medida que permite la interiorización de una realidad externa sobre esa estructura trazada por las dos memorias anteriores.

Por su parte, retomando las subdivisiones de la memoria referencial en memoria explícita e implícita, Llinás muestra que la primera de ellas, la memoria explícita o consciente, se refiere a la memoria que concierne a la recuperación de recuerdos grabados voluntariamente. Por su lado, la memoria implícita se refiere a la memoria inconsciente, se da por una incorporación de un hábito o por modificación de la memoria motriz. Respecto a la forma como se dan las dos, Llinás señala que aunque los estudios han mostrado una posibilidad de disociarlas y han demostrado que personas con fallos en la memoria explícita tienen una normal incorporación de la memoria motriz, lo que hace exclusivo al cerebro humano es la conjugación de estos dos tipos de memoria, y la idea de un acto guiado por una intención que es suministrada por la memoria explícita.

Desde el punto de vista filosófico, en *Materia y memoria*, Bergson muestra en el capítulo dos un enfoque de la memoria, que siguiendo las clasificaciones dadas en el libro de Llinás entrarían dentro de la memoria referencial. De tal modo, la distinción que hace Bergson es la de una memoria motora y una memoria

⁴² *Ibíd.*, p. 207

dada por representación, la cual formula en la primera de tres hipótesis sobre la memoria: “El pasado sobrevive bajo dos formas distintas: 1° en mecanismos motores; 2° en recuerdos independientes.”⁴³ Así, el recuerdo sobrevive de dos formas: una por el hábito, y la otra a partir de las imágenes-recuerdo.

Sobre esa relación entre acción e imagen-recuerdo, Bergson plantea la dinámica virtual-actual. Donde, el recuerdo puro corresponde a un estado virtual que se actualiza por las demandas de una acción presente. Ese acto de retomar el pasado en el presente es denominado por Bergson como *reconocimiento*.⁴⁴ Por su parte, el reconocimiento como paso gradual de una imagen-recuerdo a un movimiento se da por la atención, que para Bergson significa una intensificación de la percepción. La atención lleva a la superficie la imagen-recuerdo que se da en lo profundo de forma virtual, y que termina desembocando en un movimiento. De esta forma, la atención implica una recreación del objeto percibido y de unos sistemas donde los objetos se relacionan, de suerte que mientras más se abarque el contenido de la memoria, más se penetrará en la realidad, dice Bergson.

*A medida que los recuerdos se aproximan más al movimiento, a la percepción exterior, la operación de la memoria adquiere una mayor importancia práctica. Las imágenes pasadas, reproducidas tal cual con sus detalles y hasta con su coloración afectiva, son las imágenes de la fantasía o del ensueño: lo que llamamos actuar es precisamente lograr que esta memoria se contraiga o mejor se afile cada vez más, hasta no presentar más que el filo de su hoja a la experiencia donde ella penetrará.*⁴⁵

⁴³ BERGSON, Henri. *Materia y memoria*. Óp.cit., p. 96

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 108

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 126

En este sentido, hay que señalar que si bien las imágenes de la memoria me representan cosas, o unidades inmóviles, el pensamiento implica siempre movimiento, ese movimiento de contracción que va del interior de la memoria a la superficie del acto motor. La memoria, por su parte, se despliega desde ese campo virtual de la duración interna, hacia el presente de la percepción. Así, aunque la acción se fundamente desde la heterogeneidad de la duración, termina por manifestarse en un movimiento de diferenciación, mostrándose como una realización en el espacio, en el grado más contraído de la duración.

Así, la memoria termina siendo aquello que impide que la existencia se dé de forma instantánea, es lo que le da la duración. Tal como señala Deleuze en *El bergsonismo*, entre presente y pasado se da una diferencia de naturaleza, mientras el presente no es, sino que actúa y el pasado es, siendo inactivo e inútil. Entre ellos se da una relación mediante un salto instantáneo que nos pone de golpe en lo virtual. Sin embargo, aquí hay que distinguir entre invocación y evocación del recuerdo. En la invocación el recuerdo permanece inalterado en su estado virtual, mientras que en la evocación se crean las imágenes-recuerdo y solo de esta forma es que el recuerdo supera su pasividad y puede actualizarse. De aquí, la distinción que hace Bergson entre consciente e inconsciente, donde realmente el inconsciente es la parte de la consciencia que no puede actualizarse, que está condenada a no superar el estado virtual.

Finalmente, podemos ver como Bergson enuncia su idea de la memoria integral, mostrando la idea de un sentido que subyace en el movimiento de rememoración. El hecho de ponerse en contacto con el contenido virtual, solo se manifiesta como un sentido que escapa a la clasificación de una descripción dada por elementos simples. El sentido se da sobre los movimientos de rotación y de traslación, este no puede reducirse a un signo o a un punto. El sentido, mejor, visto como un vector, da cuenta de una dirección de cambio que se configura no por la demanda

de un entorno determinado, sino que se da sobre el cambio no programado de la duración.

La memoria integral responde al llamado de un estado presente a través de dos movimientos simultáneos, uno de traslación, por el cual se presenta entera al encuentro de la experiencia contrayéndose más o menos de este modo, sin dividirse, en vista de la acción; el otro de rotación sobre sí misma, por el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil. A esos diversos grados de contracción corresponden las formas variadas de la asociación por semejanza.⁴⁶

Bergson presenta el cerebro y el cuerpo como sinónimos, como un punto de existencia virtual, idea que él refuerza sobre sus observaciones de la afasia que le ayudan a plantear al cerebro como un punto que no funciona como receptáculo de los recuerdos, sino que es un punto de articulación entre los dos tipos de memoria que reconoce Bergson (el hábito y la memoria auténtica).

Nuestro cuerpo en efecto no es otra cosa que la parte invariablemente renovada de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor la que a todo instante acaba de pasar. Imagen él mismo, este cuerpo no puede almacenar las imágenes, puesto que forma parte de ellas; y por eso es quimérica la empresa de querer localizar las percepciones

⁴⁶ BERGSON, Henri. Materia y memoria. Óp.cit., p. 190

*pasadas, o incluso presentes, en el cerebro: ellas no están en él; es él quien está en ellas.*⁴⁷

La consideración del cuerpo como imagen, no implica una desmaterialización del cuerpo, en esta idea Bergson pretende plantear una alternativa al dualismo, problema que según él, aparece por la negación de la duración en la existencia. Con la alternativa del cuerpo como convergencia de los dos tipos de recuerdos, Bergson presenta la existencia ya no en términos de un *es* sino de un *proceso*, la realidad es un constante “estar pasando”, pensamos imbuidos en un fluir, aunque la manifestación del mismo pensamiento solo se pueda hacer a partir de la inmovilidad.

4.3. LA DINÁMICA VIRTUAL- ACTUAL

En la obra de Bergson se presenta, como vimos en los capítulos anteriores, que el carácter propio de la realidad obedece a un movimiento indeterminado, que sin embargo, se suele ignorar para dar lugar a una concepción determinista, una realidad que solo permite los principios que hablan de lo regular y de lo predecible. Sobre esta idea es que podríamos asegurar que nuestro pensamiento se rige por el parámetro de lo posible, esto permite tratar el mundo a partir de elementos simples que se piensan como constituyentes de una realidad compleja. Frente a esta cuestión, Keith Ansell-Pearson plantea en su libro *Philosophy and the adventure of the virtual*, que con la reducción del movimiento a puntos, la duración se rompe en instantes particulares dados en el espacio, esto es lo que reconoce como una multiplicidad actual o discreta⁴⁸. Desde esta perspectiva, el pensamiento sobre esa multiplicidad actual, ha llevado a que se considere la constitución de la

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 173

⁴⁸ ANSELL-PEARSON, Keith. *Philosophy and the adventure of the virtual*. New York: Routledge, 2002

vida como algo que ha seguido el desenvolvimiento de una función, donde se ha realizado un plan posible, esta ha sido la interpretación que se ha dado desde el intelecto. Sin embargo, como continua mostrando Ansell-Pearson en su texto, “Hay indeterminación en la vida debido al hecho de que el universo es un sistema abierto. Esta indeterminación no debe confundirse con una competencia entre posibles pre-existentes.”⁴⁹ De esta forma, mientras lo posible da cuenta de un conjunto limitado, que describe un universo cerrado, lo virtual bergsoniano pertenece a lo ilimitado, siendo más apropiado para entender la realidad de un universo cambiante.

Con relación a lo antes señalado, hay que retomar la multiplicidad cuantitativa y la cualitativa, que corresponden a una multiplicidad actual y a una multiplicidad virtual respectivamente. Sin embargo, Bergson no plantea la negación de una por reemplazo de la otra, la multiplicidad actual que se manifiesta en sistemas cerrados no es rechazada, lo que se rechaza es la idea de que está aislada de la tendencia que implica que el sistema no está completamente actualizado, que no se ha topado con un fin, esa tendencia se da efectivamente en la duración, en la multiplicidad virtual.⁵⁰

Así, en cuanto a la relación entre las multiplicidades, Deleuze indica que hay que partir de un mixto de espacio y duración, de tal forma que mientras que la multiplicidad actual expresa la relación de posible-real dándose por las reglas de semejanza y limitación, en la multiplicidad cualitativa se da el par virtual-actual, donde lo actual se muestra por diferencia y creación. De acá se sigue, que lo virtual no manifiesta una oposición con lo real, no necesita realizarse. A diferencia de lo posible y lo real, entre lo virtual y lo actual no se da una imagen común que ya tiene dibujada una línea de desenvolvimiento, “lo propio de lo virtual es existir

⁴⁹ Ibíd., p. 79: “There is indetermination in life owing to the fact that the universe is an open sistem. This indetermination is not to be confused with a competition between pre-existent possibles” (traducción mía)

⁵⁰ Ibíd., p. 73

de tal forma que solo se actualiza diferenciándose, se ve forzado a crear las líneas de diferenciación para actualizarse.”⁵¹

De lo anterior podría plantearse que la actualización que se da desde lo virtual es la alternativa bergsoniana para integrar el movimiento en el pensamiento. Así, con el doble movimiento de contracción y expansión dado en la vía de actualización, Bergson quiere mostrar la libertad del acto, dar a entender que del pasado al presente no nos movemos por vías trazadas, sino que en el movimiento el individuo vive la libertad de su presente continuamente renovado, “la *actualidad* de nuestra percepción consiste pues en su *actividad*, en los movimientos que la prolongan, y no en su mayor intensidad: el pasado no es más que idea, el presente es ideo-motor.”⁵² Así, recordando lo que se exponía en el subcapítulo concerniente a la memoria, se puede ver que en la relación entre lo virtual de la memoria pura y lo actual de la percepción no media la semejanza, sino que se presenta un salto diferencial, el cual se da por la demanda del movimiento presente. En este sentido, como ya se habrá hecho claro, la relación entre memoria y percepción, no se desarrolla en el sentido que habitualmente se entiende, o sea, del presente al pasado, sino que Bergson presenta un desenvolvimiento del pasado hacia el presente; toda percepción está cargada de recuerdos. De este modo, las imágenes-recuerdo, que al ser imágenes ya se dan en el plano de la materia, establecen una relación directamente proporcional con el resto de imágenes (imágenes- percepción, imágenes-afección), de tal forma, que mientras más expandida esté la memoria, la reflexión implicará una penetración más profunda de la realidad.⁵³ Sin embargo, lo importante acá es mostrar cómo el movimiento implica esa necesidad de que lo virtual se diferencie en la acción presente, y cómo esa actualización alcanza una penetración más profunda de la realidad, en la medida en que se tenga un contacto más profundo con lo virtual.

⁵¹ DELEUZE, Gilles. Óp.cit., p. 102

⁵² BERGSON, Henri. Materia y memoria. Óp.cit., p. 85

⁵³ Cfr. Ibíd., p. 125

Partimos de un <estado virtual>, que conducimos poco a poco a través de una serie de planos de conciencia diferentes hasta el término en que se materializa en una percepción actual, es decir hasta el punto en que deviene un estado presente y actuante, es decir en fin hasta ese plano extremo de nuestra conciencia en que se dibuja nuestro cuerpo. El recuerdo puro consiste en ese estado virtual.⁵⁴

Ahora bien, la teoría bergsoniana del movimiento virtual-actual, muestra un interesante planteamiento que puede trascender el interés psicológico. Así, en la ciencia, el pensamiento más apropiado es pensar una teoría absoluta como una línea asintótica hacia la cual tiende el conocimiento pero sin llegar a alcanzarla, o sea, que el conocimiento científico no está actualizado completamente, esa indeterminación del estado actual de una teoría le permite plantearse siempre como susceptible de críticas, como susceptible de cambio. Pero una teoría científica siempre se ha de formular en un lenguaje lógico, se ha de valer de las relaciones de identidad para afirmar un conocimiento. Sin embargo, esa formulación solo responde a una validez dentro de su propio terreno. De tal forma, todo cuestionamiento ha de venir de algo que esté fuera del espacio lógico, no podemos pensar el cambio desde la identidad, ya que esta solo sirve para darnos un esquema con el que describimos el mundo, nos habla de hechos posibles, pero no permite imaginar más allá de los límites que dicho esquema impone, de tal modo, que solo la diferencia permite ver los esquemas como contingentes, y no por ello menos valiosos, además con la ventaja de siempre pensarse dentro de un proceso siempre inacabado.

⁵⁴ Ibid., p. 261

Así finalmente, este movimiento del pensamiento, de lo virtual a lo actual, es en esencia una reafirmación de lo problemático que siempre subyace en el mundo, y que se oculta tras una aparente regularidad, ese llamado que Bergson sugiere a escudriñar sobre las diferencias de grado hasta toparnos con las diferencias de naturaleza, y que implica esa constante relación con el conocimiento en términos de un “aprender” más que de un “saber”.⁵⁵ De tal modo que ante el pensamiento tenemos que afirmar dos características que se han intentado enunciar hasta aquí; por una parte, el pensamiento se rige por el principio de inmovilidad cuando se muestra, es decir cuando entra dentro de una estructura lógica, y por otra parte, es movimiento en cuando entra en la región de lo problemático.

4.4. LOS DOS TIPOS DE CONCEPTOS

Una cuestión fundamental que se ha intentado mostrar a lo largo del texto consiste en que la crítica que plantea Bergson al intelecto en ningún sentido pretende que se pueda prescindir de él, no es una visión de un antiintelectualista ni mucho menos, realmente la propuesta de Bergson plantea un equilibrio⁵⁶ entre intuición e intelecto. De esta forma, se ha de evitar en embotamiento que surge de creer que es posible pensar el cambio a partir de instantes inmóviles. La idea que desde Platón marca la separación del ser del devenir proyecta la tendencia natural de nuestro pensamiento intelectual, no podemos, como dice Bergson, pensar las formas y representaciones más que a partir de una inmovilización de ese movimiento natural e inaprehensible.

⁵⁵ Deleuze en *Diferencia y repetición*, plantea 8 postulados del pensar donde el octavo corresponde a la subordinación del “aprender” al saber. Así es que la identidad y la semejanza ocultan la diferencia. “Aprender es la palabra que conviene a los actos subjetivos que se realizan frente a la objetividad del problema (Idea); mientras que saber designa únicamente la generalidad del concepto, o la calma posesión de una regla de las soluciones.” DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002. p. 251

⁵⁶ El equilibrio no se refiere a un reposo estático, ni a una suma de fuerzas que se anulan, sino que se muestra como la armonía de un organismo dinámico en el que sus elementos en movimiento dan cuenta de una presencia viva que no cesa de moverse en un proceso de diferenciación.

Por tanto, la relación dinámica de intuición-intelecto como algo indisoluble permite pensar la continuidad desde la óptica de lo vivido, y no desde la perspectiva que piensa dicha continuidad como una reconstrucción de instantes. Ciertamente, el sentido de continuidad al cual se oponía Bergson era el que se emplea en la física clásica, donde la idea de división infinita se usa para explicar el fenómeno del movimiento. Respecto a esta cuestión, podemos retomar la idea del número que Bergson trata en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

Para obtener un número, es preciso que uno fije su atención, una tras otra, en cada una de las unidades que la componen. La indivisibilidad del acto por el que se concibe una cualquiera de ellas se traduce entonces en la forma de un punto matemático, al que un intervalo vacío le separa del siguiente. Pero, si una serie de puntos matemáticos escalonados en el espacio vacío expresa bastante bien el proceso por el que nosotros formamos la idea de número, estos puntos matemáticos tienen una tendencia a desarrollarse en líneas a medida que nuestra atención se aparta de ellos, como si pretendieran reunirse unos con otros. Y cuando consideramos el número en estado terminal, esta unión es un hecho consumado: los puntos se han convertido en líneas, las divisiones se han borrado, el conjunto presenta todos los caracteres de la continuidad.⁵⁷

Claramente la idea de continuidad que se muestra en la anterior cita de Bergson es la idea de una continuidad aparente. Es claro que la idea de puntos unidos por espacios vacíos que llegan a ser ignorados por una atención alejada de los

⁵⁷ BERGSON, Henri. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Óp.cit., p. 66

componentes particulares, muestra por medio de esta analogía la imposibilidad propia del pensamiento para pensar lo continuo. De tal forma, que la relación entre línea y punto, entre lo discreto y lo continuo, mostrada desde un orden espacial, simplemente evidencia una diferencia de grado (el punto pensado como elemento simple y constituyente de la línea). Respecto a esta cuestión, Aristóteles en su *Física* muestra un abordaje del problema de la relación entre línea y punto en analogía con el <ahora> y la sucesión temporal, de una forma que permite presentar la relación en términos de una diferencia de naturaleza, mostrando el <ahora> como el límite que no tiene duración pero que sin el cual no puede haber tiempo.⁵⁸

Aristóteles explica la continuidad del tiempo y del movimiento sobre una tesis que evidenciaba el problema del vacío que proponían los atomistas al considerar la línea como constituida por elementos iguales e indivisibles. Para Aristóteles, el punto aparece como un límite de la línea (es de una naturaleza diferente), de la misma forma que el “ahora” es ese límite que se impone al tiempo.

El ahora es de algún modo el límite extremo del pasado y en él no hay nada del futuro, y es también el límite extremo del futuro y en él no hay nada del pasado; justamente por eso decimos que es el límite de ambos. Cuando se haya mostrado que es en sí tal como lo describimos, y que es uno y el mismo, quedará demostrado que el <ahora> es indivisible.⁵⁹

De este modo, es apreciable que en la idea de lo continuo pensada por Aristóteles, no se puede contemplar la idea de una configuración por elementos

⁵⁸ La imposibilidad de la simultaneidad en el tiempo de lo pasado y el presente en Aristóteles se plantea a partir de que dos <ahora> no puede presentarse en tiempos diferentes y estar presentes al mismo tiempo. Cfr. ARISTOTELES. Óp.cit., p. 162

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 210

indivisibles, de igual forma que el tiempo no se puede pensar como constituido de <ahoras>. Así, en el <ahora> se presenta una diferencia de naturaleza frente a la simultaneidad de la línea temporal, el <ahora> como elemento vacío constituye algo que se llena lanzando una imagen al pasado, pero de esta forma, crea la confusión entre esa imagen representada y el <ahora> inaprehensible, la ilusión de pretender reconstruir el movimiento a partir de inmovilidades.

Conforme a lo anterior, y en analogía con la idea de la relación punto-línea, podemos pensar en dos tipos de conceptos, unos que se refieren al movimiento, los cuales denotaré aquí como conceptos línea y el otro tipo de conceptos que aparecen como el límite con el que determinamos nuestra acción posible, mediante estos conceptos punto esquematizamos e inmovilizamos ese flujo de la realidad. Así, la primera consideración que hay que tener presente, es que en la distinción entre conceptos línea y conceptos punto, debe evitarse cometer el error que se plantea desde los fundamentos de la geometría euclidiana y que desembocan en las definiciones físicas de la modernidad, error que consiste en pensar la línea como formada por puntos pegados unos a otros, o en otros términos, en pensar definir el flujo ininterrumpido del cambio a partir de conceptos a los que se les han abstraído toda su esencia dinámica, esta es la tendencia usual por la que pensamos la idea de *definición*.

De tal suerte, los conceptos punto que actúan como límite de los conceptos línea, tienen la necesidad de desplazarse a medida que el movimiento de la línea lo demande. La definición se ha de actualizar con la problemática que subyace en la dinámica de la realidad, no ha de forzarse la realidad al reino de nuestras definiciones. En este sentido podemos ver como, por ejemplo, todo intento de establecer una gramática sin excepciones a la regla tiende ineludiblemente al fracaso, hablamos sin ser conscientes de unas reglas pero al mismo tiempo esto

no quiere decir que haya un desorden total, lo que sucede es que esa lógica y ese orden se dan sobre un sentido y no sobre unas reglas fijas. Por esta razón, cuando aprendemos, sobre todo a escribir, intentamos adaptar unas reglas del cómo deberíamos hablar, pero que realmente no corresponde al cómo realmente hablamos.

Ahora bien, retomando la cuestión de la relación conceptual, se puede señalar que en la filosofía Bergsoniana hay unos conceptos que no se pueden expresar en términos de un “es”, no se pueden definir, estos conceptos pertenecen a la continuidad, y aunque les atribuyamos una palabra para designarlos en nuestro lenguaje, ineludiblemente nos vemos conducidos a desistir a la hora de determinarlos. Así, se nos presenta el concepto de *virtual*, que como hemos visto no es definible pero actúa como poder definitorio (se da como lo problemático que sacude a la definición). En oposición al concepto virtual, como concepto línea, podemos pensar en lo actual, que aparece como punto, como límite a partir del cual formamos una realidad provisional, una realidad de la representación. Así, podemos concluir de esta parte referente a los dos tipos de conceptos que no es posible excluir del mundo los conceptos no representables, incluso hay que tener en cuenta que en todo concepto representado subsiste algo que dándose como no representable, reformula la dinámica de la representación y de esas formas aparentes con que delimitamos la realidad, siempre queda eso que subsiste a la uniformidad de la representación de los conceptos punto, y que es la esencia problemática que se da en los conceptos línea, la cual nunca se podrán evitar en el intento de constituir una realidad fiel a un cambio continuo.

5. CONCLUSIÓN

En la exploración que se realizó en este texto sobre el problema del movimiento en la filosofía bergsoniana, se puede observar que desde el primer capítulo la inmovilidad aparece como un principio ineludible en la forma del pensamiento, así incluso desde la neurobiología parece confirmarse la idea de que el intelecto humano se ha desarrollado sobre dicho principio de abstracción. Así, vemos que ese movimiento producto de la reflexión que se da en el pensamiento y que a su vez es el fundamento de la acción, contiene unos elementos como la intención y la discriminación, exclusivos del movimiento interiorizado, elementos que no se dan en el movimiento continuo de la realidad, y que determinan esa ilusión fundamental del pensamiento de lo móvil por lo inmóvil.

Ahora bien, como pudimos ver en el capítulo de la cuestión del espacio, el pensamiento intelectual se vincula esencialmente con la forma como pensamos el espacio, así la idea del número y la geometría aparecen como fundamentos del pensamiento espacial donde se suele separar de la mixtura real para pensarse de forma homogénea, en términos cuantitativos, lo que a su vez implica una realidad pensada exclusivamente desde la inmovilidad. Sin embargo, como se puede apreciar, el espacio al ser inseparable del tiempo, es también el escenario en el cual el movimiento se manifiesta, de tal forma que nuestro conocimiento, formulado en el esquema espacial, es siempre susceptible de entrar en contacto con lo continuo y sufrir un movimiento, como bien se pudo observar en el caso de las geometrías euclidiana y no-euclidianas.

Por su parte, en el problema del tiempo, la distinción entre el tiempo cualitativo y cuantitativo que plantea Bergson muestra cómo imponemos el principio de inmovilidad para poder pensar el tiempo reduciéndolo simplemente a términos

cuantitativos. Sin embargo, ese tiempo cualitativo que Bergson denomina duración siempre termina lanzándonos a una realidad irreductible a los términos de un tiempo transcurrido, donde lo nuevo siempre se revela con ese carácter propio de la vida, un desarrollo abierto e infinito, imposible de cercar por el pensamiento determinista. Es en este sentido, que aparece la propuesta bergsoniana del movimiento entendido desde la dinámica virtual-actual, par conceptual que resulta fundamental para explicar su teoría de la percepción dada ya no en términos de presente actual, sino, por un movimiento que se da desde la memoria pura o virtual hacia la percepción presente. Este movimiento, que surge en esencia por una pregunta que lo fundamenta, es la idea básica sobre la cual los conceptos virtual-actual muestran que lo problemático surge de la dinámica entre lo indiferenciado de carácter virtual y la solución actual que se da de forma contingente.

Finalmente, hay que resaltar que el enfoque que se ha dado en el texto sobre las nociones referentes al problema del movimiento, han intentado dilucidar algunas cuestiones de gran importancia. Si bien es cierto que dentro de la filosofía Bergsoniana no se pretende establecer respuestas concluyentes que permitan hacer un esquema del conocimiento, se propone un rescate de algo más importante que se plantea sobre lo problemático. Aunque, se haya afirmado la imposibilidad de excluir a la inmovilidad como límite del pensamiento, se ha mostrado que por sí misma solo permite plantear el pensamiento diferenciado en su lado actual, solo da cuenta de la manifestación del pensamiento, no de su naturaleza profunda, esa que solo es propia de la tendencia original de la realidad y de su indeterminación. Así, en el lenguaje solo por medio de la crítica constante es que se da ese contacto con lo continuo, y aunque caigamos todo el tiempo en las expresiones discontinuas, esa actitud crítica manifestada en el despliegue de los problemas posibilita mantener esa lucha incesante contra la inercia del pensamiento inmóvil.

BIBLIOGRAFÍA

ANSELL-PEARSON, Keith. Philosophy and the adventure of the virtual. New York: Routledge, 2002.

ARISTOTELES. Física. Traducción y notas de Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.

BERGSON, Henri. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

____, Materia y memoria. Buenos Aires: Cactus, 2006.

____, La evolución creadora. Barcelona: Agostini, 1994.

____, El pensamiento y lo moviente. Buenos Aires: Cactus, 2013.

APEK, Mili . El impacto filosófico de la física contemporánea. Madrid: Tecnos, 1973

DELEUZE, Gilles. El bergsonismo. Madrid: Cátedra, 1987.

____, Diferencia y repetición, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

GONZALES, Pedro. Pitágoras: el filósofo del número. Madrid: Nivola, 2007.

GUERRERO, Germán. Teoría kantiana del espacio, geometría y experiencia. En: Praxis filosófica. 2005. Vol 20. p. 31-68.

KANT, Immanuel. Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara, 1998.

LLINAS, Rodolfo. El cerebro y el mito del yo. Bogotá: Norma, 2002.