

Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant

El intento de establecer un diálogo entre Kant y Bergson a todas luces resulta, cuando menos, peculiar e incluso claramente infructuoso si se busca la fidelidad a los textos como único objetivo. A pesar de las referencias explícitas del 2.º al 1.º de estos autores a lo largo de su obra y a pesar de haber sido estudiada su mutua relación en interesantes trabajos¹, hecho que facilitaría esta labor, no puede, sin embargo, trivializarse la distancia histórica que separa a ambos pensadores. Esta distancia queda especificada en las instancias culturales que, por una parte, se dan cita en cada uno perfilando no sólo los resultados de su investigación o al menos el planteamiento de los problemas, sino, sobre todo, el elenco temático al que su reflexión responde, y, por otra parte, este mismo contexto les concede, dentro de un margen razonable de elecciones, un «lenguaje» ampliamente diferenciado y, especialmente en el caso de Bergson, de una equivocidad relevante. Puesto que no es ocasión de recoger aquí las circunstancias, influencias, características, etc., que constituyen el horizonte en el que surgieron el kantismo y el bergsonismo, entendemos que es suficiente apuntar este aspecto para dejar constancia de que, en primer lugar, ninguno de estos dos autores se plantearon el problema del conocer de una forma autónoma, sino por algo y para algo, y, en segundo lugar, de su controversia en torno al tema de la intuición sólo esperamos ver surgir nuevos puntos de reflexión que enriquezcan nuestra comprensión de sus puntos de vista, sin pretender extraer valoraciones de ningún tipo.

¹ Nos referimos sobre todo al libro de M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, París, PUF, 1966. Puede ser de interés también la comunicación al X Congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa, de R. Ingarden, *L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution*, en «Bulletin de la Société française de Philosophie», París, Armand Colin, 1959.

En el prólogo a la 1.^a edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos dice:

«Es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos indiferentistas... recaen inevitablemente, así que se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente a las cuales ostentaban tanto desprecio. De todas formas, esta indiferencia que se da en medio del florecimiento de todas las ciencias... representa un fenómeno digno de atención y reflexión. Es obvio que tal indiferencia no es efecto de la ligereza, sino del juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente»².

Con un tono marcadamente ilustrado Kant nos introduce en lo que será el problema central de esta obra y el eje que articula su desarrollo: la razón no puede permanecer indiferente frente a aquellos conocimientos que son los «últimos a los que renunciaría», pero la razón, como su época, ha alcanzado una madurez que le impone un esfuerzo de reflexión encaminado al autoconocimiento, que le exige que se juzgue a sí misma con el fin de legitimar sus propias pretensiones. Encontramos aquí, desde el comienzo, en contraste con el carácter aparentemente aséptico del análisis al que habrá de someterse la supuesta «razón pura», una perspectiva y valoración genética e incluso histórica de la razón que conviene destacar, porque obliga, en primer lugar, a matizar muchas de sus afirmaciones y, por otra parte, incidirá como veremos en su teoría de la intuición. Recordemos que en la última página de la *Crítica* Kant nos presenta su método crítico como culminación de la «historia de la razón» que, en su desarrollo, ha superado los métodos naturalistas, dogmático y escéptico³.

El resultado de la crítica kantiana respecto al valor de la metafísica es suficientemente conocido. Ante ese resultado, Bergson representa uno de tantos esfuerzos por reinsertarla en el ámbito del saber. Ahora bien, la diferencia de planteamientos es evidente: 1.^o: la crítica kantiana afecta específicamente a la metafísica racionalista, mientras la propuesta bergsoniana es, a su juicio al menos, una opción «nueva» que tampoco admite esa forma del pensar metafísico⁴; 2: la minuciosa labor que Kant lleva a cabo en su análisis trascendental del conocer puede decirse que, en gran medida, está orientada por el problema de la objetividad, problema obviado, generalmente y no sólo por Bergson, a finales del siglo XIX, en vir-

² Kant, *KrV*, A X. En la traducción de los textos de la *KrV* de este trabajo seguimos la edición de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978; sin embargo, hemos optado por alterarla respecto al término «Gemüt», que habitualmente tomaremos como «espíritu».

³ O. c., A 855-856, B 883-884.

⁴ Respecto a este punto, aunque hay en Bergson múltiples referencias, las páginas más representativas las encontramos en el capítulo IV de *L'évolution créatrice*, en «Oeuvres», ed. du Centenaire, PUF, Paris, 1970.

tud de la existencia de nuevas instancias de justificación del conocimiento⁵. Ante esto cabe preguntarse en qué sentido procede establecer ninguna relación entre ambos autores, ¿no es, incluso, irrelevante el tener en cuenta las objeciones bergsonianas a Kant, realizadas desde su propio terreno? Entendemos que la consideración y reflexión en torno a esto no es irrelevante teniendo en cuenta que Bergson centra su oposición al kantismo en un punto concreto respecto al cual Kant se formula: la vinculación entre metafísica e intuición:

«Las doctrinas que tienen fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la misma medida en que son intuitivas; y estas doctrinas son el todo de la metafísica, siempre que no se tome la metafísica fijada y muerta en las tesis, sino viva en los filósofos»⁶.

Bergson, en efecto, pretende oponer al kantismo, tal como él lo concibe, una nueva manera de entender el pensar metafísico como algo vivo y activo, haciendo radicar su posibilidad en la posibilidad real de la intuición. Intentemos dilucidar esta noción de metafísica que opera como base, así como las instancias gnoseológicas a las que remite, ya que éste parece ser al menos uno de los ejes centrales que articulan la relación-oposición entre las opciones de estos pensadores.

En primer lugar conviene tener presente que, si bien el problema de la metafísica es central en la *Crítica de la Razón Pura* e, incluso, en la obra de Kant en general, el concepto de ésta, al menos en el contexto sistemático de esta obra, requiere bastantes precisiones. Por ello, en principio, atendemos a los dos prólogos a las ediciones de la *Crítica* desde donde cabe considerar la metafísica como una forma de saber inevitable e irrenunciable, que, además, ostenta una marcada superioridad en el orden de lo que son los intereses de la razón humana. Ahora bien, el ámbito del saber metafísico es el ámbito de lo suprasensible y esto hace de él un saber teóricamente problemático: para Kant la metafísica es ante todo no un saber establecido (dogmatismo) sino un problema para la razón:

«La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia... donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la

⁵ Nos referimos a la encrucijada de intereses y direcciones en la que Bergson se encuentra instalado, que se irán perfilando y definiendo a lo largo de nuestro siglo y que parecen recoger la herencia, sobre todo, de los ilustrados ingleses (como el mismo Bergson indica al calificar de «empirismo verdadero» su pensamiento en *La pensée et le mouvant*, ed. cit., p. 1408, por ejemplo) en la llamada «filosofía de la acción» o en el pragmatismo. El hecho de que nuestro autor recoge estas orientaciones claramente de manifiesto, como lo muestra su relación con W. James, suficientemente estudiada, e incluso la no tan estudiada acogida que dispensó a personajes tan alejados de sus orientaciones como fueron los miembros del «Instituto para la investigación social»...

⁶ Bergson, *Introduction a la Métaphysique*, ed. cit., p. 1430-1431.

suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia... Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente... más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno... No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos»⁷.

He aquí planteado el problema de la metafísica: no ha encontrado un modo adecuado de proceder y ha trabajado a partir de «simples conceptos»: la operatividad de la intuición queda, pues, desde ahora apuntada ya. De hecho, poco después Kant nos indicará que su crítica de la razón «nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa»⁸, restricción que ofrece la contrapartida «positiva» de no obstaculizar el uso práctico de la razón que, de manera absolutamente necesaria, habrá de recuperar el ámbito de lo suprasensible⁹, aunque nunca a nivel de conocimiento objetivo, puesto que éste exige la vinculación a la experiencia¹⁰:

«En definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma»¹².

Para Kant, por tanto, la posibilidad de la metafísica como conocimiento objetivo y, en consecuencia, científico, radica en el alcance de la intuición. Veamos algunos de los textos más representativos en los que este tema queda perfilado:

«Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado (al menos a nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera nuestro espíritu. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. Por medio del entendimiento los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos»¹³.

Con estas primeras líneas de la «Estética trascendental» y la matización que introduce en la «exposición metafísica del concepto de tiempo»:

⁷ Kant, *KrV*, B XIV-XV.

⁸ *O. c.*, B XXIV.

⁹ *O. c.*, B XXV.

¹⁰ *O. c.*, B 1.

¹¹ *O. c.*, A 19, B 33.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

«La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición»¹⁴. En lo que es el dinamismo del conocer objetivo, la intuición se define en primer lugar por la *inmediatez*, por la referencialidad inmediata del conocimiento al objeto, ahora bien, si Kant salva la objetividad del conocer por esta referencialidad a algo, junto al carácter inmediato de la intuición aparece una 2.ª nota indisoluble de la 1.ª, la *receptividad*: «la intuición es el modo por el que el conocimiento se refiere *inmediatamente* a lo dado, de tal manera que en ausencia de este dato inicial recibido, la intuición sería o bien espontaneidad creadora, o bien una forma de sentimiento subjetivo, es decir, algo inasequible e imposible para el hombre o algo extraño e irrelevante respecto al conocimiento que Kant pretende analizar críticamente, el conocimiento objetivo y científico. Por otra parte y en consecuencia, en este proceso de conocimiento la intuición se nos presenta como medio en virtud de su vinculación a la sensibilidad (capacidad de recibir representaciones), garantizando la legitimidad de la actividad espontánea del entendimiento, de donde «proceden los conceptos»: el proceso de constitución de objetos si no ha de ser una construcción quimérica y vacía, ha de sustentarse en la intuición que, siendo inicial no puede, sin embargo, ser autónoma respecto al pensar.

Desde esta perspectiva aunque el conocimiento para Kant es un proceso de constitución, el momento intuitivo de éste se entiende desde el modelo de la *representación* (tanto las intuiciones empíricas como las intuiciones puras¹⁵), siendo esto precisamente lo que garantiza la objetividad del dinamismo espontáneo.

Respecto, pues, a la teoría kantiana de la intuición, retenemos, de momento, los siguientes aspectos: se caracteriza por la inmediatez y la receptividad (con los problemas que la conciliación de ambas notas ocasiona), forma parte de un proceso vinculada a la sensibilidad (que es receptiva) siendo el entendimiento (espontaneidad) la culminación del mismo, y, en tercer lugar, se trata de una forma de representación. Estos tres puntos entendemos que tienen una relevancia importante para la comprensión de la crítica bergsoniana a esta teoría, ya que Bergson, como veremos, sólo admitirá la caracterización de la intuición por la inmediatez, rechazando, sin embargo, los demás puntos: la intuición no es receptividad sino vivencia, no tiene un carácter representativo, por el contrario se define como contacto o convivencia, y las funciones de la sensibilidad y el entendimiento las encontraremos en sentido inverso.

Ahora bien, antes de dirigirnos a los textos bergsonianos a fin de cla-

¹⁴ O. c., A 32.

¹⁵ «El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama sensación. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica... Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo puras (en sentido trascendental)». O. c., A 20-21, B 34-34.

rificar su nuevo planteamiento, es conveniente matizar algo más la posición de Kant.

En primer lugar es necesario recordar algo que, por tratarse de un tópico en la valoración del kantismo, no debe, sin embargo, minimizarse: su aceptación de la ciencia newtoniana a la hora de llevar a cabo su filosofía trascendental, que, inevitablemente, habrá de quedar marcada por la relación establecida entre filosofía y ciencia, siendo la segunda el paradigma a seguir por la primera. En relación con el tema de la intuición y la necesidad de ser abordado a la hora de justificar el alcance y la posibilidad de la metafísica, es suficiente el prólogo a la 2.ª edición de la *Crítica*, en donde queda expuesto el llamado «giro copernicano»¹⁶ para observar que esta relación opera en esta obra de una forma positiva, frente a la actitud bergsoniana que, desde la *Evolución Creadora*, postulará la escisión entre filosofía y ciencia.

Por otra parte, cabe destacar algo que anteriormente hemos apuntado ya: el análisis crítico llevado a cabo por Kant se dirige a una actividad subjetual cognoscente, la «razón pura», temáticamente distanciada de otras dimensiones del sujeto humano que, en su acción práctica, no asume las limitaciones impuestas por la filosofía trascendental al uso teórico de la razón. Este aspecto del planteamiento será criticado por Bergson que acusa a Kant de platonismo por centrar sus investigaciones en el dinamismo ideal y normativo de la razón¹⁷, sin cuestionarse otras formas de conocimiento partiendo de una afirmación de principio, que habría sido ajena, incuestionablemente, al planteamiento crítico.

Ahora bien, la objeción bergsoniana se dirige fundamentalmente y tiene como raíz la valoración ontológica de la temporalidad, tema relacionado con el punto anterior, ya que Kant aborda el problema del tiempo desde las coordenadas newtonianas que Bergson, obviamente, no admitirá, y se relaciona también con el tercero de los supuestos que operan en el enfoque kantiano: el conocimiento del «yo», la función de la experiencia interna y la psicología de carácter asociacionista que subyace a la explicación que se nos propone. Veamos algunos textos que ilustran estos temas:

«El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base a priori. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente).

¹⁶ O. c., B XVII.

¹⁷ Bergson, *Introduction à la métaphysique*, ed. cit., p. 1427-1428: «Elle (la critique) vaut contre une métaphysique qui prétend nous donner un système unique et totu fait de choses, contre une science qui serait un système unique de relations, enfin contre une science et une métaphysique qui se présenteraient avec la simplicité architecturale de la théorie platonicienne des Idées, ou d'un temple grec».

El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones... Este viene, pues, dado a priori... En esa necesidad a priori se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general... Tales principios no pueden extraerse de la experiencia, ya que ésta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica»¹⁸.

En estas líneas de la «exposición metafísica del concepto de tiempo» encontramos expresada con claridad la actitud kantiana a la hora de iniciar su análisis crítico: «el tiempo no es un concepto empírico», no pertenece, pues, a las cosas, es, sin embargo, como añadirá más tarde, «la forma real de la intuición interna»¹⁹, cuyo carácter a priori garantiza los valores de universalidad, necesidad y certeza en el conocimiento sintético de los fenómenos²⁰. El tratamiento, por tanto, del tema del tiempo en la filosofía trascendental se apoya en el supuesto de que la ciencia, con los caracteres que ha adquirido en su versión newtoniana, constituye el modelo paradigmático del conocer; en virtud de ello, en la «Introducción» nos dice:

«Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori»²¹, de tal manera, «que la estética trascendental no puede contener más que esos dos elementos, espacio y tiempo, se desprende claramente del hecho de que todos los demás conceptos pertenecientes a la sensibilidad —incluido el del movimiento, que reúne ambos elementos— presuponen algo empírico»²².

Ahora bien, así considerado el tiempo, que es condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones y, siendo a priori, es previa a los objetos en su representación, es también, por tanto, la forma de intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno²³, con lo cual juega un papel decisivo en el tema del conocimiento del «yo», tema que habrá de ser uno de los puntos en que se centrará el rechazo bergsoniano al enfoque metafísico de Kant, ya que para éste «todos los objetos de los sentidos son puros fenómenos»²⁴:

«Lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una

¹⁸ Kant, *KrV*, A 31, B 46-47.

¹⁹ *O. c.*, A 36-37, B 52: «Negamos a éste (tiempo) toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible... El tiempo es, efectivamente, algo real, a saber, la forma real de la intuición interna».

²⁰ *O. c.*, A 39-40, B 56-57.

²¹ *O. c.*, B 25.

²² *O. c.*, A 41, B 58.

²³ *O. c.*, A 33, B 49-50.

²⁴ *O. c.*, A 49.

intuición y, si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el espíritu, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el espíritu es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno. Todo lo que es representado por un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. Por consiguiente, o bien habría que rechazar la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de dicho sentido únicamente podría ser representado por éste como fenómeno, no como el sujeto juzgaría de sí mismo si su intuición fuera simple actividad espontánea, es decir, si su intuición fuera intelectual... La forma de tal intuición establece, en la representación del tiempo, el modo de estar reunido lo diverso en el espíritu, ya que entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo»²⁵.

Frente a lo que será la propuesta bergsoniana, Kant afirma taxativamente que el sujeto se representa a sí mismo como fenómeno en la intuición, esto es, como algo relativo²⁶, y ello en virtud de algunos puntos que, anteriormente, hemos ido señalando: 1.º) la distinción entre intuición y pensamiento, siendo la primera receptividad inmediata, mientras el pensar, como actividad constructiva del sujeto, exige la mediación de éste; 2.º) la vinculación de la intuición a la sensibilidad: una vez establecida la distinción anterior, sólo el pensamiento puede ser definido por la espontaneidad, la intuición, por el contrario, es representación e implica la presencia de algo por lo que el sujeto es afectado (en el caso del sentido interno este algo es su propia actividad), quedando excluida la intuición intelectual; 3.º) el análisis de este dinamismo afecta exclusivamente al conocimiento objetivo, desentendiéndose de otras formas de acceso a lo real que, desde esta perspectiva, no son valoradas²⁷; 4.º) la intuición que el sujeto tiene de sí presenta un carácter unificante y sintetizador de la diversidad dada a la sensibilidad:

«La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la actividad espontánea, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el su-

²⁵ *O. c.*, B 67-69.

²⁶ *O. c.*, A 49: «No sólo es posible que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto. Por ello, todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos. Esta es la razón... de que no pueda hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí misma».

²⁷ *O. c.*, A 49: «Todos los elementos de nuestro conocimiento pertenecientes a la intuición (se exceptúan, pues, los sentimientos de placer y displacer y la voluntad, que no constituyen conocimientos) incluyen solamente meras relaciones...».

jeto, y el modo según el cual se da en el espíritu tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad»²⁸.

Este carácter de la intuición interna parece hacer referencia e incluso sustentarse en una concepción asociacionista de la mente y, aunque la dimensión fundante de la actividad del sujeto en el conocimiento no permite reconocer en la filosofía kantiana ningún rasgo de psicologismo, este aspecto tiene una cierta relevancia con respecto a lo que será la explicación y valoración del conocimiento del (yo) propuesta por Bergson, ya que en éste operan unos supuestos psicológicos claramente diferenciados²⁹.

Admitida la diversidad en lo dado, la actividad unificante del sujeto viene a ser, en el kantismo, el elemento fundamental del proceso del conocer, y se lleva a cabo en todos los niveles, desde la intuición³⁰ hasta la unidad sintética de apercepción que es «el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo»³¹. Esta unidad sintética de apercepción recibe el nombre de «unidad trascendental de la autoconciencia» para «señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella»³², ya que «la completa identidad de apercepción de la diversidad dada en la intuición contiene una síntesis de las representaciones y sólo es posible gracias a la conciencia de esa misma síntesis»³³.

El «Yo pienso», culminación de la síntesis que define la constitución del objeto, es un acto de autoconciencia espontáneo que acompaña todas nuestras representaciones:

«La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí»³⁴.

De este modo, la originaria apercepción del «Yo pienso» en tanto que trascendental es «objetiva», y Kant la distingue de la unidad «subjetiva» de la conciencia, que «constituye una determinación del sentido interno» y tiene, por tanto, un valor empírico³⁵.

²⁸ O. c., B 68.

²⁹ La crítica al asociacionismo está presente en toda la obra de Bergson desde diferentes ángulos, de todas formas son especialmente significativas las páginas del capítulo III y las Conclusiones de *Matière et Mémoire*.

³⁰ Kant, *KrV*, B 130.

³¹ O. c., B 134, nota.

³² O. c., B 132.

³³ O. c., B 133.

³⁴ O. c., B 138.

³⁵ O. c., B 139.

Hay autores que han creído encontrar un paralelismo más o menos significativo entre el «Yo pienso» kantiano y la intuición del «yo» defendida por Bergson, así como entre el «intuir» de éste y el «pensar metafísico» de aquél³⁶, y estas sugerencias no deben ser desautorizadas ya que apuntan hacia algunos temas de especial relieve para su comprensión: en el bergsonismo, por ejemplo, a la intuición de la «durée» se accede desde el conocimiento del «yo» que, por tanto, adquiere un valor que puede calificarse de paralelo al que juega el «Yo pienso» en el kantismo (sobre todo si éste se entiende, siguiendo a Habermas, como el «concepto que articula la experiencia fundamental de la filosofía de la reflexión, a saber, la experiencia de la identidad del yo en la autorreflexión»³⁷)...; sin embargo, aunque esta relación positiva puede dar lugar, y de hecho ha dado, a interesantes trabajos de investigación, incidir en ella entraña un importante riesgo de deformación de las aportaciones efectivas tanto de Kant como de Bergson, en la medida en que, con frecuencia, en estas lecturas se oscurecen, bajo posibles similitudes, las diferencias de planteamiento que responden y están en coherencia con una serie de supuestos fundamentales en los que las distintas teorías se apoyan.

En primer lugar, veíamos que la metafísica para Kant, indudablemente influido por las posiciones racionalistas y dogmáticas, se circunscribe al ámbito de lo suprasensible, motivo por el que se le presenta como una forma de saber problemática cuya justificación y fundamentación exige una crítica a la razón. Bergson, por el contrario, en su intento por reinserir la metafísica como saber, parte de una afirmación de principio: la metafísica es experiencia³⁸, su ámbito lo constituye la vida³⁹, y su actual tarea consiste en aproximarse a ésta, simplificándose de este modo⁴⁰. Esta afirmación de la vida y de los hechos, previa al análisis gnoseológico, viene a ser uno de los puntos en los que Bergson centra su rechazo al kantismo:

«Todo el objeto de la *Crítica de la Razón pura* es en efecto explicar cómo un orden definido viene a añadirse a materiales que se suponen incoherentes. Y se sabe a qué precio nos hace pagar esta explicación: el espíritu humano impondría su forma a una diversidad sensible venida no se sabe de dónde; el orden que encontramos en las cosas sería aquél que ahí ponemos nosotros mismos. De forma que la

³⁶ Nos referimos, fundamentalmente, a autores como Barthélemy-Maudale, Ingarden, Lazzarini... (cuya referencia bibliográfica aparece en la nota (1) que han abordado de una forma más o menos sistemática la relación entre Kant y Bergson (en ocasiones de forma poco contextualizada).

³⁷ HABERMAS, J., «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», en *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1984, p. 14.

³⁸ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, en «Oeuvres», ed. cit., p. 1259.

³⁹ O. c., p. 1273.

⁴⁰ O. c., p. 1345.

ciencia sería legítima, pero relativa a nuestra facultad de conocer, y la metafísica imposible...»⁴¹.

En efecto, el problema del desorden es, para Bergson, como el de la nada, un pseudoproblema, un «fantasma» que obsesiona a los metafísicos, dirigiendo su atención a lo que no es, apartándoles de lo que es y cerrando su pensamiento en aporías insolubles⁴², cuando a medida que sintetizamos con lo real vemos cómo estos problemas desaparecen⁴³. El resultado de la crítica kantiana radica, pues, a juicio de Bergson, en no haber advertido que el desorden es «una simple palabra por la que se designa una oscilación del espíritu entre dos órdenes diferentes»⁴⁴.

Esta objeción a Kant encierra implicaciones de enorme interés:

1.º) Como consecuencia de la consideración del orden como algo impuesto por la actividad formalizadora del sujeto, ha de admitirse la relatividad del conocer, relatividad que afecta tanto a la ciencia como a la metafísica, hecho que, por otra parte, pone de manifiesto que cuando Kant aborda el problema de la viabilidad de esta última lo hace siguiendo el modelo de la ciencia. He aquí un primer distanciamiento claro y relevante con Bergson que, desde la *Evolución Creadora* al menos, abogará por la diferencia entre ambas modalidades de conocimiento, exigiendo para la metafísica el estatuto de saber absoluto de lo absoluto. Los textos más explícitos al respecto los encontramos en la *Introducción a La Pensée et le Mouvant*:

«Asignamos pues a la metafísica un objeto limitado, principalmente el espíritu, y un método especial, ante todo la intuición. Por ahí distinguimos netamente la metafísica de la ciencia»⁴⁵.

Por ello la metafísica habrá de «trascender los conceptos para llegar a la intuición»⁴⁶, como «ciencia que pretende sobrepasar los símbolos»:

⁴¹ *O. c.*, p. 1306-1307.

⁴² *O. c.*, p. 1303.

⁴³ *O. c.*, p. 1304.

⁴⁴ *O. c.*, p. 1307.

⁴⁵ *O. c.*, p. 1277-1278. Aunque Bergson califica de neta esta distinción, no pueden pasarse por alto las ambigüedades que entraña: 1.º) que el objeto de la metafísica sea el espíritu resulta muy poco esclarecedor debido a que Bergson reconoce su presencia, como duración, en el mundo orgánico y la contemporaneidad de éste con el mundo material (p. 1262), de la misma manera que en *Le possible et le réel* habla del mundo natural como síntesis de seres vivos o conscientes con la materia inorgánica (p. 1332); 2.º) como consecuencia, no queda clara la exclusión de la intuición en la ciencia, ya que, nos dirá, metafísica y ciencia se comunican (p. 1287); 3.º) en virtud de ello «pueden la una y la otra, tocar el fondo de la realidad» (p. 1278), mientras en la *Introduction à la métaphysique* las primeras páginas se dedican a distinguir entre el conocimiento relativo proporcionado por el análisis frente al absoluto de la intuición, atribuyendo el primero a la ciencia y el segundo a la metafísica (p. 1396).

⁴⁶ *O. c.*, p. 1401.

«Si existe un medio de poseer una realidad absolutamente en lugar de conocerla relativamente, de situarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de tener intuición en lugar de hacer análisis, en fin, de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, la metafísica es esto mismo. La metafísica es, pues, la ciencia que pretende sobrepasar los símbolos»⁴⁷.

El saber metafísico se opone al conocimiento representativo y simbólico en virtud de su carácter de absoluto y, puesto que lo absoluto, para Bergson, constituye lo «interior» de las cosas⁴⁸, su método es la intuición, que nos permite situarnos en lo real. Ahora bien, puesto que la intuición se opone, decimos, a la ciencia, al sentido común y a la acción⁴⁹, la metafísica de la intuición habrá de exigir «un esfuerzo por remontar la marcha natural del trabajo del pensamiento»⁵⁰. En esta manera de entender la metafísica estriba, en gran medida, su rechazo a Kant, que la ha llevado «al límite del simbolismo»⁵¹.

2.º) La crítica bergsoniana a la idea de desorden expresa, por otra parte, la afirmación fundamental de la vida como una presencia cuya estructura y dinamismo puede no satisfacer nuestras expectativas, por ello nos dirá que la admisión teórica de la nada o del desorden estriba en un «transponer al orden de la especulación ideas hechas para la práctica»⁵².

Este 2.º punto, relacionado en cierto modo con el anterior, remite a un supuesto básico en la filosofía bergsoniana de la intuición: su concepción del sujeto humano. La marcha natural del pensamiento busca satisfacer las necesidades de la acción, de la vida práctica y social, por el contrario la intuición metafísica constituye una inversión de este dinamismo, en consecuencia, la oposición entre ciencia y metafísica, conocimiento conceptual e intuición, etc., nos dirigen a la consideración de una teoría del hombre que articule estas bipolaridades.

En efecto, ya en el *Ensayo* encontramos la teoría de los «dos yo» poniendo de manifiesto la convicción bergsoniana de su unidad que, sin embargo, mantiene una relación esencial y existencial con el mundo en el que despliega una actividad social y práctica, simbólica y lingüística, de forma paralela a la distinción entre las dos formas de memoria, que se vinculan en la acción, tal y como se expone en *Materia y Memoria*⁵³. Si

⁴⁷ O. c., p. 1396.

⁴⁸ O. c., p. 1392-1395.

⁴⁹ O. c., p. 1256-1257.

⁵⁰ O. c., p. 1415.

⁵¹ O. c., p. 1427.

⁵² O. c., p. 1306: «Quand le philosophe parle de chaos et de néant il ne fait donc que transporter dans l'ordre de la spéculation, —élevées à l'absolu et vidées par là de tout sens, de tout contenu effectif—, deux idées faites pour la pratique et qui se rapportaient alors à une espèce déterminée de matière ou d'ordre, mais non pas à tout ordre, non pas à toute matière».

⁵³ Bergson, *Matière et Mémoire*, ed. cit., p. 292-293: «Il y a deux mémoires profondément distinctes: l'une, fixée dans l'organisme, n'est point autre chose que l'ensemble des méca-

bien Bergson en repetidas ocasiones habla de la existencia de dos «yo», «diferente», ello no significa sino que el «yo», como sujeto y estructura real, en conexión con un mundo en el que ejerce una compleja actividad, se presenta a sí mismo bajo dos formas fundamentales:

«Habría, pues, dos yo diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decirlo, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda que nos hace aprehender nuestros estados internos como seres vivos, sin cesar en vía de transformación... Pero los momentos en que nos adentramos así en nosotros mismos son raros...»⁵⁴, porque «la mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos de nuestro yo más que su fantasma descolorido»⁵⁵.

Frente a la «razón pura» kantiana, mera subjetividad cognoscente, Bergson sustenta su explicación del conocer en un sujeto abierto al mundo, que se ha originado como «homo faber», que ha aparecido en la línea de evolución recorrida por la inteligencia y que, por tanto, ha de sufrir las exigencias de la lógica y del lenguaje y, para responder a ellas, recibir sus determinaciones⁵⁶. El apriorismo kantiano experimenta de este modo una inversión, como lo expresan las conclusiones del *Ensayo*:

«Nos ha parecido que había lugar para plantearse el problema inverso, y preguntarse si los estados más visibles del yo que creemos captar directamente no serían, habitualmente, percibidos a través de ciertas formas prestadas por el mundo exterior... Se puede ir más lejos y afirmar que formas aplicables a las cosas no podrían ser totalmente obra nuestra; que deben resultar de un compromiso entre la materia y el espíritu; que si damos a esta materia mucho, recibimos sin duda algo... Para contemplar el yo en su pureza original, la psicología debería eliminar o corregir ciertas formas que llevan la marca visible del mundo exterior»⁵⁷.

De esta forma, aunque sus análisis psicológicos le conducen a la observación de que la vida psíquica, constituyendo la interioridad del sujeto humano, es un proceso dinámico, cuya unidad se debe a la interpenetración de sus estados, y que se presenta, por tanto, con un carácter cualitativamente heterogéneo, en virtud y como expresión de su misma estructura y actividad «nuestro yo toca el mundo exterior por su superfi-

nismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles... L'autre est la mémoire vraie. Coextensive à la conscience, elle retient et aligne à la suite les unes des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent... Mais en distinguant profondément ces deux formes de la mémoire, nous n'en avons montré le lien... Si je représente par un cône la totalité des souvenirs accumulés dans ma mémoire, la base, assise dans le passé, demeure immobile, tandis que le sommet, qui figure à tout moment mon présent, avance sans cesse aussi touche le plan mobile de ma représentation...».

⁵⁴ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. cit., p. 151.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Bergson, *L'Évolution Créatrice*, ed. cit., p. 496-497.

⁵⁷ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. cit., p. 146.

cie»⁵⁸, lo que dificulta el acceso intuitivo a la inmediatez de nosotros mismos.

Desde esta perspectiva se lleva a cabo la oposición al planteamiento de Kant de una forma más radical que la establecida en el *Ensayo* desde un punto de vista psicológico⁵⁹:

«Kant había establecido que nuestro pensamiento se ejerce sobre una materia dispersa... la «cosa en sí» nos escapa; haría falta, para alcanzarla, una facultad intuitiva que no poseemos. Resulta, al contrario, de nuestro análisis que una parte al menos de la realidad, nuestra persona, puede ser captada en su pureza natural... Nuestra persona nos aparece tal como es «en sí» cuando nos deshacemos de los hábitos contraídos para nuestra mayor comodidad»⁶⁰.

Bergson establece, pues, su metafísica desde unas coordenadas claramente perfiladas: frente a Kant, se sitúa en los hechos con el fin de «edificar una metafísica capaz de llegar cada vez más alto, por un esfuerzo continuo, progresivo, organizado, de todos los filósofos unidos en el mismo respeto a la experiencia»⁶¹ y propone e incluso exige una adhesión plena a la realidad en que vivimos⁶², lo que expresa la afirmación de la primacía de lo real y de su plenitud que no es inmediata. En segundo lugar, rechaza en este campo toda forma de relativización, la metafísica de la intuición y de la duración habrá de ser un saber absoluto de lo absoluto que, evitando la mediación conceptual, acceda a la identificación con el núcleo de la realidad, ya que intuición «significa conciencia inmediata, visión que casi no se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto e incluso coincidencia»⁶³; por ello la intuición recae, en primer lugar, en la propia conciencia y, por simpatía, en el impulso vital⁶⁴.

En consecuencia, será función de la metafísica, como veíamos, sobrepasar el ámbito de lo simbólico, en el que, por otra parte, se desenvuelve no sólo la ciencia sino la vida práctica y social. A la explicitación de este

⁵⁸ *O. c.*, p. 83.

⁵⁹ *O. c.*, p. 62-63.

⁶⁰ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1269.

⁶¹ *O. c.*, p. 1366.

⁶² *O. c.*, p. 1253.

⁶³ *O. c.*, p. 1273.

⁶⁴ *Ibidem*: «N'est-elle que l'intuition de nous-mêmes? Entre notre conscience et les autres consciences la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes... L'intuition nous introduirait dans la conscience en général. Mais ne sympathisons nous qu'avec des consciences? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital, et par conséquent une métaphysique de la vie?». Este mismo planteamiento lo encontramos en la *Introduction à la Métaphysique*, p. 1419: «l'intuition de notre durée, bien loin de nous laisser suspendus dans le vide comme ferait la pure analyse, nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut.

punto se dirigen los conocidos textos de la *Evolución Creadora* en torno a la naturaleza y función de la inteligencia. Una vez establecida la existencia de dos modos de conocimiento, «... uno por conceptos, donde hay separación entre lo que se conoce y lo que es conocido, otro por intuición inmediata, donde el acto de conocimiento coincide con el acto generador de la realidad»⁶⁵, la inteligencia que conceptualiza queda vinculada a la materia y nuestra acción en ella:

«Nuestra inteligencia, en el sentido restringido de la palabra, está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas exteriores entre sí, en fin, a pensar la materia...»⁶⁶, porque «tal como la ha modelado la evolución de la vida, tiene por función esencial iluminar nuestra conducta, preparar nuestra acción sobre las cosas»⁶⁷, de tal manera que «tenemos la inteligencia humana, dice, como relativa a las necesidades de la acción. Colocais la acción y la forma misma de la inteligencia se deduce de ella»⁶⁸.

Aunque algunos autores han visto en la intuición bergsoniana una forma de inteligencia⁶⁹, la caracterización que se nos presenta de ésta parece más bien abogar en favor de que se trata, como método específico de la filosofía, de una forma de conocimiento dotada de una autonomía epistemológica. En la Introducción a *La Pensée et le Mouvant* Bergson opone nuevamente la intuición a la inteligencia y afirma que la primera constituye el método de la filosofía, cuyo objeto es la duración⁷⁰. En este punto se concreta de nuevo la crítica de Bergson a Kant:

«No es necesario, para llegar a la intuición, transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. El error de Kant fue creerlo. Después de haber probado con argumentos decisivos que ningún esfuerzo dialéctico nos introducirá jamás en lo que está más allá y que una metafísica eficaz sería necesariamente una metafísica intuitiva, añade que esta intuición nos falta y que esta metafísica es

⁶⁵ Bergson, *Discussion à la Société Française de Philosophie*, 2-VII-1908, en «Mélanges», París, PUF, p. 774.

⁶⁶ Bergson, *L'Évolution Créatrice*, ed. cit., p. 489.

⁶⁷ *O. c.*, p. 519.

⁶⁸ *O. c.*, p. 625.

⁶⁹ La obra más representativa es la de L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, París, PUF, 1947.

⁷⁰ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1271: «Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. «Intuition» est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié; et pourtant il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate de l'éternel! Comme s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie».

imposible. Lo sería si no hubiese otro tiempo y otro cambio que aquéllos que Kant ha percibido...; porque nuestra percepción no podría salir del tiempo ni captar otra cosa que el cambio. Pero el tiempo en el que permanecemos naturalmente situados, el cambio cuyo espectáculo nos damos ordinariamente, son un tiempo y un cambio que nuestros sentidos y nuestra conciencia han reducido a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas. Deshagamos lo que han hecho, conduzcamos nuestra percepción a sus orígenes, y tendremos un conocimiento de un nuevo género sin haber tenido necesidad de recurrir a facultades nuevas»⁷¹.

La intuición no precisa de una facultad «nueva», por el contrario se trata de una acción desarrollada en el ámbito de «los sentidos y la conciencia», que no es necesario traspasar sino en la medida en que éstos, por las necesidades de la acción, han desnaturalizado el tiempo, estatificándolo a través del simbolismo conceptual y a través del lenguaje. Si Kant ha negado la intuición metafísica, ello se debe, juzga Bergson, a que no ha comprendido que la eliminación del tiempo es el acto habitual del entendimiento que trabaja, por tanto, sobre el «fantasma de la duración»⁷².

El bergsonismo, en efecto, como «metafísica de la vida» se sustenta en una comprensión totalizante de la realidad, en la que ésta aparece como un proceso no sólo evolutivo, sino perfectivo, orientado hacia la personalización desde una unidad originaria que se escinde en diversas direcciones⁷³. En esta visión de la vida como dinamismo cualitativamente heterogéneo y creador, el hombre ocupa un lugar de privilegio, en él radica una «fuerza intuitiva» que, aglutinando sus capacidades, puede invertir la «marcha natural del pensamiento» que opera al servicio de la adaptación, de la práctica, de la socialización. La intuición, en este sentido, exige una superación de la inteligencia y de los hábitos que genera en nuestra manera de conocer, hábitos contraídos en la acción que, al reaparecer en la especulación, crean problemas insalvables⁷⁴. Esta teoría de la intuición se nos ofrece, por tanto, vinculada y articulada con un ámbito de problemas que desborda, incluso, el marco estricto de la gnoseología.

«Llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de

⁷¹ O. c., p. 1364.

⁷² O. c., p. 1271-1272.

⁷³ La obra más ilustrativa de este punto de vista es, desde luego, *L'Évolution Créatrice*, donde ya en la Introducción se nos dice: «L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme...», ed. cit., p. 389.

⁷⁴ Aunque es ésta la perspectiva adoptada por Bergson desde la primera de sus obras, los textos más representativos se encuentran en el Avant-Propos de *Matière et Mémoire*, donde expone cuáles son los principios que han guiado su investigación.

un objeto para coincidir con lo que en él hay de único y, por consiguiente, de inexpresable»⁷⁵.

Esta es, quizás, la caracterización más explícita que Bergson nos propone de la intuición, en ella quedan perfiladas las notas que la definen. En primer lugar, la intuición es *simpattia*, término que apunta a un horizonte de referencias que delimita el alcance de este planteamiento y sus límites. Como simpatía, la intuición es una peculiar forma de experiencia (en este sentido es en el que Bergson califica su filosofía como «metafísica empírica», y en el que, a su vez, se ha denominado su pensamiento con la ambigua expresión de «positivismo espiritualista»), es, de hecho, la experiencia interna que, en su utilización metodológica, parece encerrar una curiosa dicotomía: presenta, en la actividad filosófica, un carácter de originalidad, siendo el requisito y presupuesto inicial de la misma⁷⁶, mientras que, sin embargo, aunque es originaria no puede entenderse como casual (en cierto modo, ni siquiera como espontánea en sentido riguroso), puesto que exige un esfuerzo de preparación previa, encaminado a la eliminación de las mediaciones impuestas por el pensar conceptual. De esta forma, Bergson puede afirmar que la intuición metafísica, caracterizada habitualmente como vivencia, sentimiento etc.⁷⁷, es *reflexión*⁷⁸.

La intuición metafísica es reflexión en la medida en que se trata de un acto mediante el cual, veíamos, nos *transportamos* a la *interioridad* de un objeto para *coincidir* con él. Así entendida, la tesis fundamental de la filosofía bergsoniana del conocimiento se justifica desde una perspectiva ontológica y antropológica determinada, a la que ya hemos hecho referencia: 1.º) Como acto de identificación o coincidencia, como contacto, como un «instalarse en», la intuición presenta una dimensión ontológica, en primer lugar, porque sólo adquiere sentido desde la afirmación de la existencia de un devenir vital que es duración, por otra parte, la duración constituye la naturaleza del sujeto, lo que posibilita la intuición como plena inmediatez que, en el sentido radical que adquiere en el bergsonismo, al rechazar el desdoblamiento gnoseológico entre sujeto y objeto, ha de entenderse fundamentalmente como un momento del desarrollo creador y libre de la duración; 2.º) El carácter inmediato de la intuición no elimina, sin embargo, el esfuerzo reflexivo, puesto que se trata de una ac-

⁷⁵ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1395.

⁷⁶ Un testimonio representativo de esto, entre otros, puede encontrarse en la carta a W. James, de 9-V-1908, en «*Mélanges*», ed. cit., pp. 765-766, donde Bergson defiende este punto desde su misma autobiografía intelectual.

⁷⁷ En la Introducción a *La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1255, por ejemplo, puede leerse: «Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit».

⁷⁸ *O. c.*, p. 1328: «Nous ne dirons rien de celui qui voudrait que notre "intuition" fût instinct ou sentiment... Notre intuition est réflexion»

ción que se realiza en un «yo» entendido como sujeto con capacidad para instalarse en el devenir de la duración, en la vida, pero que, para ello, ha de desprenderse de todo lo que, de algún modo, es consecuencia de su inserción en ella y del lugar que en la evolución ocupa como realidad activa y productora, socialmente determinada⁷⁹.

Ahora bien, mediante la intuición coincidimos con lo que un objeto tiene de *único e inexpressable*. Las primeras páginas de su *Introducción a la Metafísica* están dedicadas a perfilar estos caracteres, peculiares de la filosofía bergsoniana pero ciertamente conflictivos y origen de fuertes objeciones⁸⁰. El sentido de unicidad e inefabilidad del objeto de intuición definen a ésta frente al análisis, que nos proporciona un conocimiento en «perspectiva», simbólico y, por tanto, relativo: analizar es «expresar una cosa en función de lo que no es», es elaborar una «traducción» incompleta, a través de representaciones sucesivas e imperfectas, y ésta es la labor habitual de la ciencia⁸¹. La metafísica, por el contrario, mediante la intuición, invierte la dirección del pensamiento, nos permite penetrar en el objeto y obtiene así un valor absoluto. Ahora bien, puesto que su objeto es único no puede, como tal, ser asumido conceptualmente y, en consecuencia, lingüísticamente⁸², de tal manera que la utilización metodológica de esta particular «forma de conocimiento» parece inviable: si bien puede admitirse el que la intuición metafísica se llegue a dar, no podrá, sin embargo, colectivizarse en una comunidad (aunque Bergson entiende la filosofía como una labor común a una serie de «investigadores», de la misma manera que, por otra parte, pierde toda posibilidad de repetibilidad, etc. Este aspecto de la intuición queda de manifiesto en las continuas analogías establecidas con el arte, con el que la metafísica bergsoniana guarda una fuerte vinculación, al contrario de lo que sucede con la ciencia.

Si Bergson pretendió llevar a cabo un rechazo del criticismo kantiano

⁷⁹ Esta idea viene a ser defendida por P. Trotignon en *L'idée de vie chez Bergson*, París, PUF, 1968, aunque interpreta esta filosofía como reflexión de la inteligencia sobre sí y sobre su historia, por lo que la crítica a la metafísica constituiría el establecimiento de una antropología radical como alternativa.

⁸⁰ Nos referimos a objeciones como la de B. Russell que en *Razón e intuición* califica a Bergson de místico, aferrado a una serie de creencias irracionales. Russell, B., *Misticismo y Lógica*, en «Ciencia y Filosofía. 1897-1919», Madrid, Aguilar, 1973, pp. 926-929. Una reflexión semejante puede encontrarse, respecto a la teoría de la *durée* en Horkheimer, *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit*, en «Zeitschrift für Socialforschung», vol. III, Kösel Verlag, München, Kösel Verlag, 1970, p. 321-342.

⁸¹ Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1392-1396.

⁸² El lenguaje, como la imaginación, ofrece en el bergsonismo una curiosa ambivalencia: por una parte, refleja la función conceptualizante de la inteligencia, «solidifica», y es inadecuado para expresar una intuición que es fluidez (*L'Evolution Créatrice* ed. cit., p. 629), por otra, puede «evocar» con la expresión de imágenes, sirviendo de vehículo a la intuición (*La Pensée et le Mouvant*, ed. cit., p. 1321).

apoyándose en la intuición, buscando restablecer el lugar de la metafísica en el ámbito del saber puesto en cuestión por la *Crítica*, ante su misma teoría de la intuición cabe preguntarse qué estatuto puede convenir a una metafísica que se sustenta en una actividad cuyo campo parece ser el de la experiencia estética y mística.

Carmen G. REVILLA GUZMÁN