



Franciscanum. Revista de las ciencias del
espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Peña Páez, Lina María

El acto de invención como acto libre en la filosofía de Henri Bergson. Una aproximación desde el
Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LV, núm. 160, julio-diciembre, 2013, pp. 135-
161

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343529829006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



El acto de invención como acto libre en la filosofía de Henri Bergson. Una aproximación desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

Lina María Peña Páez*

*La gracia, la delicadeza, el ingenio del espíritu, las fantasías del poeta,
los inventos de los sabios, las creaciones artísticas, eso es lo que se ve:
eso que no se ve es el trabajo de la voluntad...¹*

Resumen

Bergson presenta su tesis doctoral en 1889, titulada *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. En el *Ensayo* se analizan y profundizan nociones fundamentales de la filosofía bergsoniana como son la duración y la libertad, el estudio de estas conduce a otra noción muy importante para el filósofo francés, esta es, la invención. Así, la pretensión de este trabajo consiste en mostrar que en la filosofía bergsoniana la invención puede ser considerada un acto libre. En el *Ensayo* no se encuentra una definición o referencia explícita a la invención, sin embargo, los indicios que aparecen cuando Bergson

.....

* Licenciada en matemáticas de la Universidad Pedagógica Nacional, Especialista en Matemática Aplicada de la universidad Sergio Arboleda, Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de la Universidad Pedagógica Nacional (2007) y de la Universidad de San Buenaventura, en la actualidad. Grupo de investigación Cibernética, Educación y Comunicación. Contacto: lpena@usbbog.edu.co.

¹ Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 278.

explica lo que ha denominado los datos inmediatos de la conciencia, permite encontrar puntos de intersección para relacionar el acto libre con la invención. Este artículo se orienta bajo la pregunta: ¿cuál es la relación entre libertad e invención?, lo que conlleva a plantear: ¿es la invención un acto libre?

Palabras Clave

Bergson, duración, acto libre, esquema dinámico, invención.

The act of invention as free act in Henri Bergson's philosophy. An approximation from the *Essay on the immediate data of consciousness*

Abstract

Bergson presents his doctoral thesis in 1889, called an *Essay on the immediate data of consciousness*. In this *Essay* two fundamental notions about Bergson's philosophy are analyzed and deepened, those are, duration and liberty. The study about them takes us to another important notion for the French philosopher, which is, the invention. Therefore, the pretention of this work is to show that for Bergson's philosophy the invention could be a free act. In the *Essay*, an explicit definition about the invention is not found; however, the clues appear when Bergson explains the immediate data of consciousness, that is to say, the duration and liberty. It lets to find intersection points that lead to relate the free act with the invention. So, the question that guides us is Which is the relationship between liberty and invention? This makes us answer this question: is the invention a free act?

Keywords

Bergson, duration, free act, dynamic scheme, invention.

El inicio filosófico de Bergson se da en 1889 con la publicación del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que corresponde a su tesis doctoral. En este libro, encontramos la evidencia del ámbito intelectual en que se hallaba inmerso nuestro filósofo, a saber, el

positivismo. La filosofía de Bergson es una reacción frente a dicha corriente, y al tratamiento homogeneizante que hace de fenómenos que se presentaban a la conciencia como heterogéneos. Es la época del florecimiento de la psico-física y del paralelismo psico-fisiológico, en donde se asume la vida mental como constituida «por asociación de unos estados [mentales] con otros»², este hecho, no es más que la consecuencia de asumir la matemática como el fundamento de todo conocimiento. Sin embargo, una de las principales influencias en la filosofía de Bergson fue el evolucionismo de Spencer, le interesaba de esta corriente de pensamiento la idea del universo como «tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo por evolución»³. Bergson, al igual que Spencer, asume como principio filosófico atenerse a los hechos y partir de los datos dados por la ciencia, y así, en «el intento de profundizar y precisar ciertas nociones fundamentales de la mecánica de Spencer, en particular la del tiempo (...) tuvo su origen el Bergsonismo»⁴.

Aunque Bergson toma como punto de partida el evolucionismo de Spencer, se aleja de esta doctrina al considerarla insuficiente e incapaz de cumplir con la idea que pretendía destacar, a saber, «el carácter *creador* de la evolución [y] su capacidad de innovación dentro de las limitaciones variables de la materia»⁵. El error que el filósofo francés identificaba en el pensamiento de Spencer obedecía al hecho de haber malentendido el tiempo real e ignorado la duración. Ahora bien, Bergson asume como el inicio de su filosofía el estudio del tiempo: «y aquí, según nos cuenta el propio Bergson se estrelló»⁶. Como nos explica en el *Ensayo*, el tiempo concebido hasta entonces, era el tiempo de la ciencia, un tiempo considerado desde las categorías del espacio. Bergson propone una nueva visión del tiempo, que denomina *duración* y que será el tiempo de la conciencia, el tiempo de la vida. En este sentido, el filósofo encuentra que solo cuando se logra despojar a la duración de toda característica espacial y de todo hecho positivo, dándole a esta el

2 Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid: Alianza, 1985), 159.

3 *Ibid.*, 160.

4 Pedro Chacón Fuertes, *Bergson o el tiempo del espíritu* (Madrid: Cincel Kapelusz, 1988), 45.

5 Juan Padilla, «La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 36 (2003): 103.

6 Xavier Zubiri, *op. cit.*, 161.

lugar que le corresponde, será posible comprender que la duración, al igual que la intensidad y la libertad son los datos inmediatos de nuestra conciencia. De tal suerte que, la intención principal del *Ensayo* consiste en afirmar la libertad como dato inmediato de la conciencia. Para probar tal cuestión, Bergson se enfrenta al hecho de que ciertas categorías que resultan fecundas en el terreno de las investigaciones físicas, impiden aprehender los aspectos cualitativos de la vida psíquica, y con ello, imposibilitan comprender el problema de la libertad de forma adecuada. Contra ellas se enfrenta el filósofo en el *Ensayo*, proponiendo una nueva manera de concebir la duración de la conciencia, evocando en su intento la llamada corriente de pensamiento de William James.

En nuestro estudio sobre el problema de la libertad, encontramos que Jankélévitch en su libro titulado *Henri Bergson*, al referirse al acto libre afirmaba que: «la idea del *esquema dinámico* aplicado al acto libre (...) nos indica ya por qué camino el filósofo encontrará la libertad»⁷. Esta cita parece un poco extraña, dado que *esquema dinámico* es precisamente el concepto utilizado por Bergson para definir el esfuerzo intelectual necesario para la invención. Lo que nos llevó a indagar sobre la idea de invención en Bergson, para ello, dejamos de lado el *Ensayo* y tomamos la exposición que hace en su libro: *La Energía Espiritual*⁸. En el mencionado libro recoge una serie de conferencias, nos interesa en este caso particular la que tituló: «El esfuerzo intelectual».

Así fuimos llevados a plantear las preguntas que conducirán el presente artículo: ¿cuál es la relación entre libertad e invención? Más aún ¿la invención es un acto libre? Aunque las respuestas a estas preguntas no las encontramos explícitamente en el *Ensayo*, la manera como Bergson explica las nociones de duración y de libertad, el desarrollo de los argumentos que le llevan a demostrar las tesis que propone, nos indican el camino que debemos seguir para resolver los cuestionamientos que nos hemos propuesto. Para demostrar

7 Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (México: Universidad Veracruzana, 2006), 105. Las cursivas son nuestras.

8 El libro fue publicado en 1919, luego de escribir *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2006) y *La Evolución Creadora*, (Buenos Aires: Cactus, 2007).

nuestra tesis proponemos tres partes, en las que desarrollaremos la idea de duración, el problema de la libertad y la relación entre acto libre e invención.

1. Una nueva mirada sobre el tiempo: la duración

Demostrar que la invención puede ser un acto libre nos lleva, en un primer momento, a aclarar la noción de tiempo que Bergson ha denominado duración. Para ello, la estudiamos desde tres aspectos fundamentales: *la continuidad, la heterogeneidad y la sucesión*, contraponiéndolas a características propias del espacio, como son, la indivisibilidad, la homogeneidad y la yuxtaposición. Asumir el estudio de la duración desde sus tres aspectos fundamentales permite comprender por qué ella es diferente del tiempo homogéneo, del tiempo espacializado de la ciencia. El tiempo del que habla Bergson es el tiempo de la conciencia, el tiempo de la vida, el cual es continuo dado que nuestros actos son indivisibles así, el tiempo vivido es la continuidad misma y esta continuidad «supone necesariamente la heterogeneidad fundamental de los estados que organiza entre sí»⁹. Nuestros estados internos son imposibles de distinguir, no podríamos, por ejemplo, decir dónde empieza la felicidad y termina la tristeza, esto porque dada la heterogeneidad de la duración es posible que en un solo sentimiento se pueda percibir diferentes hechos de conciencia. Finalmente, hablar de una sucesión dinámica de los estados de conciencia supone aceptar implícitamente el carácter móvil de la duración. En este sentido, Jankélévitch afirma que la movilidad pura es el «fenómeno situado en la frontera del espíritu y del mundo exterior, espiritual por esencia, físico por sus efectos, tangente a los dos universos»¹⁰. Ahora bien, en el mismo sentido de la movilidad pura de la duración encontramos la libertad, ambos son actos espirituales cuyos efectos se perciben en el mundo exterior; esto lleva a Bergson a mostrar que tanto la libertad como la duración han sido nociones que se han comprendido desde el espacio, más aún, toda definición de la libertad lleva implícita la intromisión del espacio en la duración.

9 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.* 64.

10 *Ibid.*, 78.

Los fenómenos internos, percibidos por la conciencia, han sido considerados a través de «ciertas formas que llevan la marca visible del mundo exterior»¹¹, es decir, se han estudiado los fenómenos de la conciencia desde conceptos propios del espacio. En este orden de ideas, en una primera instancia, se ha cuantificado la intensidad de los estados, y luego, se ha confundido la multiplicidad cualitativa de los hechos internos con la multiplicidad cuantitativa propia del número. Pero, los estados internos son cualidad pura, ellos son heterogéneos y múltiples, así, la duración será: «una multiplicidad cualitativa, sin parecido con el número; un desarrollo orgánico que no es sin embargo una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas»¹². La duración se da directamente, no es necesario recurrir a formas externas para percibirla, de igual manera ocurre con la libertad, se olvida que ella es un dato inmediato de la conciencia y erróneamente se la quiere definir desde la previsibilidad, la determinación y la relación causal. En este sentido, «el problema de la libertad ha nacido, pues, de un mal entendido: (...) tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad»¹³.

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson reflexiona sobre los estados de la conciencia, mejor, sobre el modo adecuado de considerarlos, para ello debe enfrentarse a aquellos pensadores que consideran la conciencia en la dimensión del espacio y no del tiempo. Nos interesa en ese sentido adentrarnos en lo que el autor denomina «De la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración»: se trata del capítulo dos del *Ensayo*.

Los autores de la tradición filosófica, y algunos científicos, han confundido las nociones de tiempo y espacio, de ahí que el propósito del filósofo francés será diferenciar el espacio del tiempo (denominado duración), con el fin de resolver problemas propios de la filosofía, como el de la libertad, que para el autor presentan dificultades en su planteamiento por la misma confusión entre las mencionadas

11 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., 156.

12 *Ibid.*, 158.

13 *Ibid.*, 166.

nociones. De forma diferente a la propuesta bergsoniana, la tradición ha espacializado el tiempo y, paradójicamente, en su afán de diferenciarlo del espacio, lo han concebido desde las categorías del espacio mismo. Para dar cuenta de los argumentos de Bergson en el esclarecimiento de las confusiones citadas, tomaremos como referentes a Deleuze y a Axel Cherniavski quienes, en su intento de explicar la duración, desde el punto de vista de nuestro autor, coinciden en mostrarla desde sus tres notas fundamentales, a saber, *continuidad, heterogeneidad y sucesión*.

Deleuze observa que el espacio y el tiempo se mezclan en un mixto o medio homogéneo, que se forma por el aporte que hacen las características disyuntas tanto del espacio como del tiempo: «el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o sus "cortes" homogéneos y discontinuos, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua»¹⁴. Este medio en el que se han confundido dichas nociones es denominado por Bergson medio homogéneo. La disociación de este mixto, que ha sido mal analizado, lleva a encontrar dos tipos de multiplicidades, una numérica y la otra cualitativa. Es Bergson quien encuentra que la multiplicidad, que siempre ha tenido una consideración de tipo numérico, puede ser de un orden distinto que él llamará multiplicidad cualitativa. Dicha multiplicidad es la duración misma.

Así, Deleuze en su libro *El Bergsonismo* se interesa por mostrar cómo Bergson identifica, en lo que ha denominado medio homogéneo, dos tipos de multiplicidad, una asociada al espacio y la otra asociada a la duración. Si la multiplicidad cuantitativa, que corresponde al espacio, es divisible, homogénea y simultánea, por el contrario, la multiplicidad cualitativa o no numérica, es continua, heterogénea y sucesiva. En aras de acercarse a la comprensión bergsoniana de la duración, Deleuze explica cómo esta es una multiplicidad no numérica que «goza esencialmente de tres propiedades: la continuidad, la heterogeneidad y la simplicidad»¹⁵. Afirmar que la duración es *continua y heterogénea* significa que se divide cambiando de naturaleza y no de grado, como ocurre en la división de índole matemática,

14 Gilles Deleuze, *El bergsonismo* (Madrid: Cátedra, 1987), 35-36.

15 *Ibid.*, 41.

propia del espacio. Que la divisibilidad implique una diferencia de naturaleza, significa que no existe la posibilidad de dos momentos iguales en la duración. Y, finalmente, el carácter de *simplicidad* de la duración debemos entenderlo en términos de fusión de elementos diversos en la duración que, a la vez, parecen ser derivados de ella misma.

De manera análoga a la de Deleuze y su concepción de la duración como *continuidad*, *heterogeneidad* y *sucesión* interna, en un artículo titulado «La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad»¹⁶, Cherniavski quiere dar cuenta de los verdaderos alcances de la duración, mostrando su originalidad respecto a la tradición filosófica. Cherniavski toma su caracterización de Worms¹⁷, quien «propone tres notas para captar su sentido fundamental: la constitución, la continuidad y la sucesión»¹⁸. Explica en su artículo que «la *durée* constituye, es decir, crea, produce novedad, innova. Por eso es irreversible e imprevisible. Porque sorprende con un futuro inasimilable al pasado»¹⁹, encontrando que en la duración las partes, si es que pueden llamarse así, se distinguen unas de otras, al ser estas heterogéneas. Más aún, las partes se confunden, se penetran unas a otras y, por tanto, los límites entre ellas son borrados, dando lugar a la indivisibilidad, que lleva a la segunda nota de la duración: la continuidad. Y, finalmente, tenemos la sucesión que es el carácter dinámico y móvil a la duración.

.....

- 16 En el artículo citado Cherniavski aborda la originalidad de la *durée* en Bergson, desde sus notas fundamentales: la continuidad, la sucesión y la heterogeneidad, observando que la duración, inicialmente para Bergson, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit. era la conciencia misma; luego, en la *Evolución Creadora*, op. cit., es en esencia el ser y, finalmente, en *Duración y Simultaneidad* (Madrid: Espasa-Calpe, 1973), la duración es el tiempo. Contraponen estas tres maneras de abordar el tiempo con tres autores fundamentales: filósofos de la tradición como Kant y Husserl, y el físico Einstein.
- 17 Hemos tomado las notas de Worms, sobre la duración, del artículo de Cherniavski: «La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad» a quien seguiremos en la argumentación. En el libro: *Le vocabulaire de Bergson* Worms afirma que «Il y a durée quand il y a succession, continuation, constitution d'un tout», Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson* (Paris: Ellipses, 2000), 20.
- 18 Axel Cherniavski, «La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad», *Revista de Filosofía y Teoría Política* 37 (2006): 3, Consultada en septiembre 26, 2011, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.171/pr.171.pdf.
- 19 *Ibid.*, 3.

En la medida en que se aclaren los términos que le son propios al tiempo y se diferencien de los que le son propios al espacio, será posible entender el hecho de que la conciencia haya sido proyectada en el espacio y alejada de la duración que le es propia. Por tanto, la caracterización propuesta tanto por Deleuze como por Cherniavski²⁰ es pertinente para nuestro análisis sobre la duración.

2. Crítica a la concepción espacial de la libertad

Para emprender el estudio del problema de la libertad, Bergson encuentra que debe devolver a la duración su pureza original: debe despojarla de toda característica espacial. En este sentido, encuentra el filósofo que la duración debe ser concebida como una multiplicidad cualitativa y heterogénea, lo que implica que a medida que el yo entra en las profundidades de la conciencia, la yuxtaposición le da paso a la penetración mutua de dichos estados, volviéndose ya indistinguibles unos de otros. De esta

20 Deleuze y Cherniavski toman la duración en sus tres notas fundamentales con propósitos diferentes. En *El Bergsonismo*, Deleuze se cuestiona sobre el mixto o «medio homogéneo» que se forma cuando en un medio auxiliar se confunden las características del espacio con las del tiempo, la disociación de ese mixto genera dos tipos de multiplicidades, siendo este el tema que se expone en el capítulo dos: «La duración como dato inmediato». Una es la multiplicidad numérica, cuantitativa, es decir, el espacio, la otra es una multiplicidad interna, cualitativa, es decir, la duración pura. Deleuze se interesa por la palabra multiplicidad: «la palabra multiplicidad no está ahí como un vago sustantivo que corresponde a la bien conocida noción filosófica de lo Múltiple en general. En efecto, no se trata para Bergson de oponer lo Múltiple a lo Uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad» Gilles Deleuze, *op. cit.*, 37. Lo que le interesa a Bergson en el *Ensayo* es justamente la multiplicidad cualitativa que es la duración, de ahí que Deleuze considere que las tres notas fundamentales de la duración sean: *la continuidad, la heterogeneidad y la sucesión*, notas que solo se presentan cuando el mixto es disociado y despojado del espacio. Ahora bien, en el artículo ya citado, Cherniavski utiliza la misma caracterización de la duración, tomada de Worms, en la que la duración es *continuidad, heterogeneidad y sucesión*. Sin embargo, su propósito es diferente al de Deleuze, pues en el artículo se trata de mostrar que la novedad de Bergson no son las tres notas dadas a la duración, ni la relación entre ellas, sino la originalidad del filósofo francés para diferenciar el tiempo de la vida del tiempo de la ciencia: «Si los sistemas de Kant y Husserl vislumbra o suponen la *heterogeneidad* o la *continuidad*, el de Bergson las subraya, las resalta. Si la creación continua de novedad está implícita o sugerida en las filosofías pre-bergsonianas, se explicita y pone de manifiesto con la *durée*. Husserl, Kant y Bergson, en el fondo, se concentran en tiempos distintos. Los primeros privilegian el de la ciencia, Kant en mayor grado que Husserl probablemente; Bergson, el de la vida. Ninguno de ellos desconoce la existencia del otro. El otro aparece en cada caso como un rastro. Pero en cada caso, el tiempo que es rastro, es otro. La originalidad de Bergson consiste en poner el acento en un determinado tiempo, lo cual significa un movimiento doble bien preciso: privilegiar el tiempo de la vida por sobre el tiempo de la ciencia, y, consecuentemente, darle la dimensión ontológica que hace depender al resto de los problemas de él. La novedad de Bergson es que se concentra fundamentalmente en el tiempo de la vida. Se concentra: hace del tiempo de la vida el centro de su filosofía» Axel Cherniavski, *op. cit.*, 19.

forma, la multiplicidad de estados indistinguibles constituye la personalidad entera, una personalidad que será indivisible y, por tanto, no se podrá diferenciar entre la deliberación, la elección, la decisión y la acción, porque es la personalidad entera la que siente, es la personalidad entera la que decide, entonces, la penetración mutua de los fenómenos internos constituye el desarrollo de una personalidad libre. El acto libre, tal como lo concibe Bergson, en tanto acto que es producto del yo interior, que emana del fondo de la conciencia y que es la resolución de toda nuestra personalidad, no podría entenderse, por tanto, de ninguna manera en los términos siguientes: primero, como un acto que una vez realizado hubiese podido ser otro; segundo, como un acto que puede ser previsto si se conocen todos los antecedentes; tercero y último, como un acto determinado por alguna causa. Todas estas aproximaciones a lo que es el acto libre, que le confieren una realidad mecánica, son el producto de confundir tiempo y espacio.

Concebir el acto libre, como aquel que una vez realizado habría no podido suceder, «implica una equivalencia absoluta entre la duración concreta y su símbolo espacial»²¹. Esta es la postura de los partidarios del libre albedrío, la cual es tan equivocada como la postura contraria: la del determinismo. En las dos se asume la libertad como el producto de una serie de sucesos, denominados antecedentes o motivos, que llevan al yo a tomar una decisión; en un caso, porque todo indicaba que así iba a suceder (determinismo) y en el otro, porque la deliberación le permite al yo elegir algún camino. El análisis sobre motivos, antecedentes y el proceso de deliberación al que es expuesto el yo antes de tomar alguna decisión, nos lleva a una idea común de unos y otros: la espacialización de la decisión.

Los motivos y el proceso de deliberación pueden analizarse desde dos posturas diferentes. En la primera de ellas, el conocimiento de todos los antecedentes llevará a una conclusión probable sobre la acción que se realizará, la aceptación de esta tesis no implica una creencia en la previsión de un acto futuro, implica la posibilidad de emitir un juicio *a priori* basado en el carácter presente de una persona. En la segunda de ellas, por

21 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., 153.

el contrario, la previsión de un acto futuro es posible, si y solo si, se conocen todos los antecedentes del acto que se realizará, asumiendo la contingencia como el producto del desconocimiento de todos los antecedentes; esta última postura es precisamente la que el filósofo refuta puesto que no es posible aplicar a los fenómenos internos la predictibilidad propia de las fórmulas matemáticas. Así, el estudio de la libertad lleva a Bergson a concluir que el conocimiento de todos los antecedentes no implica la previsión de los actos futuros, puesto que como él demuestra la deliberación no es anterior a la decisión tomada, más aún, lo que hemos denominado motivos, móviles o razones son adicionados luego de la decisión tomada de la acción ejecutada.

Ahora bien, de la misma manera como la duración no puede ser comprendida desde las categorías del espacio, la relación de causalidad interna no puede ser análoga a la relación de dos fenómenos externos condicionados. Bien sabemos que los fenómenos internos se presentan en la conciencia una vez y no podrán repetirse nunca más, mientras que los fenómenos externos son posibles de determinar por alguna ley matemática. La ilusión de la conciencia (intentar extender las leyes de la física a los estados internos), es alimentada gracias a considerar al yo a través de un proceso de refracción y no directamente, confundiendo la determinación mecánica con el dinamismo de la fuerza interior. Parece olvidarse que los estados profundos de conciencia excluyen la multiplicidad numérica, que estos no se pueden descomponer en partes exteriores unas a otras, porque en la duración los elementos se penetran. Así, intentar esclarecer qué es la libertad, es el mismo asunto de analizar el tiempo desde las categorías del espacio, en este sentido, una interpretación acertada daría cuenta del tiempo que transcurre, de la duración misma y, por ende, del acto libre. La libertad es posible de demostrar queriendo y obrando, así como se aprende a caminar caminando y a hablar hablando. El asunto es que para el determinismo el querer será afectado por factores que le vienen desde el exterior, olvidando que la voluntad es distinta de esos factores y que los motivos no son adicionados sino que pertenecen a lo que se quiere, «mi voluntad no está en mí como una extraña o una visita; al igual que mi duración no designa algo realmente distinto de la

conciencia misma»²², es decir, mi voluntad y yo coincidimos en todos los instantes, por lo que «el acto de libertad deja de ser un decreto arbitrario, una catástrofe inaudita»²³ para convertirse en una acción sorprendente y nuestras decisiones serán creadoras de libertad.

Hemos demostrado cómo la libertad ha sido concebida erróneamente, tanto por el determinismo como por el libre albedrío, también encontramos que el conocimiento de todos los antecedentes no implica la previsión de los actos futuros, puesto que lo que llamamos motivos, móviles o razones son adicionados luego de la decisión tomada, más aún, estamos seguros que la deliberación no es anterior a la decisión y que el principio de causalidad no es posible para la comprensión de los fenómenos internos porque estos no se presentan dos veces en la conciencia. Sabemos cómo no se puede definir la libertad, pero de ella diremos con Jankélévitch que: «se *desprende* del pasado total; *expresa* una suerte de necesidad superior, la determinación del yo por el yo; pues es lo mismo lo que aquí es, a la vez, causa y efecto, forma y materia»²⁴.

Debemos comprender, entonces, el acto libre como el acto producido por toda nuestra personalidad, por un alma que no se puede dividir, de ahí que el acto será más libre en cuanto esté ligado a lo más profundo e íntimo de nuestro espíritu. Por tanto, los actos que se dan en la superficie de la conciencia y que, como hemos mostrado, son insignificantes y locales no serán nunca libres. A este respecto, encontramos en un discurso pronunciado por Bergson a los estudiantes del *Liceo Voltaire de París*, el 31 de julio de 1902, sobre el esfuerzo y la voluntad, unas palabras que nos permitirán guiar el desarrollo de la última parte de este artículo:

Sí, solemos detener frecuentemente nuestra vista sobre las cualidades intelectuales, porque son ellas las que brillan en la *superficie*, no sabemos que la fuente *profunda* de toda la energía, incluso intelectual, es la voluntad. La gracia, la delicadeza, el ingenio del espíritu, *las fantasías del poeta, los inventos de los sabios, las creaciones artísticas,*

22 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 116.

23 Ídem.

24 *Ibid.*, 119.

eso es lo que se ve: eso que no se ve es el trabajo de la voluntad que se contrae y gira sobre ella misma, para expresar la esencia de sus llamativas ilustraciones²⁵.

3. La invención como acto libre

Finalmente, entonces, llegamos a la posibilidad de asociar la invención con el acto libre. El acto de invención al igual que el acto libre, son acciones que emanan de lo profundo del espíritu cuyos «efectos» se juzgarán en el exterior de la conciencia, es decir, en el espacio. El error ha sido estudiarlos solo en términos espaciales. Así, asumir que la libertad se da gracias a la posibilidad que tiene el espíritu de tomar una decisión (en la que intervienen deliberación y motivos), como suponer que la invención no es más que un conjunto de medios yuxtapuestos para llenar el intervalo que dará como resultado el invento, es tomar el tiempo de la vida como el tiempo de la ciencia, es olvidar que la duración es una multiplicidad cualitativa y no cuantitativa, más aún, es olvidar que «el acto libre se produce en el tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido»²⁶.

El tiempo transcurrido, es el tiempo de la ciencia, es el espacio homogéneo, en el que se desarrolla el yo superficial, vivir en el espacio sin penetrar las profundidades de la conciencia implica que nuestras acciones son susceptibles de la ley de asociación y, por ende, del principio de causalidad. Ahora bien, pocas veces el yo profundo sale a la superficie, pero son estas eventuales salidas las que lo llevan a actuar libremente, pues decide con *toda* su personalidad y no con una parte de ella. Si el yo permanece siempre en el espacio, sus acciones serían producto del hábito y entonces ¿cómo podría este yo crear e inventar algo nuevo?, ¡Y bien se sabe que existe la inven-

25 Henri Bergson, *Écrits philosophiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 2011), 278. El nombre original del discurso era: *La puissance créatrice de l'effort*, luego apareció republicada con el nombre de *De l'intelligence*. Worms en el estudio que hace de Bergson en el libro *Écrits philosophiques* utiliza el nombre de la conferencia republicada, presentamos la cita original que nosotros traducimos: «Oui, nous arrêtons le plus souvent notre regard sur les qualités intellectuelles, parce qu'elles sont ce qui brille à la surface; nous ne savons pas assez que la source profonde de toute énergie, même intellectuelle, est la volonté. Grâce, délicatesse, ingéniosité de l'esprit, fantaisies de poète, inventions de savant, créations d'artiste, voilà ce qu'on voit: ce qu'on ne voit pas, c'est le travail de la volonté qui se contracte et se tord sur elle-même, pour exprimer de sa substance ces éclatantes manifestations».

26 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., 152.

ción! Actuar mecánicamente no requiere concentración, ni requiere esfuerzo porque es habitual. El yo superficial, que habita siempre en el espacio, que no asume la experiencia de la duración, que por ende no es libre: no se esfuerza, ya Bergson afirmaba que: «nuestra vida psicológica superficial se desarrolla en un mixto homogéneo sin que ese modo de representación nos cueste gran esfuerzo»²⁷. Para que una acción conduzca a la invención deberá ser el producto de un gran esfuerzo, más aún, deberá emerger de la profundidad de la conciencia, así, el esfuerzo de invención tendrá la dirección de lo abstracto a lo concreto, es decir, de la profundidad de la conciencia a la superficie del espacio.

De ahí que aparezca la suposición que el acto de invención, al igual que el acto libre, son actos que emanan del yo profundo. Teniendo en cuenta lo anterior cobra sentido la hipótesis planteada en este artículo: la invención es un acto libre. Para la demostración de la hipótesis propuesta, se explica lo que Bergson entiende por invención, para lo cual tomamos su ensayo: «El esfuerzo intelectual». En este el autor expone las ideas centrales que le permiten determinar cuándo una operación de la mente lleva a la invención y cuando no. En el desarrollo de sus argumentos, el filósofo permite vislumbrar la relación que se busca entre el acto de invención y el acto libre.

¿Qué es la invención? En el capítulo titulado «El esfuerzo intelectual» de su libro *La Energía Espiritual* Bergson afirma que: «la invención consiste precisamente en convertir el esquema [dinámico] en imagen»²⁸. Es decir, la invención es el esfuerzo que realiza el espíritu para desarrollar un *esquema dinámico* en imágenes, en la dirección de lo profundo a lo superficial. En otras palabras, Bergson concibe la invención como la materialización creciente de lo inmaterial. Por ejemplo, el inventor que tiene una idea en su cabeza, la cual no es inicialmente ni clara ni precisa, solo verá el resultado de su invento una vez que haya logrado desarrollar esa idea y expresarla de una manera tangible perceptible a los sentidos; bien sea en palabras, en sonidos, en conceptos, en teoremas, en un cuadro o en una máquina.

27 *Ibid.*, 92.

28 Henri Bergson, «El esfuerzo intelectual», en *La Energía Espiritual* (Madrid: Espasa Calpe, 1982), 178.

En este sentido, lo inmaterial corresponde a ese problema planteado en la mente, que es un todo abstracto, el cual se materializa, «cobra vida», gracias al desarrollo de un esquema especial en imágenes. Esta «operación» requiere de un esfuerzo y es justamente la invención la que requiere del mayor esfuerzo intelectual. En la invención, aquello que se ha denominado «inmaterial» emerge de la profundidad de la conciencia, mientras que «lo material» se encuentra en el ámbito del espacio. De la idea de invención propuesta por Bergson nosotros podemos intuir que la dirección del esfuerzo de invención se da de la representación simple y abstracta a los elementos distintos y claros. Consideremos los siguientes ejemplos:

El escritor que escribe una novela, el autor dramático que crea personajes y situaciones, el músico que compone una sinfonía y el poeta que escribe una oda tienen todos en la mente algo simple y abstracto, o sea incorpóreo. Para el músico o para el poeta se trata de desarrollar en sonidos o en imágenes una impresión nueva. Para el novelista o para el dramaturgo es una tesis que hay que desarrollar en acontecimientos, un sentimiento individual o social que se ha de materializar en personajes vivientes. Se trabaja sobre un esquema de la totalidad, y el resultado se obtiene cuando se llega a una imagen distinta y clara de los elementos²⁹.

Observamos que el trabajo intelectual conduce una representación a través de diferentes planos de conciencia en dirección de lo abstracto a lo concreto, entonces, el esquema precede a la imagen: la tesis del dramaturgo precede la materialización de la tesis en personajes vivientes, «es necesario que el esquema preceda a la imagen de un modo explícito»³⁰. Esto nos conduce a la idea de un esquema movable en el que el espíritu no fija los contornos y no podría, por tanto, ser un esquema único, de formas rígidas del que nacerá luego un concepto, el cuerpo del *esquema dinámico* es formado por las imágenes que son atraídas por él mismo.

Para comprender qué es la invención, Bergson estudia una noción que denomina: *esquema dinámico*, el cual se convierte en el eslabón que permite articular el esfuerzo de invención con la

29 Ídem.

30 *Ibid.*, 179.

intencionalidad del acto libre. El mencionado esquema consiste en la actitud intelectual que espera y, por consiguiente, prepara la llegada de imágenes, en unos casos, como en el de la memoria, espera imágenes precisas, en otros casos organiza el movimiento de las imágenes que se vienen a insertar en el esquema, este es el caso de la imaginación creadora. Bergson asume el *esquema dinámico* en dos sentidos: uno cuantitativo y otro cualitativo, en el primer sentido *el esquema* está constituido por relaciones matemáticas entre sus elementos, es decir, relaciones espaciales, y en la segunda forma, «es la imagen misma interiorizada»³¹, así, el esquema en la primera forma es llenado, en la segunda se desarrolla.

Como se mencionó, la invención requiere de «algo inmaterial», es decir, de una idea abstracta, incorpórea, esa impresión cualitativa inicial dada en nuestra mente es, en términos de Bergson, el *esquema dinámico*, el cual debe desarrollarse para que se dé un acto de invención, sin embargo, en él no se presentan las imágenes de modo explícito ni en su relación entre ellas. Ahora bien, la invención requiere de la explicitación del esfuerzo intelectual, y este será posible, justamente, por la doble connotación del *esquema dinámico*.

Esta idea del *esquema dinámico* permite encontrar una *primera relación* entre el acto libre y la invención, a saber, la anticipación. El acto libre es un acto inspirado y la inspiración surge de la profundidad de la conciencia donde se dan las acciones libres, por tanto, no cabe aquí hablar de causa y efecto, se trata de anticipación, más que de adivinación. En este sentido, la anticipación proporciona una direccionalidad de los actos por venir y no una adivinación de ellos. Así, las imágenes obran sobre el *esquema dinámico* porque se hallan entrelazadas en una red de relaciones que reflejan la tensión que orienta al *esquema dinámico* a desarrollarse en imágenes yuxtapuestas. Es decir, no se adivinan los actos porvenir, como no es posible adivinar cuáles son las imágenes que vendrán a llenar el esquema, las imágenes, al igual que los motivos y la deliberación, se suceden y se agrupan de tal modo que pueden dar solución a un solo y mismo problema; entonces, es posible aventurar que la forma de

31 Vittorio Mathieu, «Il dinamismo verticale», en Bergson. *Il profondo e la sua espressione* (Napoli: Guida, 1971), 159-160. La traducción es nuestra.

agrupación o de organización, da lugar a una tendencia que puede verse de modo similar a una *intención*. Como afirma Jankélévitch: «la idea del esquema dinámico aplicado al acto libre –es decir, en nuestro lenguaje, la "intencionalidad" de la acción– nos indica ya por qué camino el filósofo encontrará la libertad»³², es decir, la intención de decidirse corresponde a un deseo de actuar y, de esta forma, las imágenes indican la tendencia del *esquema*, que en su conjunto forman el esfuerzo de invención, así, los motivos dan testimonio de la intencionalidad de la acción y ellos junto con la decisión conforman el acto libre en su totalidad.

Una *segunda relación* que encontramos entre las acciones libres y las innovaciones, hace referencia al carácter ocasional de unas y otras, es decir, somos libres rara vez e innovamos muy pocas veces. Ni el acto libre, ni la invención se traducen en una serie de estados o de imágenes adicionados para llegar a un fin determinado, más bien son la realización de un todo, de una multiplicidad. Visto así, el acto de invención es un acto libre en el sentido de ser el resultado de una totalidad, de un *esquema dinámico* que requiere de mayor tiempo y, por ende, de más esfuerzo para poder desarrollarse en imágenes distintas que llevarán a cabo la idea abstracta inicial. Esa idea, al estar en lo más profundo del espíritu y requerir de un mayor esfuerzo para salir a la superficie, implicaría que no es habitual un espíritu innovador, porque el hábito es propio del espacio donde no se requiere mayor esfuerzo³³. De la misma manera sucede con los actos libres, si el yo se queda siempre en la superficie, en el espacio, si no entra en las profundidades de la conciencia, sus acciones van a ser automáticas y determinadas. Así como la innovación no consiste en adjuntar imágenes al conjunto ya existente, sino que estas se penetran y se organizan en *el esquema*, así el acto libre modifica nuestro carácter todos los días. Los actos libres, al igual que el *esquema dinámico*, están en constante cambio para

32 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 105.

33 El autor italiano Mathieu propone que el esfuerzo es dado gracias a la existencia de un obstáculo, cuando el espíritu actúa solo en el espacio no encontrará obstáculos, por tanto, no hay esfuerzo. En el *Ensayo*, no es explícita la existencia de niveles, Bergson aún concibe la duración y el espacio como nociones que se encuentran en lados opuestos, a pesar de que habla de un esfuerzo cuando describe la preformación dinámica del acto libre al estudiar la causalidad. En «el esfuerzo intelectual» hay un recorrido, *un ir hacia*, una tendencia donde se admiten niveles, el esfuerzo es precisamente este trayecto.

permitir que los estados se penetren y se fundan así como lo hacen las imágenes.

Una *tercera relación* la encontramos en el intento de la inteligencia por espacializar bien sea la duración, la libertad o la invención. Esto corresponde a lo estudiado en el asociacionismo y la extensión de los principios de la ciencia a los estados de conciencia: pretender mecanizar la vida espiritual interna, necesariamente lleva a espacializarla. En los movimientos propios del espacio es posible establecer una equivalencia entre el inicio del estado y el final del estado en movimiento, por tanto: «no se produce nada nuevo, no se manifiesta nada creativo. La novedad, y el esfuerzo interior, se manifiestan, sin embargo, en los movimientos que van hacia el objeto»³⁴. Allí, en el interior de la conciencia, nada puede darse de modo asociacionista porque en ella hay fluir y duración: «[la] división en partes o estados diferenciados responde únicamente a las necesidades de un análisis artificial y no a la naturaleza de la cosa misma»³⁵. Por tanto, el yo es una unidad y los estados de conciencia no se pueden aislar de esa unidad como no se pueden aislar las imágenes del *esquema dinámico*.

El esfuerzo intelectual propio de la invención, requiere de un paso gradual de las ideas inmateriales, dadas en la profundidad de la conciencia, a las imágenes materiales que se yuxtaponen en el espacio, así, encontramos que la invención es posible gracias a un esquema que atrae imágenes, a un doble movimiento del espíritu y a un esfuerzo que acompaña el mecanicismo de las imágenes. Lo que nos lleva a exponer tres parejas conceptuales: esquema-imagen, vertical-horizontal, esfuerzo-mecanicismo; todo esto con el fin no solo de aclarar el esfuerzo propio de la invención sino, además, con la intención de establecer una comparación entre el acto de invención y el acto libre.

3.1 Esquema-Imagen

Entre las características estudiadas del *esquema dinámico* encontramos una que nos es particularmente útil para relacionar la invención como ya lo mencionamos: la anticipación. ¿Qué es la an-

34 Vittorio Mathieu, *op. cit.*, 166. La traducción es nuestra.

35 Pedro Chacón Fuertes, *op. cit.*, 72.

ticipación? Es una suerte de organización previa de las imágenes en el interior del esquema, este es posible gracias a la similitud interna entre dichas imágenes y no por su forma exterior.

Así, cuando quiero recordar un nombre propio, me dirijo primero a la impresión general que de él he conservado; esa impresión desempeña el papel de «esquema dinámico». En seguida se ofrecen a mi espíritu diversas imágenes elementales, correspondientes, por ejemplo, a determinadas letras del alfabeto. Esas letras intentan o componerse juntas o sustituirse unas a otras, procurando organizarse de acuerdo con las indicaciones del esquema³⁶.

El *esquema dinámico* es una figura fija, es móvil y elástico, de no ser así las imágenes no podrían penetrar en él. Estas características hacen que el adjetivo «dinámico» acompañe al sustantivo «esquema». Las imágenes se suceden y se agrupan de tal modo que pueden dar solución a un solo y mismo problema; podríamos aventurar que esta forma de agrupación, de organización, que da lugar a una tendencia puede verse de modo similar a una *intención*. Dicha intención se halla preformada dinámicamente en el presente, diremos así que el *esquema dinámico*, presente en el esfuerzo de invención, anticipa las imágenes.

Con esto terminamos de exponer el primer par conceptual que nos ha servido como término comparativo, entre el *esquema dinámico*, que atrae las imágenes para organizarlas, y la decisión que llama a los motivos una vez se ha ejecutado la acción³⁷. En el primer caso, las imágenes implican la tendencia del esquema, que en su conjunto forman el esfuerzo de invención, en el segundo caso, los motivos dan testimonio de la intencionalidad de la acción y ellos junto con la decisión conforman el acto libre en su totalidad. A continuación expondremos otro par conceptual que se relaciona íntimamente con el primero. Hemos visto cómo el esfuerzo de invención se conforma del esquema a las imágenes, esto se hace posible gracias a que el espíritu lleve a cabo un doble movimiento: vertical y horizontal.

36 Henri Bergson, *La Energía Espiritual*, op. cit., 183.

37 Como lo hemos mencionado a lo largo de este trabajo, Bergson critica a quienes consideran que los motivos son anteriores a la decisión tomada, como a aquellos que suponen que las imágenes son anteriores al sentido, es decir, al *esquema dinámico*: «la ilusión consiste en transportarnos después del hecho, cuando el proceso del esfuerzo ha desenvuelto todos sus episodios psicológicos, y en confundir el orden vital de los hechos vividos con el orden lógico de los conceptos reconstruidos». *Ibid.*, 163-164.

3.2 Vertical-Horizontal³⁸

A partir del segundo par conceptual, damos cuenta del doble movimiento necesario en el esfuerzo de invención: uno, es el movimiento en superficie que hace el espíritu por las imágenes y, el otro, es el movimiento en profundidad en dirección del esquema a la imagen. Para llegar a esta conclusión Bergson estudia el doble movimiento presente en los actos intelectivos como la interpretación y la comprensión. Veamos un ejemplo:

Imagínese a un profesor que tiene que dar una conferencia. Debe, sobre todo, expresar la profundidad de lo que significa, para atraer una comprensión íntima o, al menos, un recuerdo preciso de la cuestión. Además de esto tendrá en frente de él, en una hoja de papel, las líneas esenciales de la lección, o, si se quiere usar una hoja de papel, que tenga en cuenta algunos puntos de referencia, que sirva como mecanismo asociativo del recuerdo. Esto es precisamente lo que se dice que es el *esquema* de la lección, y es algo muy diferente de la comprensión o del recuerdo como tal de la lección³⁹.

El esquema de la lección del profesor no solo requiere de unos elementos externos, ni de una memoria inmediata, sino de algo más profundo, podríamos decir, de un sentimiento. Del interior del profe-

38 Nosotros encontramos que en el *Ensayo*, la propuesta de un movimiento del espíritu, a través de diferentes planos de conciencia, no es tan evidente como si lo es en «El esfuerzo intelectual». De hecho, para Mathieu en el *Ensayo*: «se habla, hasta el momento, de los movimientos horizontales, que siguen un plan específico de duración, y los movimientos verticales, que cruzan perpendicularmente los niveles de diferente duración» Vittorio Mathieu, *op. cit.*, 162. La traducción es nuestra. Sin embargo, nosotros consideramos que Bergson deja ver algunos indicios en el *Ensayo* sobre el movimiento que el espíritu realiza cuando menciona que el yo profundo sale a la superficie, la dirección en este caso sería de la duración, concentrada en el vértice de la pirámide, hacia la superficie que es el espacio, donde habita el yo superficial. La situación que se presenta implica que si el yo se queda siempre en la superficie y no deja que el yo profundo emerja no será posible hablar de actos libres. A este respecto encontramos que Jankélévitch afirma: «la porción de nosotros mismos interesada en este encuentro [del espíritu con las cosas] es más o menos superficial, según se trate de la percepción, de reconocimiento mediato o de intelección propiamente dicha; pero como el yo, por entero, está en cada uno de sus estados, es siempre nuestro pasado integral el que toma contacto con el dato que hay que interpretar» Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 171.

39 «Immaginiamo un professore che abbia da tenere una lezione. Egli dovrà, anzitutto, esprimere dal profondo ciò che vuol dire, trarlo da una comprensione intima o, almeno, da un ricordo preciso della materia. Oltre, a ciò potrà avere di fronte a sé, su un foglio di carta, le linee essenziali della lezione; o, se non vuol servirsi di un foglio di carta, potrà tenere a mente alcuni punti di riferimento, in modo tale che essi gli si ripresentino per un meccanismo associativo. Questo è appunto ciò che si dice lo *schema* della lezione; ed è qualcosa di ben diverso dalla comprensione o dal ricordo come tale della lezione». Vittorio Mathieu, *op. cit.*, 158. La traducción es nuestra.

sor «sale», el *esquema dinámico* «y, cuando el esfuerzo para recordar tiene éxito, prorrumpe de un momento a otro sobre el plano de las imágenes, articulándose en sus elementos distintos»⁴⁰. Observamos que el esfuerzo es un movimiento vertical, que puede representarse como el movimiento en dirección del vértice a la base de una pirámide, de la profundidad del espíritu a la superficie del lenguaje y, en este sentido: «el esfuerzo está en cierta medida tendido *hacia la descarga*; es "atento" y aspira a desplegarse por encima de las imágenes»⁴¹. Ahora bien, esta interioridad no excluye el movimiento del exterior hacia el interior, puesto que el profesor evocará mecánicamente ciertas imágenes que le servirán como puntos de referencia, para reconstruir toda la conferencia. A este movimiento horizontal de las imágenes lo hemos denominado movimiento en superficie del espíritu. Ahora bien, cuando el profesor da la conferencia hace un proceso de reconstrucción, que implica que el movimiento del espíritu va en la dirección de lo abstracto a lo concreto. Por tanto, al esquema no se llega por la suma de imágenes que se yuxtaponen en el mismo plano de conciencia, tal como sucede con la libertad que no aparece como la suma de motivos previos a la decisión tomada.

Ahora bien, «el esfuerzo intelectual para interpretar, comprender y prestar atención, es un movimiento del "esquema dinámico" en la dirección de la imagen que lo desarrolla»⁴², sin embargo, la invención requiere la conciencia plena de ese movimiento del espíritu a través de los diferentes planos. Tendremos la sensación de un esfuerzo mayor cuando la actividad que estemos realizando tome más tiempo del esperado, cuando los obstáculos para el desarrollo de nuestro trabajo sean más evidentes. Por ejemplo, quien desea inventar una máquina, inicialmente, se representa el trabajo que desea obtener, «la forma abstracta de ese trabajo, a fuerza de tanteos y de experiencias, evoca sucesivamente en su espíritu la forma concreta de los diversos movimientos componentes que realizarían el movimiento total»⁴³, esos tanteos y experiencias son los diferentes estados por los que atraviesa el espíritu antes de lograr desarrollar la forma abstracta del trabajo

40 «E, quando lo sforzo per rammentare riesce, prorompe a un tratto sul piano delle immagini, articolandosi nei suoi elementi distinti». *Ibid.*, 158. La traducción es nuestra.

41 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 170.

42 Henri Bergson, *La Energía Espiritual*, *op. cit.*, 177.

43 *Ibid.*, 178.

en imágenes concretas. No es fácil encontrar imágenes adecuadas para completar el esquema, siendo esta demora la que nos indica el esfuerzo requerido para el trabajo intelectual: «comprender no es solo espiritualizar lo percibido, sino que también es humillarse ante el dato y experimentar su resistencia (...) la intelección se alcanza al precio de un encogimiento y tiene como rescate múltiples renegaciones»⁴⁴.

La invención necesita del desarrollo de una idea inicial la cual, como hemos mencionado, es incorpórea y abstracta, esta idea solo se da en la profundidad de la conciencia, así mientras que nuestro espíritu permanezca en el espacio, donde todo es hábito y repetición, la posibilidad de crear algo nuevo será inexistente. Una sola idea bien desarrollada podrá llevarnos a un acto de invención, por ejemplo, cuando el músico desarrolla en sonidos una impresión nueva. De la misma manera ocurre con el acto libre, en el alma encontramos fuerzas y sentimientos que alcanzan una «*profundidad* suficiente, [estos sentimientos] representan cada uno el alma entera, en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos»⁴⁵. Un solo sentimiento bien escogido será el reflejo de los demás y no será necesario asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir la persona:

[La persona] está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo. Y la *manifestación exterior* de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que solo el yo habrá sido su autor, puesto que expresará el yo por entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta algunas veces; admite *grados*⁴⁶.

Afirmar que la *manifestación exterior* del estado interno escogido se llama acto libre, es similar a nuestra conclusión sobre la invención como desarrollo de un *esquema dinámico*, en imágenes yuxtapuestas en el espacio. Ahora bien, así como hay *grados* en la libertad encontramos estados en el esfuerzo intelectual: desde la repetición, pasando por la interpretación y comprensión llegando hasta la invención.

44 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 171.

45 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, 119.

46 *Ibid.*, 119-120. La cursiva es nuestra.

Si nos quedáramos solo en el plano donde los movimientos son horizontales, donde las imágenes se evocan por su forma externa, invariable, la invención ya no sería posible. Nuestras acciones cotidianas se inspiran en imágenes invariables y no en nuestros sentimientos «infinitamente móviles⁴⁷», por tanto, somos libres rara vez e innovamos muy pocas veces. La invención requiere un esfuerzo mayor que el de la simple repetición y es este esfuerzo el que no hacemos porque preferimos percibir nuestro yo a través de estados solidificados en palabras. En la invención, las imágenes no permanecen idénticas a sí mismas, modifican el esquema mismo, el yo tampoco permanece igual cuando pasa de un sentimiento a otro, de un estado a otro: «en todos los momentos de la deliberación el yo se modifica también»⁴⁸.

En este sentido entendemos que la invención requiere de un doble movimiento, tanto vertical (que supone un esfuerzo), como horizontal (el de las imágenes, donde todo es inmediato, habitual y «fácil»). De la misma manera sucede con nuestros actos libres, si nuestro yo se queda siempre en la superficie, en el espacio, si no entra en las profundidades de la conciencia, sus acciones van a ser automáticas y determinadas, de ahí que «lo libre es (...) lo total y profundo»⁴⁹. Este esfuerzo de invención requiere de la penetración de las imágenes en un esquema que las organiza, de la misma forma, nuestro carácter es modificado por las acciones que sugieren los actos libres, porque de lo contrario: «nuestra libertad padecería por ello si esas nuevas adquisiciones viniesen a implantarse en nuestro yo y no a fundirse en él»⁵⁰.

3.3 Esfuerzo-Mecanicismo

Hemos encontrado que el espíritu que realiza un invento concibe una idea inicial y abstracta que materializa en imágenes concretas. Este será el resultado de un esfuerzo que requiere un movimiento tanto en profundidad como en superficie. A estas conclusiones hemos llegado después del análisis precedente, a saber, que la invención requiere de un *esquema dinámico* que organice las imágenes y que

47 *Ibid.*, 121.

48 *Ibid.*, 123.

49 Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, 120.

50 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, 124.

se desarrolla en dirección de lo abstracto a lo concreto. También encontramos que el esfuerzo intelectual implica un doble movimiento del espíritu; vertical, cuando el espíritu atraviesa los diferentes planos de conciencia, y horizontal cuando se queda en el mismo plano.

Nuestro interés en este último par conceptual es mostrar cómo en la invención el mecanicismo, propio del movimiento horizontal del espíritu, es acompañado de un esfuerzo, producto del movimiento vertical del espíritu por los diferentes planos de conciencia. En este sentido Mathieu afirma que:

Los actos espirituales verdaderos, en los cuales hay creación, o al menos esfuerzo, tienen que ver con la dimensión de la «profundidad» del espíritu, y se explican en un movimiento «vertical». Por otro lado, tenemos los procesos psicológicos que están cerca de alguna manera a los fenómenos mecánicos y son los procesos que se desarrollan sobre un mismo plano de conciencia, sin interesar la dimensión de la profundidad⁵¹.

Cuando el espíritu se queda solo con el mecanicismo de los fenómenos que se desarrollan en el mismo plano, da cabida a un asociacionismo psicológico que sólo es capaz de ver movimientos horizontales entre las imágenes, de esta forma, ignora la existencia de diferentes planos. Así, los fenómenos mecánicos presentan como característica fundamental su desarrollo en el mismo plano de conciencia, más aún, «la esencia del fenómeno mecánico es el choque, el venir al contacto de los elementos en juego»⁵². El contacto de los elementos que se chocan es el signo exterior de que los hechos se encuentran en el mismo plano, por tanto, cuando el asociacionismo pretende mecanizar la vida espiritual interna, necesariamente la espacializa.

En el esfuerzo de invención hemos considerado un *esquema dinámico* que, al inicio, es un acto puro que atraviesa los planos en

51 «Da un lato gli atti spirituali veri e propri, in cui c'è creazione o, almeno, sforzo; e questi interessano la dimensione della "profondità" dello spirito. si esplicano in un movimento "verticale". Dall'altro lato abbiamo processi psicologici che si avvicinano in qualche modo a fenomeni meccanici, e sono i processi che si svolgono su un medesimo piano di coscienza, senza ininteressare la dimensione della profondità». Vittorio Mathieu, *op. cit.*, 161. La traducción es nuestra.

52 «L'essenza del fenomeno meccanico è l'urto, il venire a contatto degli elementi in gioco», Ídem. La traducción es nuestra.

dirección hacia las imágenes, hacia el objeto. A medida que ese acto, que esa idea incorpórea, comienza a dirigirse hacia la superficie de la conciencia, pierde su carácter móvil y se hace más parecido a una forma espacial: «es un abrirse en abanico de elementos que en el acto originario eran todavía indistintos el uno del otro»⁵³. El esfuerzo de invención es posible cuando el espíritu penetra en las profundidades de la conciencia, puesto que en el interior de ella se manifiesta la diversidad de nuestras sensaciones, el cambio e implicación de nuestros sentimientos, «la integración en la unidad de nuestras ideas»⁵⁴.

Nosotros no podemos considerar que la invención es equivalente a resolver un problema, ni mucho menos que el acto de invención se llevará a cabo cuando llenemos el intervalo que separa la idea inicial de la idea final, yuxtaponiendo imágenes que nos llevan al invento, tal suposición es de la misma naturaleza que aquella que nos hace creer que la deliberación es anterior a la decisión. Si en la invención las imágenes se evocaran mecánicamente, el invento nos sería dado de antemano, puesto que en una relación de causas y efectos podemos determinar el estado siguiente dado el anterior, por el contrario, en un invento no determinamos con certeza los movimientos del espíritu: los movimientos horizontales y verticales nos darán la sensación de esfuerzo solo cuando el invento esté realizado. Un ejemplo de ello es Kepler quien «dedicó una parte de su vida a ensayar hipótesis caprichosas hasta el día en que, habiendo descubierto la órbita elíptica de Marte, todo su trabajo anterior tomó cuerpo y se organizó el sistema»⁵⁵. De la misma forma sucede con la decisión y el acto libre, cuando nos interroguemos a nosotros mismos «veremos que nos acontece el sopesar motivos, el deliberar, cuando nuestra resolución está ya tomada»⁵⁶.

Si la ley de asociación fuera una ley universal, es decir, que se cumpliera tanto para nuestros estados internos como para los fenómenos del espacio, todos nuestros esfuerzos intelectuales nos llevarían a la invención y todas nuestras acciones serían libres. ¡Pero

53 «È un aprirsi a ventaglio di elementi che nell'atto originario erano ancora indistinti l'uno dall'altro». *Ibid.*, 163. La traducción es nuestra.

54 Pedro Chacón Fuertes, *op. cit.*, 72.

55 Henri Bergson, *La Energía Espiritual*, *op. cit.*, 179.

56 Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *op. cit.*, 114-115.

bien sabemos que no es así! Cuando nuestro espíritu realiza acciones que no le implican esfuerzo, las imágenes, las sensaciones e incluso las ideas que generan en nosotros movimientos inteligentes, son simples actos reflejos, de ahí que no deba extrañarnos «si solo aquellas de nuestras ideas que menos nos pertenecen son adecuadamente expresables por palabras: solo a esas, como veremos, se aplica la teoría asociacionista»⁵⁷. Es decir, la invención no será posible mientras nuestro espíritu no ejecute más que acciones cotidianas.

Finalmente, diremos que los actos libres implican que los estados de conciencia o sentimientos alcancen una profundidad y, como no es habitual que suceda, los actos libres son raros; de igual manera no siempre se llega a un esfuerzo necesario para inventar, porque no siempre el espíritu se mueve en diferentes planos de conciencia. La dificultad para llegar al esfuerzo de invención es, precisamente, la comodidad que implica estar siempre en la superficie de la conciencia, donde los estados se asemejan a una multiplicidad numérica y se aplica la teoría asociacionista, por el contrario, el esfuerzo requiere ahondar: «por debajo de la superficie de contacto entre el yo y las cosas exteriores, [que] penetramos en las profundidades de la inteligencia organizada y viviente»⁵⁸, de esta forma «asistiremos (...) a la fusión íntima de muchas ideas que, una vez disociadas, parecen excluirse en forma de términos lógicamente contradictorios»⁵⁹. Ahondar en las profundidades de la conciencia, «transitar» de lo inmaterial e incorpóreo dado en lo profundo del espíritu a lo distinguible y yuxtapuesto de la superficie de la conciencia, no es un proceso fácil ni inmediato, requiere más tiempo que la sola asociación de imágenes en el espacio, requiere un mayor esfuerzo intelectual: ¡he ahí la invención!

Bibliografía

Bergson, Henri. *El Pensamiento y lo Moviente*. Traducido por Heliodoro García. Madrid: Espasa Calpe, 1976.

57 *Ibid.*, 199.

58 *Ibid.*, 99.

59 *Ídem.*

- _____. *La Energía Espiritual*. Traducido por María Luisa Pérez. Madrid: Espasa Calpe, 1982.
- _____. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. *Écrits philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- Chacón Fuertes, Pedro. *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid: Cincel Kapelusz, 1988.
- Cherniavski, Axel. «La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad». *Revista de Filosofía y Teoría Política* 37 (2006). Consultada en septiembre 26, 2011, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.171/pr.171.pdf.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Traducido por Luis Ferrero Caracedo. Madrid: Cátedra, 1987.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Traducido por Francisco González Arámburu. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2006.
- Le Roy, Edouard. *Bergson*. Traducido por Carlos Rahola. Barcelona: Labor, 1928.
- Mathieu, Vittorio. *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Napoli: Guida, 1971.
- Padilla, Juan. «La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 36 (2003): 99-130.
- Worms, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.
- Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza, 1985.

Recibido: 6 de diciembre de 2012

Aceptado: 25 de junio de 2013