

Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo

EZCURDIA, José*†

Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido Enero 4, 2015; Aceptado Septiembre 16, 2015

Resumen

Bergson utiliza la metáfora cinematográfica para revelar la estructura y las conexiones internas de una filosofía racionalista que, en sus conjugaciones antiguos y modernos, sustituye la forma de la realidad como de duración con un conjunto de nociones esquemáticas. Para Bergson, duración aparece como un hecho inmediato de la conciencia: sin tener en cuenta el racionalismo de Aristóteles y Platón, por un lado, y de Spinoza, Leibniz y Kant, por otro, que disfraza su forma intensiva y creativa por un análogo de mecanismo para el empleado en cine.

Duración, la representación, el racionalismo, la intuición, cinematógrafo

Abstract

Bergson uses the cinematograph metaphor to reveal the structure and internal connections of a rationalist philosophy which, in its ancient and modern conjugations, substitutes the shape of reality as duration with a set of schematic notions. To Bergson, duration appears as an immediate fact of consciousness: disregarding the rationalism of Aristoteles and Plato on one side, and of Spinoza, Leibniz and Kant on the other, it disguises its intensive and creative form by a mechanism analogue to the one employed in cinema.

Duration, representation, rationalism, intuition, cinematograph

Citación: EZCURDIA, José. Bergson: la crítica al racionalismo filosófico y la metáfora del cinematógrafo. Revista de Filosofía y Cotidianidad 2015, 1-1: 52-76

* Correspondencia al Autor (Correo Electrónico: jezcurdia@hotmail.com)

† Investigador contribuyendo como primer autor.

Bergson lleva a cabo una crítica a una ciencia y a un racionalismo filosófico que asumen arbitrariamente para sí una completa universalidad y legitimidad en la determinación de las formas del ser y el conocer. Bergson impugna las pretensiones epistemológicas y metafísicas de la ciencia y el racionalismo metafísico, al poner de relieve la desmesura de una función racional que sólo puede conocer sus propios esquemas, y que sin embargo se aboca a determinar injustamente intensidades ya sea inextensivas o extensivas.

Estas concepciones encuentran su expresión más general cuando Bergson da cuenta de la estructura y del trabajo de la inteligencia, con fundamento en la metáfora del cinematógrafo, metáfora que no sólo permite abordar la forma de la metafísica y la ciencia modernas, sino también la estructura general de la filosofía griega.

Bergson se vale de la metáfora del cinematógrafo para señalar la reducción que opera la razón de lo vital a lo simbólico, de lo móvil a lo inmóvil, de lo cualitativo a lo cuantitativo, dando pie al arsenal de nociones en el que la filosofía antigua -Zenón, Parménides, Platón y Aristóteles fundamentalmente- y la filosofía moderna -Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, etc.-, articulan sus doctrinas metafísicas y sus planteamientos epistemológicos, psicológicos y físicos de primer orden.

La metáfora del cinematógrafo es para Bergson el instrumento que le permite señalar aquella ilusión cognoscitiva por la cual la razón cree dar cuenta de lo real según su forma efectiva, cuando de hecho produce tan sólo sendas pseudoconcepciones derivadas del mero ejercicio de una representación fundada en la categoría del espacio homogéneo: la razón, como el cinematógrafo.

Reconstruye el flujo de la duración con una retahíla de esquemas inmóviles -los cuadros del film- a los que imprime una continuidad y una movilidad artificial -la movilidad mecánica del proyector- que no manifiestan su forma justo en tanto proceso creativo. La razón sustituye el ímpetu vital y creativo de la duración que se presenta como dato inmediato de la conciencia, por una movilidad abstracta producto de un tiempo espacializado, que en el fondo no es más que la yuxtaposición de una serie de esquemas que resultan meras detenciones o formas estáticas.

Bergson señala al respecto:

" [...] Es verdad que si tuviésemos que habérmolas solamente con fotografías, por más que mirásemos no las veríamos animarse: con la inmovilidad, incluso indefinidamente yuxtapuesta a sí misma, no produciríamos jamás movimiento. Para que las imágenes se animen es preciso que haya movimiento en alguna parte. El movimiento existe aquí, en efecto, y está en el aparato [...] El procedimiento ha consistido pues, en suma, en extraer todos los movimientos propios a todas las figuras un movimiento impersonal, abstracto y simple, el movimiento en general por así decir, en ponerlo en el aparato y en reconstruir la individualidad de cada movimiento particular por la composición de este movimiento anónimo con las actitudes impersonales. Tal es el artificio del cinematógrafo. Y tal es también el de nuestro conocimiento [...] Se resumiría, pues, todo lo que precede diciendo que el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfico". (EC, 753, 305.)

Bergson ve en la figura del cinematógrafo la metáfora que le facilita iluminar la estructura y el trabajo de la función racional, pues ésta muestra el mecanismo de una representación que consigue suplantar el progreso positivo de la vida que se ofrece directamente a la conciencia como dato inmediato -progreso singular, continuo y creativo.

Por un movimiento vacío que por definición es divisible, repetible y predecible, y que en última instancia se constituye como pura repetición.

La razón, al igual que el cinematógrafo, sustituye la continuidad y la movilidad de la duración interior a la conciencia, por una serie de elementos inmóviles a los que dota de una movilidad espacializada e impersonal. Dicha movilidad espacializada es radicalmente distinta a la movilidad efectiva de la duración misma, pues no responde a su progreso interior, sino a la perspectiva externa de la categoría del espacio que sólo puede generar una serie de tomas instantáneas que se adosan de manera indefinida.⁹²

⁹² Deleuze, en sus textos *La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*, a la vez que encuentra en la filosofía de Bergson un soporte teórico para mostrar la dimensión genuinamente artística y creativa del cine, señala las condiciones materiales y el sentido de la crítica de este filósofo al propio fenómeno cinematográfico: por un lado, la inmadurez técnica -ausencia del montaje, carencia de una cámara móvil,- que le impide al cine mismo la conquista de su propia forma u originalidad, por otro, la semejanzas que éste presenta en esa fase inicial de su desarrollo con la propia percepción sensible, la cual, como la representación, reconstruye el todo de la duración con una yuxtaposición de tomas o cortes inmóviles. Respecto a la crítica bergsoniana al cine como metáfora de la ilusión congoscitiva a la que da lugar el conocimiento racional Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine I* p. 14: “[Según Bergson] El cine procede, en efecto, con dos datos complementarios: cortes instantáneos llamados imágenes; un movimiento o un tiempo impersonal, uniforme, abstracto, invisible o imperceptible, que está ‘en’ el aparato y ‘con’ el cual se hace desfilar las imágenes. El cine nos presenta, pues, un falso movimiento, es el ejemplo típico del falso movimiento. Pero es curioso que Bergson imponga un nombre tan moderno y reciente (‘cinematográfica’) a la más vieja de las ilusiones. En efecto, dice Bergson, cuando el cine reconstruye el movimiento con cortes inmóviles, no hace sino lo que hacía ya el pensamiento más antiguo (las paradojas de Zenón) o lo que hacía la percepción natural”.

Bergson amplía estos planteamientos cuando apunta que la metáfora del cinematógrafo deja ver que el entendimiento reemplaza la movilidad propia en la que se despliega la duración, por una serie de estados que a pesar de muestran cierta movilidad -justo la movilidad espacializada característica de la representación- y cierta forma específica -la forma que se deriva de una esquematización determinada-, carecen de la cualidad singular en la que se expresa al binomio mismo duración/conciencia en tanto unidad dinámica y multiplicidad heterogénea.

La razón reduce a la duración en sus diferentes presentaciones -como intensidad inextensiva, como proceso evolutivo o como intensidad extensiva- a una sucesión de estados que aunque señalan cualidades diferentes entre sí, no pueden reconstruir el todo orgánico y el abanico móvil y continuo de matices irrepitibles que ésta posee precisamente en tanto intensidad o ímpetu creativo.

La inteligencia, por su estructura cinematográfica, sustituye la cualidad real propia de todo impulso vital, la forma misma de la conciencia y sus grados de tensión e intensificación, por una suma de estados a los que se les ha impreso un movimiento abstracto. La estructura cinematográfica de la razón anula el progreso y la movilidad peculiar de la duración, para colocar en su lugar una o varios estados o cualidades esquemáticas que crean la ilusión de mostrar fielmente su forma justo como multiplicidad cualitativa.

Bergson subraya:

"El artificio de nuestra percepción, al igual que el de nuestra inteligencia o el de nuestro lenguaje, consiste en extraer de aquí la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma no dice nada y en la cual incluso es raro que pensemos.

A esta idea persistentemente la misma, y por lo demás oscura o inconsciente, añadimos entonces, en cada caso particular, una o varias imágenes claras que representan estados y que sirven para distinguir un devenir de otro devenir. Sustituimos la especificidad del cambio, por esta composición de un estado específico e indeterminado con el cambio general e indeterminado". (EC, 752, 303.)

La noción de estado pone de relieve la orientación meramente representativa de una razón que pretende hacer de sus conceptos la estructura misma de lo real en tanto duración y proceso creativo, cuando de hecho éstos sólo generan una serie de cualidades esquemáticas que se yuxtaponen y se ordenan según el movimiento exterior y mecánico que tiene su principio en la categoría del espacio homogéneo. El estado es la síntesis de una serie de detenciones que se subsumen en una representación más amplia que se traduce en una cualidad esquemática. Ésta cualidad esquemática responde a la forma y el movimiento impersonal que gobierna toda representación fundada en la función racional y no da cuenta del progreso irrepitible e impredecible en el que se desarrolla la propia vida o duración en tanto forma de una conciencia que se aprende a sí misma inmediatamente.

Para Bergson los estados, aunque representan cualidades diferentes, resultan esquemas derivados de una razón que sustituye lo real como duración, por una sucesión de detenciones que de ningún modo dan cuenta de su forma y su movilidad peculiar.

Ahora bien, Bergson señala que en el momento en el que la razón hace de sus esquemas el principio para dar cuenta de lo real, plantea una serie de pseudoproblemas y pseudosoluciones que no hacen más que ocultar su forma efectiva.

La razón, al tratar de filmar o representar lo irrepresentable -la vida o duración que es irreductible a la categoría del espacio- se pierde en un juego de luces y sombras que aunque únicamente refleja su propio movimiento repetitivo -el movimiento hueco y titilante de la luz blanca del proyector sobre la pantalla-, da lugar a ciertos planteamientos de los que se derivan una serie de pseudoproblemas y pseudosoluciones que buscan vanamente dar cuenta de lo real. Tales son problemas como los de la oposición entre el ser y la nada, o el origen del movimiento, y nociones como la del principio de identidad o no-contradicción, por las que dichos problemas encuentran un intento de solución. La duración se presenta como un dato inmediato de la conciencia y sin embargo, la razón, al tratar de dar cuenta de lo real planteando problemas y soluciones fundados en nociones que nada tienen que ver con la duración misma, se constituye por el contrario como el principio de su ocultamiento o su negación.

El propio principio de identidad, al ser resultado del carácter cinematográfico del entendimiento, aparece como un esquema que oculta la forma de lo real y la conciencia como vida o duración, y se atribuye una existencia en sí que viene a salvar los diversos pseudoproblemas metafísicos que se fundan en el cuadro de la representación.

Bergson señala en este punto:

"Por qué el desdén de la metafísica por toda realidad que dura proviene precisamente de que ella no llega al ser sino pasando por la 'nada', y de que una existencia que dura no le parece bastante fuerte para vencer la inexistencia y posarse sobre ella [...] Si yo me pregunto por qué los cuerpos o los espíritus existen antes que la nada, no encuentro respuesta. Pero que un principio lógico como $A=A$ tenga la virtud de crearse a sí mismo, triunfando sobre la nada en la eternidad, esto me parece natural.

La aparición de un círculo trazado con la tiza en un encerado es cosa que tiene necesidad de explicación: ésta existencia plenamente física no tiene, por sí misma, con qué vencer la inexistencia. Pero la 'esencia lógica' del círculo, es decir, la posibilidad de trazarlo según una cierta ley, o lo que es lo mismo, su definición, es cosa que me parece eterna; no tiene lugar ni fecha, porque en ninguna parte, en ningún momento, ha comenzado a ser posible el trazado del círculo. Demos por supuesto, por tanto, el principio sobre el que descansan todas las cosas y que todas las cosas manifiestan también una existencia de la misma naturaleza que la de la definición del círculo, o que la del axioma $A=A$: el criterio de la existencia se desvanece, porque el ser que está en el fondo de todo se asienta entonces en lo eterno igual que la lógica misma". (EC, 729, 266.)

Bergson señala que la razón genera una serie de principios esquemáticos con pretensiones metafísicas, que salvan los obstáculos derivados de aquellas pseudoconcepciones que se siguen de su despliegue puramente simbólico-formal. Este autor señala que la función cinematográfica del pensamiento proyecta a lo real múltiples pseudoproblemas de origen lógico -¿el ser o la nada?, ¿el movimiento requiere de una primera causa?- que dan lugar a sendas pseudosoluciones -el propio principio de identidad, un primer motor inmóvil- que reclaman arbitrariamente para sí un carácter metafísico: el cuadro de la representación se desplaza a lo real, y por ello lo real -el binomio mismo conciencia/duración- se dobla precisamente ante los principios lógicos que dicta la representación.

Para Bergson el principio de no-contradicción o de identidad es una expresión emblemática de la forma cinematográfica de la razón que coloca un esquema determinado -el ser que es igual a sí mismo.

Como forma privilegiada para zanjar las diversas disputas pseudometafísicas asentadas en la mera categoría del espacio homogéneo.⁹³

De esta manera, subraya Bergson, se entiende por qué la razón atribuye a la realidad precisamente una existencia lógico-matemática o lógico-geométrica, que no extensiva o psíquica, pues la propia inteligencia enaltece antes sus esquemas justo como principio explicativo de lo real, que a la duración misma que es el dato empírico que se muestra inmediatamente a la conciencia.

Según Bergson la reducción de lo extensivo o lo psíquico a lo lógico es una consecuencia natural del talante cognoscitivo de una razón que ve ilusoriamente en sus representaciones el criterio para llevar a cabo la determinación de lo real. En este sentido, la filosofía eleata aparece según nuestro autor como expresión necesaria de la estructura cinematográfica del pensamiento.

⁹³ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 83, 84: "Examinemos todavía ese Absoluto, en el que parece descansar el pensamiento que va en busca del principio [...] En efecto, constantemente renace la cuestión metafísica. ¿Por qué el Absoluto mismo ha de existir más bien que la nada? Es preciso que por lo menos él, y él sólo, tenga el poder de arrancarse de la nada y de producirse por sus propias fuerzas [...] El misterio de la existencia se disipa si ponemos al principio de todo un axioma del género $A=A$: porque el ser que está en el fondo se pone entonces en lo eterno como la lógica misma. Triunfamos de la contingencia física gracias a la necesidad lógica. En el seno de la prueba ontológica que sienta que Dios existe por definición se oculta el esfuerzo desesperado de un pensamiento que cree vencer la angustia de la nada poniendo el ser bajo la forma de lo lógico. Por encima de las cosas que pasan y constantemente vienen a ser otras, se mantiene en una verdad eterna e inmóvil lo idéntico a así mismo. Con la necesidad lógica, es decir, con la identidad, tenemos la roca inamovible."

Asimismo Cfr., Catañares, Wenceslao, "El cine: teoría del movimiento y del tiempo", *Revista de Occidente*, 1987, 76, 9.

Pues entroniza justo el principio de identidad -que resulta su esquema eminente- como sostén de una metafísica del ser inmutable que da cuenta del mundo del devenir en términos de un no-ser que carece de toda densidad ontológica.

La escuela de Elea, según Bergson, da lugar a la primera filosofía en la que la razón aparece como principio de verdad y la verdad se plasma en lo real ocultando su forma efectiva como duración y poder creativo.

"Las concepciones de los más antiguos pensadores griegos eran, ciertamente, muy vecinas de la percepción, puesto que por las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire, el fuego, completaban la sensación inmediata. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía se aventuró por el camino que siguió después, el que conduce a un mundo 'supra-sensible': en adelante, con puras 'ideas' debía explicar las cosas". (PM, 'La percepción del cambio', 1368, 146.)

Bergson ve en las doctrinas de Zenón, de Parménides y en general de la escuela de Elea, el quiebro de una razón que transgrede sus límites cognoscitivos y se encamina por el sendero de su propio simbolismo para hacer de éste el fundamento explicativo de lo real. El espacio homogéneo y su representación privilegiada -el principio de identidad- se colocan en la filosofía eleata como armazón de un plano metafísico que se ve despojado de toda cualidad extensiva o inextensiva y se ve reducido justo a una mera estructura lógica.

La escuela de Elea identifica lo real con su representación y por eso hace de la representación misma -el principio de no-contradicción.

El fundamento para determinar la propia forma de un plano metafísico que a la vez que no posee nada de lo dado en la experiencia inmediata, relega al cambio y a la multiplicidad a las negras regiones del no-ser.

El carácter cinematográfico de la razón según nuestro autor se manifiesta en una filosofía parmenídea que se vale del mero símbolo de la esfera inmutable e idéntica a sí misma, para suplantar la forma intensiva de la realidad.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson señala que la noción de eidos, la cual ocupa un lugar troncal en la filosofía platónica de las Ideas, resulta la prolongación obligada de la concepción eleata de lo real, pues recupera justo al principio de no-contradicción como la estructura de las propias Ideas o los Arquetipos en los que el mundo mismo del devenir y la multiplicidad encuentra su principio. La Ideas, al ser producto de la función cinematográfica del pensamiento, reducen lo real a meros estados o cualidades esquemáticas, y sujetan a toda multiplicidad sensible a una causalidad en la que el finalismo juega un fundamental: para la metafísica de los Arquetipos inmutables el devenir es una copia degradada del mundo de las Ideas, y sin embargo tiende a éste para ganar la plena realización de su forma y alcanzar su perfección.

El mecanismo cinematográfico del pensamiento explica el origen y la estructura de la filosofía de las Ideas, pues muestra cómo éstas -en tanto cualidades esquemáticas o vistas privilegiadas sobre el devenir que presentan un alto grado de formalización- se elevan al rango de causa, forma y fin de una multiplicidad sensible que en sí misma no encuentra el sostén de su propia forma.

La metafísica de las Ideas aparece como un producto del trabajo cinematográfico del pensamiento que sustituye a la intensidad como fondo de lo real, y coloca a las Ideas mismas como horizonte explicativo de toda multiplicidad declarándola como mera ilusión o, al menos, como un mundo contaminado de no-ser y privación que no satisface la forma lógica de su principio.

Nuestro autor señala al respecto:

"Es lo que hicieron sin miramiento alguno los filósofos de la escuela de Elea. Como el devenir choca con nuestros hábitos de pensamiento y se inserta mal en los cuadros del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio en general no vieron más que ilusión pura. Podría atenuarse ésta conclusión sin cambiar las premisas, decir que la realidad cambia pero que no debería cambiar, he ahí la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debería ser, es todavía más real y, ciertamente, no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio: la cualidad definible, la forma o esencia, el fin. Tal es el principio fundamental de la filosofía clásica que se desarrolló en la antigüedad clásica, la filosofía de las Formas o, para emplear un término más afín a lo griego, la filosofía de las Ideas." (EC, 760, 313.)

La noción de eidos es para Bergson expresión de una función racional que reniega de su carácter formal y trata de determinar con sus propias categorías el orden de la duración. El eidos se constituye como la proyección y síntesis de una serie de esquemas lógicos que aparecen como causas formales, esencias y fines, a un plano metafísico que resulta precisamente el fundamento y el modelo de los planos físico y psicológico a los que se les ha escamoteado su forma efectiva como duración, como creación irrepitable e impredecible.

Según Bergson la filosofía antigua, al ceñirse al canon racionalista, se resuelve en una metafísica de la trascendencia en la que las Ideas –en tanto esquemas privilegiados- se levantan como el principio y causa final de un devenir que se ve atravesado por una falta de peso y densidad ontológica. La filosofía de las Ideas, al hacer del movimiento ya sea ilusión o mera privación, desprecia la forma efectiva del mundo en tanto despliegue inmanente y creativo, en tanto duración, pues sólo considera como real la estructura lógica del principio de identidad o no-contradicción que encuentra su origen precisamente una inteligencia que se articula según una estructura cinematográfica.⁹⁴ Bergson pone énfasis en estos planteamientos al señalar que tanto la Idea de Bien platónica, como el primer motor aristotélico, aparecen justo como aquellos esquemas privilegiados por los cuales estos autores explican lo real y de los cuales hacen depender el mundo mismo del devenir y la multiplicidad. Las filosofías platónica y aristotélica, al asumir el ejercicio racional para elaborar la metafísica.

⁹⁴ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 84-85: "Ahora bien, para comprender que el absoluto sea presentado aquí como una identidad *lógica, eterna e inmóvil*, hay que recurrir a otra idea de nuestra inteligencia tan importante como la de nada: la idea de *forma*. Ya hemos indicado que también esta idea está ligada a las necesidades de la acción y de la fabricación. La realidad es movilidad; para dominarla con nuestra práctica debemos inmovilizarla y representarnos estados o resultados allí donde sólo hay cambio incesante. La forma, el *eidos* griego, 'es la visión estable tomada de las cosas'. Designa siempre una inmovilidad: una cualidad (que nuestro lenguaje traduce por un adjetivo) o una esencia (que nuestro lenguaje traduce por un sustantivo) o también el proyecto de un acto que se va efectuando, reducido al *dibujo* de un acto efectuado (un verbo). La inteligencia practica entonces una inversión, cuyo carácter conocemos: antes ponía la nada al principio del ser, ahora pone la inmovilidad al principio de la movilidad. Con las visones fijas que toma de lo real quiere explicar el movimiento de las cosas: es el mecanismo cinematográfica de las ideas."

Ven en el mundo de la multiplicidad sensible un flujo constante preñado de no-ser que sólo resulta explicable por una primera detención o un dios formal que se determina como su causa primera y ejemplar.

Según Bergson la Idea de Bien, el primer motor aristotélico, incluso el Uno de Plotino, se constituyen como la cualidad esquemática que aparece como el principio explicativo de una multiplicidad que no se sostiene por sí misma y que reclama por ello una forma autosuficiente y completa que fuera su fundamento.

"Y, en efecto, si se considerase a la Formas como simples vistas tomadas por el espíritu sobre la continuidad del devenir, serían relativas al espíritu que se las representa y no tendrían existencia en sí. Todo lo más podría decirse que cada una de estas Ideas es un ideal. Pero nosotros nos hemos colocado en la hipótesis contraria. Es preciso, pues, que las Ideas existan por sí mismas. La filosofía antigua no podría escapar a esta conclusión. Platón la formuló y vanamente Aristóteles trato de sustraerse a ella. Puesto que el movimiento nace de la degradación de lo inmutable, no habrá movimiento, ni por consiguiente mundo sensible, sino hubiese, en alguna parte, la inmutabilidad realizada. Asimismo, al negar a las Ideas una existencia independiente y no poder, sin embargo, privarlas de ella, Aristóteles las comprimió unas en otras, las reunió y colocó por encima del mundo físico una Forma que vino a ser así la Forma de las Formas, la Idea de las Ideas, o, en fin, para emplear su expresión, el Pensamiento del Pensamiento. Tal es el Dios de Aristóteles, necesariamente inmutable y extraño a lo que pasa en el mundo, ya que no es más que la síntesis de todos los conceptos en un concepto único". (EC, 766, 320.)

La caracterización cinematográfica del pensamiento explica según Bergson la coincidencia entre el platonismo y el aristotelismo en la necesidad de plantear un fundamento inmóvil para dar cuenta del mundo del devenir, pues hace patente cómo estas doctrinas se articulan en un puro esquematismo en el que la inmutabilidad del símbolo se constituye como lo real en sí, obteniendo arbitrariamente el papel de principio ontológico de toda forma que presente justamente movilidad y se vea por ello lastrada de no-ser o de una profunda insuficiencia ontológica.

La filosofía platónico-aristotélica, al fundarse en el ejercicio de la razón, ve en el devenir una forma incompleta que en la inmovilidad de la Idea encuentra su principio, pues la razón misma trastoca la relación efectiva entre el devenir y la representación, haciendo de la Idea no un mero esquema sin fundamento in re, sino una forma ante rem de la cual depende el propio devenir para cobrar sustancialidad.⁹⁵

⁹⁵ Cfr. Juana Sánchez Venegas, 'La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', pp. 446,447: "El error histórico en la filosofía ha sido suponer que la inteligencia capta la totalidad de lo captable. Bergson se propone demostrar que este teorema derivado del ser parmenídeo se ha aplicado de varias formas en distintas doctrinas históricas, pero siempre cae en las dos ilusiones teóricas respecto de la realidad [...] Vamos a ver ahora que todas las doctrinas que nuestro autor ha criticado, por ser consecuencia de la aplicación del principio de identidad derivan del error de interpretación con el que ha sido tratada la inteligencia. Igualmente demostrará que estos autores, creyendo captar toda la realidad, dejaban fuera de su explicación la parte esencial de esa realidad.[...] Reafirmando su postura respecto de la inteligencia, la crítica bergsoniana se concentra en la filosofía de los griegos clásicos. Estos, confiados en que la inclinación natural de la inteligencia es reflejar la realidad, no pusieron en duda la postura del pensamiento ni su expresión lingüística ante esa misma realidad, y, cuando hallaron contradicciones, culparon antes a la naturaleza de las cosas que a su propia inteligencia."

Las causas ejemplares o el eidos platónico, así como el primer motor producto del pretendido empirismo aristotélico.

Aparecen como una deidad formal que es resultado del análisis del mundo del devenir y la multiplicidad bajo la óptica de una razón que sólo reconoce sus propias representaciones, y se las atribuye al orden de la vida o duración.⁹⁶

Bergson añade a estos planteamientos que la propia Idea de Bien y el primer motor aristotélico, se resuelven como los conceptos mayores a partir de los cuales la filosofía antigua ordena toda una cadena de nociones subsidiarias que retienen, cristalizan y ordenan el mundo del devenir, colmando así el hiato que se establece entre el esquema fundamental del ser idéntico a sí mismo y su oposición radical en el no-ser, dando lugar a una concepción físico-cosmológica que aparece como su doble o copia: la jerarquía de las esferas celestiales y la tendencia natural propia de los elementos físicos, son una proyección de la lógica de géneros y especies, y de la noción de sustancia y sus diversos atributos, que dan cumplimiento a los trazos mayores de la propia metafísica de la trascendencia y el ser inmutable.

El carácter cinematográfico de la razón hace patente según Bergson la configuración de una baraja de conceptos como los géneros platónicos, o las sustancias aristotélicas.

⁹⁶ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p. 86: "Terminemos toda esta crítica recordando que la teología que hemos examinado no es sino una larga complacencia de la inteligencia humana por sí misma. El Dios que es alcanzado por nuestra inteligencia está forjado con la ayuda de las ideas mayores de ésta, la nada y la forma. En él la inteligencia misma se diviniza, por así decirlo. La inteligencia que fabrica se permite el lujo de anular la creación entera y de reconstruirlo todo poniendo como principio sus propias leyes, es decir, poniéndose ella como principio."

Cfr., Lechat, J., "H. Bergson ou la réalité du devenir", *L'enseignement philosophique*, 1994, 45 (1).

Que a pesar de su aparente asimetría relativa a su carácter abstracto o empírico, no son más que esquemas que se proyectan al orden mismo de lo real, vertebrando desde dentro la jerarquía de los seres propia de las concepciones físicas del lugar natural de los elementos y del sistema concéntrico de las esferas celestiales. El universo antiguo se constituye como un orden inteligible, dado que ha sido cortado y formado justo a partir de cualidades esquemáticas que satisfacen las exigencias lógicas de la representación.

La función de la razón, al no respetar los límites que le impone su propio formalismo y tejer una imagen racional de lo real, se yergue arbitrariamente como patrón de un mundo físico-cosmológico que debido a las nociones de sustancia y accidente, género y especie, mundo sublunar y supralunar, etc., ve negada su forma efectiva como evolución y unidad dinámica.

Bergson apunta al respecto:

"Recorramos entonces este intervalo de arriba a abajo. En primer lugar, es suficiente la más ligera disminución del primer principio para que el ser se precipite en el espacio y en el tiempo, más la duración y la extensión que presenta ésta primera disminución serán tan vecinas como sea posible de inextensión y de la eternidad divina. Debemos, pues, representarnos esta primera degradación del principio divino como una esfera que da vueltas sobre sí misma, limitando por la perpetuidad de su movimiento circular la eternidad del círculo del pensamiento divino y creando por lo demás su propio lugar y, con ello, el lugar en general, ya que nada la contiene y ella no cambia de lugar, creando también su propia duración, y con ello, la duración en general, puesto que su movimiento es la medida de todos los demás. Luego, de grado en grado, veremos cómo decrece la perfección hasta llegar a nuestro mundo sublunar, donde el ciclo de la generación, del crecimiento y de la muerte imita por última vez.

Aunque imperfectamente, el círculo original. Así entendida, la relación causal entre Dios y el mundo se nos parece como atracción y, si se mira desde abajo, como un impulso, o una acción por contacto si se mira desde lo alto, ya que el primer cielo, con su movimiento circular, es una imitación de Dios, y la imitación es la recepción de una forma". (EC, 769, 323.) El universo físico-cosmológico antiguo responde a las exigencias de una razón que reduce el plano metafísico al plano lógico, y por esto se articula en una jerarquía de formas -las esferas celestiales, las diversas sustancias y su accidentes- que llena el espacio vacío que media entre el orden del no-ser y el mundo inmutable y eterno al que da lugar el principio de identidad: Bergson señala que el ejercicio cinematográfico del pensamiento respalda la estructura interna de la física y la cosmología platónico-aristotélica, en la medida que ésta se constituye como reflejo de aquella serie de cualidades esquemáticas que colman el motivo del abismo entre los esquemas del ser absoluto y de la absoluta privación.

Metafísica y cosmología se tejen y se implican en función de la lógica en la filosofía platónico-aristotélica, pues se ordenan bajo la órbita de una razón que hace de sus representaciones la causa y el paradigma explicativo de lo real, ocultando la forma de una duración que se constituye como dato inmediato de la conciencia. El universo antiguo es una proyección de los conceptos de la razón al orden de lo real, que ilustra la forma de la razón misma como función cinematográfica.⁹⁷

⁹⁷ Cfr. Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, p 45: "Se comprende que este cuasi espacio lógico es el mundo inteligible, en el que residen las esencias. Se ve cuál es la génesis real: la cosa percibida es primero presentada, luego re-presentada, gracias a un esquema espacial, que se representa a su vez en una esencia, es decir, en la regla que ha permitido construirlo: se va de la cosa a su esquema espacial, luego a su esencia.

Bergson da relieve a estos planteamientos al explicar el sentido de la frase de Platón en el *Timeo* de que 'el tiempo es la imagen móvil de la eternidad'.⁹⁸ El tiempo, al ser abordado por una razón que aparece como función cinematográfica, se determina necesariamente como un devenir o una movilidad que simultáneamente se opone y depende de una eternidad que aparecería como su fundamento a la vez trascendente e inmutable. El tiempo y el movimiento aparecen en este sentido como una forma que no se basta a sí misma y que justamente en su paso del ser al no-ser, imitaría al ser inmutable como una mala copia a su modelo.

Bergson apunta que la proyección que realiza el entendimiento de sus conceptos al plano de lo real, da lugar a una falsa relación entre el tiempo y la eternidad, entre la duración misma y un esquema abstracto carente de todo contenido empírico, pues el tiempo, en lugar de ser una realidad positiva que el concepto congela y desvirtúa para llevar a cabo su representación, se resuelve como una imagen disminuida que no puede expresar la forma misma del concepto, de la propia eternidad de la cual resulta tan sólo como una sombra fugaz.

La concepción platónico-cinematográfica de las Ideas sustituye arbitrariamente al tiempo por el concepto como principio de lo real, y por ello mismo el propio tiempo aparece como forma deslúcida de una eternidad que se sostiene únicamente en la inmutabilidad hueca que le confiere su estructura meramente esquemática.

Se ve también que la inteligencia estará tentada de invertir la dirección: hará de la esencia la razón del esquema espacial, y del esquema espacial la razón de la cosa. De todo habrá esencia, es decir, ley de fabricación [...] La inteligencia venida a ser teórica quiere abarcarlo todo, hasta la creación, incluso la vida que, sin embargo, la sostiene y la desborda por todos lados."

⁹⁸ Cfr., al respecto, Platón, *Timeo*, 37d y 38 a, b, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

Nuestro autor apunta en *La evolución creadora*:

"De ahí una cierta concepción de la duración, a través de toda la filosofía de las Ideas, como también de la relación del tiempo a la eternidad. A quien se instala en el devenir la duración se le aparece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental. Las Formas, que el espíritu aísla y almacena en conceptos, no son entonces más que vistas tomadas sobre la realidad cambiante. Son momentos reunidos a lo largo de la duración, y, precisamente porque se ha cortado el hilo que las enlazaba al tiempo, no duran ya. Tienden a confundirse con su propia definición, es decir, con la reconstrucción artificial y la expresión simbólica que es su equivalente intelectual. Entran en la eternidad, si se quiere; pero lo que tienen de eterno forma una unidad con lo que tienen de irreal. Por el contrario, si se trata del devenir por el método cinematográfico, las Formas no son ya vistas tomadas sobre el cambio, son sus elementos constitutivos y representan todo lo que hay de positivo en el devenir. La eternidad no se cierne entonces por encima del tiempo como una abstracción, lo fundamenta como una realidad. Tal es precisamente, sobre este punto, la actitud de la filosofía de las Formas o de las Ideas. Establece entre la eternidad y el tiempo la misma relación que entre la moneda de oro y el dinero suelto, dinero con el que el pago se prosigue indefinidamente sin que la deuda se salde jamás: en cambio con la moneda de oro nos liberaríamos de ella. Es lo que Platón expresa en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios, al no poder hacer el mundo eterno, le dio el Tiempo 'imagen móvil de la eternidad' (EC, 763, 316.)

Bergson da cuenta del procedimiento cinematográfico de la razón al señalar que la filosofía platónica ve el mundo el devenir desde la perspectiva de una eternidad que en última instancia no es más que un esquema fundado en la categoría del espacio.

La razón proyecta una eternidad esquemática producto de sus categorías al orden de lo real, obligando a la realidad misma a doblegarse a la forma de un mero esquema. En este sentido, toda forma que resulte asimétrica e irreductible a la realidad esquemática o representada, a saber, el propio tiempo o la duración como unidad dinámica y productiva, - que es la forma misma de lo real que se ofrece directamente a la conciencia-, se resuelve justamente como una copia degradada, como una imagen opaca, como no-ser o privación, como una forma que no podría igualar jamás la forma de la propia Idea o el esquema que es su principio.

La frase platónica de que 'el tiempo es la imagen móvil de la eternidad' no sólo expresa según Bergson la estructura principal de la metafísica griega, sino también el proceso cinematográfico-epistemológico que la origina y la ilusión cognoscitiva que la acompaña: la identidad entre los planos lógico y metafísico. La metáfora del cinematógrafo es para Bergson la vía para dar cuenta del ocultamiento que opera la razón de una realidad que es duración y que sólo el conocimiento intuitivo y el análisis de los datos inmediatos de la conciencia puede aprehender y develar su forma efectiva.

Bergson se vale del análisis de la metafísica griega para hacer manifiesto lo que resulta la orientación epistemológica y el efecto de verdad de una razón que reduce lo real a lo simbólico y esquemático, colocando así lo inmóvil sobre lo móvil, la forma sobre la vida, el estado sobre la intensidad como horizonte privilegiado para llevar a cabo la elaboración de la ontología.

El estudio de la filosofía griega, a la luz de la metáfora del cinematógrafo, hace patente cómo la razón trabaja sobre una categoría del espacio de la cual destaca estados privilegiados o cualidades esquemáticas.

Estas cualidades aparecen como la rejilla representativa sobre la cual razón misma teje una imagen inteligible del mundo, una imagen inteligible que sin embargo no se ajusta a la forma efectiva de lo real. La metafísica griega según Bergson cumple de manera rigurosa el programa que establece una razón que no puede ir más allá de sus propias representaciones y que sin embargo las determina arbitrariamente como principio de la metafísica⁹⁹

Ahora bien, como habíamos señalado, la metáfora del cinematógrafo pone de relieve la forma de la propia razón no sólo a través de su despliegue en la filosofía antigua, sino también cuando ésta aparece como fundamento de la metafísica y la ciencia modernas. La metafísica y la ciencia modernas, según Bergson, aunque radicalmente diferentes a la filosofía antigua en algunos aspectos, presentan una continuidad interior con ésta.

⁹⁹ Bergson utiliza la metáfora del cinematógrafo y su aplicación al estudio de la filosofía antigua, para delinear la forma de una razón que a pesar de su carácter esquemático-formal, se coloca injustamente a sí misma como horizonte para dar cuenta de lo real: "No entra en nuestro pensamiento resumir en pocas páginas una filosofía tan completa y tan comprensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico del pensamiento de la inteligencia, importa que mostremos qué representación de lo real aboca el juego de este mecanismo. Esta representación es precisamente, a nuestro entender, la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se han desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. Dibujan la visión que se dará del universal devenir una inteligencia sistemática cuando lo vea a través de vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso. De suerte que hoy todavía filosofaremos a la manera de los griegos y encontraremos, sin tener necesidad de conocerlas, determinadas conclusiones generales tuyas, en la exacta medida en que confiemos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento". (EC, 761, 314.)

Pues tienen también como principio metodológico capital una razón articulada en la categoría del espacio homogéneo que, precisamente en la figura del cinematógrafo, encuentra dibujados sus rasgos principales.

La metáfora del cinematógrafo ilumina según nuestro autor la repetición característica en la que se despliega el proceso doctrinal que va de la filosofía antigua a la metafísica y la ciencia modernas, pues hace patente cómo este proceso se funda en una razón que plasma arbitrariamente sus representaciones al plano de la duración y establece por ello el mencionado prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico. Según Bergson tanto la metafísica antigua como la ciencia moderna se hacen posibles gracias al ejercicio de una función racional que atribuye arbitrariamente sus conceptos al plano de lo real, generando una serie de pseudoconcepciones metafísicas que se sostienen en su sólo andamiaje lógico.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Bergson utiliza la metáfora del cinematógrafo y su aplicación al estudio de la filosofía antigua, para delinear la forma de una razón que a pesar de su carácter esquemático-formal, se coloca injustamente a sí misma como horizonte para dar cuenta de lo real: "No entra en nuestro pensamiento resumir en pocas páginas una filosofía tan completa y tan comprensiva como la de los griegos. Pero, puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico del pensamiento de la inteligencia, importa que mostremos qué representación de lo real aboca el juego de este mecanismo. Esta representación es precisamente, a nuestro entender, la que se encuentra en la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se han desenvuelto de Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (e incluso, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de contingente, nada que deba tenerse por una fantasía del filósofo. Dibujan la visión que se dará del universal devenir una inteligencia sistemática cuando lo vea a través de vistas tomadas de tarde en tarde sobre su transcurso. De suerte que hoy todavía filosofaremos a la manera de los griegos y encontraremos, sin tener necesidad de conocerlas, determinadas conclusiones generales tuyas, en la exacta medida en que confiemos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento". (EC, 761, 314.)

Bergson da cuerpo a éstos planteamientos cuando señala que mientras la ciencia antigua hace de las cualidades esquemáticas aquellas inmovilidades o estados que fijan lo real, la ciencia moderna genera una simbología que retiene el flujo mismo de la realidad en cualquier momento de lo que se constituye como su movilidad espacializada.

Mientras la filosofía griega acuña conceptos con un alto grado de formalización que aparecen como esencias y causas finales de una multiplicidad que tiende hacia ellas para alcanzar su perfección, la filosofía moderna trata de congelar el despliegue constante de la duración en cualquier punto de su trayectoria, gracias al establecimiento de una serie de coordenadas espacio-temporales y a una causalidad transitiva.

Ambas, filosofía antigua y ciencia moderna, no aprehenden la movilidad creativa de la duración, sino que la ocultan con base en los patrones y en la serie de inmovilidades que se fundan del cuadro de la representación.

Tanto la filosofía antigua como la ciencia moderna colocan a la función racional como fundamento de sus supuestos y sus concepciones físico-metafísicas, pues aunque la primera se apoya en diversos géneros para señalar la entelequia o la completa actualización de las potencias de una sustancia, y la segunda se vale de la ley natural para subrayar la forma de sus objetos según una retahíla de puntos matemáticos, éstas no dejan de dar cuenta de sendas detenciones que se hacen posibles sólo por la refracción de la vida o duración en la categoría del espacio homogéneo.

Géneros o entelequias, instantes matemáticos o leyes naturales, pretenden por igual reconstruir la movilidad efectiva de la vida con base en una serie de formas que resultan meros esquemas inmóviles.

Bergson apunta en torno a este punto:

"¿En qué consiste la diferencia de actitud de estas dos ciencias frente al cambio. La formularíamos diciendo que la ciencia antigua cree conocer suficientemente su objeto cuando anota sus momentos privilegiados, mientras que la ciencia moderna lo considera en no importa qué momento.

Las formas o Ideas de un Platón o de un Aristóteles corresponden a los momentos privilegiados o salientes de la historia de las cosas; ellos mismos, en general, fueron fijados por el lenguaje [...] ¿Se trata de un cuerpo que cae? Creemos darnos perfecta cuenta del hecho cuando lo caracterizamos globalmente: se trata de un movimiento hacia abajo, de la tendencia hacia un centro, del movimiento natural de un cuerpo que, separado de la tierra al cual pertenecía, vuelve ahora a encontrar en ella su lugar. Se observa por tanto el término final o punto culminante (telos, acmé), se le erige en momento esencial, y este momento, que el lenguaje ha retenido para expresar el conjunto del hecho, basta también a la ciencia para caracterizarlo. En la física de Aristóteles se define el movimiento de un cuerpo lanzado en el espacio o que cae libremente, por los conceptos alto y bajo, de desplazamiento espontáneo y de desplazamiento forzado, de lugar propio y de lugar extraño. Pero Galileo estimó que no había momento esencial ni instante privilegiado: estudiar el cuerpo que cae equivale a considerarlo en no importa qué momento de su carrera. La verdadera ciencia de la gravedad será la que determine, en un instante cualquiera del tiempo, la posición del cuerpo en el espacio". (EC 774, 239-330.)

Filosofía antigua y ciencia moderna son según Bergson presentaciones hermanas de una razón que se articula como función cinematográfica, pues aunque la primera funda sus explicaciones físico-metafísicas en una serie de esquemas privilegiados que expresan la forma general de sus objetos, y la segunda con base en cortes caprichosos sobre el desplazamiento espacializado de los mismos, ambas dan lugar a una serie de tomas estáticas o detenciones con las que pretenden reconstruir la forma móvil de la duración.

La sustitución de lo móvil por lo inmóvil, de la duración por su representación simbólica, aparecen como notas comunes tanto de la filosofía antigua como de la metafísica y la ciencia modernas, pues se valen por igual de la función de la razón como soporte epistemológico fundamental. El lugar natural que dicta la física fundada en la lógica de géneros y espacios, y el punto físico-matemático de la ciencia moderna, resultan de igual modo esquemas que se destacan del cuadro de la representación y se proyectan arbitrariamente al plano metafísico.

Género platónico y moderna ley natural manifiestan cada uno a su manera el carácter cinematográfico de la inteligencia que cree reconocer en lo real el contenido de sus propias representaciones.¹⁰¹

¹⁰¹ Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 336: “La metafísica de los modernos cae después de Descartes en las profundidades de un platonismo inconsciente. Sin duda los Antiguos, como se ve en la metafísica de Aristóteles, colocan su atención en los conceptos, que se unifican, no sin arbitrariedad, bajo un concepto único, como la Forma de las formas en Aristóteles. Los modernos colocarían su atención no sobre conceptos, sino sobre leyes”.

Cfr. Manuel García Morente, *La filosofía de Bergson*, p. 134: “Mientras el pensamiento humano no ha creído poderse apoyar para interpretar el mundo y la vida más que en la labor del intelecto, estaba condenado a tomar de su objeto una vista exterior e inmóvil.

Bergson aclara estos planteamientos al subrayar que es precisamente la concepción de un tiempo espacializado, el movimiento interior que realiza la función racional para dar lugar a la emergencia de la ciencia moderna. La proyección de un tiempo espacializado a la forma de lo real es el propio desplazamiento epistemológico a partir del cual la ciencia moderna gana su forma, constituyéndose como la prolongación natural de la filosofía antigua.

La ciencia moderna, a diferencia de la filosofía antigua, se vale no sólo la categoría del espacio para dar cuenta de sus objetos, sino también de la de un tiempo espacializado que resulta el principio que le permite fijar la forma de éstos justamente con base en sendas coordenadas espacio-temporales y en una causalidad transitiva. El ascenso de las leyes de la naturaleza en oposición a los géneros como cualidades esquemáticas, refleja la forma de una representación que atiende tanto a la forma del espacio homogéneo (en tanto principio de la definición), como a un tiempo espacializado que diseña la forma de lo real en un sistema de ejes y relaciones físico-causales.

La filosofía antigua se fijó principalmente en las formas de los seres vivos y construyó su edificio como una inmensa clasificación de las cosas. La filosofía moderna, matemática y física, se detiene, en cambio, en la materia inerte y resuelve el mundo en un sistema de leyes, preferentemente mecánicas. Pero antiguos y modernos laboran con el solo intelecto, y el solo intelecto es de suyo infecundo e increador; necesita que algo le sea dado para arreglarlo y deshacerlo, componerlo y descomponerlo en cuando modos quiera”.

Cfr., Deleuze, *La imagen-movimiento, Estudios sobre el cine I* p. 16: “Lo erróneo está siempre en reconstruir el movimiento con instantes o posiciones, pero hay dos maneras de hacerlo, la antigua y la moderna [...] La revolución científica moderna consistió en referir el movimiento no ya a instantes privilegiados sino al instante cualquiera. Aun si se ha de recomponer el movimiento, *ya no será a partir de elementos formales trascendentes (poses), sino a partir de elementos materiales inmanentes (cortes)*. En lugar de hacer una síntesis inteligible del movimiento, se efectúa un análisis sensible de éste”.

En este sentido el tiempo para la ciencia moderna no es la imagen móvil de la eternidad, sino una coordenada de primer orden sobre la cual lleva a cabo la determinación de los objetos en cualquier instante de su carrera. El tiempo deja de ser en la ciencia moderna una sombra opaca de las Ideas eternas, para constituirse como una forma que sostiene y articula interiormente al orden de lo real.

Las leyes de la naturaleza ven en la categoría del tiempo su estructura fundamental, pues ésta funge como el pilar de la propia articulación de la forma de los objetos conforme a sus proporciones y sus principios causales constitutivos.

Bergson se vale de una serie de breves comentarios sobre el quehacer de autores como Galileo, Kepler y Descartes para afirmar el sentido de la noción de ley natural, que en la categoría del tiempo espacializado encuentra justo su condición de posibilidad.

"La diferencia esencial, original, debe pues buscarse en otra parte. Es la misma que señalábamos primeramente. La ciencia de los antiguos es estática. O se considera en bloque el cambio que estudia, o, si lo divide en períodos, hace a su vez de cada uno de estos períodos un bloque: lo que equivale a decir que no se preocupa del tiempo. Pero la ciencia moderna se ha constituido alrededor de los descubrimientos de Galileo y de Kepler, que le han suministrado en seguida un modelo. Ahora bien, ¿qué dicen las leyes de Kepler? Establecen una relación entre las áreas descritas por el rayo vector heliocéntrico de un planeta y los tiempos empleados en describirlas, entre el gran eje de la órbita y el tiempo que se tarda en recorrerla. ¿Cuál fue el principal descubrimiento de Galileo? Una ley que enlazaba el espacio recorrido por un cuerpo que cae con el tiempo empleado en la caída. Vayamos más lejos ¿En qué consistió la primera de las grandes transformaciones de la geometría en los tiempos modernos?

En introducir, en forma velada, es verdad, el tiempo y el movimiento hasta en la consideración de las figuras. Para los antiguos, la geometría era una ciencia puramente estática. Sus figuras aparecían dadas de una vez, en estado acabado, semejantes a las Ideas platónicas. Pero la esencia de la geometría cartesiana (aunque Descartes no le haya dado esa forma) descansa en la consideración de toda curva plana como descrita por el movimiento de un punto sobre una recta móvil que se desplaza, paralelamente a sí misma, a lo largo del eje de las abscisas, supuesto uniforme el desplazamiento de la recta móvil y haciéndose así la abscisa representativa del tiempo [...]

Concluamos que nuestra ciencia no se distingue únicamente de la ciencia antigua en que busque leyes, ni incluso en que sus leyes enuncien relaciones entre magnitudes. Es preciso añadir que la magnitud a la que querríamos poder referir todas las demás es el tiempo, y que la ciencia moderna debe definirse sobre todo por su aspiración a tomar el tiempo por variable independiente". (EC, 777, 333-335.)

Según nuestro autor la determinación del tiempo espacializado como soporte cognoscitivo constituye la forma de una ciencia moderna que con base en la noción de ley natural, desencaja a una filosofía antigua que en la sola categoría del espacio encuentra el esqueleto de su sistema de representaciones. El tiempo espacializado es elevado a la estructura de lo real por la ciencia moderna y por ello los géneros ceden su lugar a las leyes de la naturaleza como objeto de conocimiento fundamental. La ciencia moderna empareja a la propia categoría del espacio la del tiempo espacializado, de manera que obtiene las coordenadas y el soporte de las relaciones causales para enfocar cualquier parcela de la extensión y determinarla justo en función de una ley que en el fondo no da cuenta más que de una suma de detenciones o inmovilidades adosadas.

Entre la filosofía antigua y la ciencia moderna hay una continuidad interior que no refleja una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues la forma misma del tiempo en la que la propia ciencia moderna se articula, aparece como una cuarta dimensión del espacio que la filosofía antigua no había sabido desarrollar: mientras los géneros platónicos fijan el flujo del devenir en instantes eternos que se resuelven como esencias inmutables o cualidades esquemáticas, las leyes de la física moderna pulverizan estos instantes y reconstruyen con ellos una adición ilimitada de puntos matemáticos que en la propia coordenada del tiempo tienen su principio rector.

Galileo, Kepler y Descartes recomponen y amplían la capacidad simbólico-instrumental de la inteligencia al añadir a la forma del espacio la propia forma del tiempo espacializado, afirmando así la naturaleza misma de la razón como función cinematográfica que ve en lo real la calca de sus esquemas y representaciones.¹⁰² Es con fundamento en estos planteamientos que Bergson explica el origen y los alcances de la asimetría que muestran la filosofía antigua y la ciencia moderna en cuanto a la apreciación cualitativa y cuantitativa de sus objetos.

¹⁰² Cfr., Alexis Philolenko, *Bergson*, p. 334: "Galileo no hizo menos que Kepler y Bergson le consagra largas páginas. Pero se les puede resumir al decir que la ley de la caída de los cuerpos, que corroboran tan felizmente los trabajos de Kepler, fue establecida contra la experiencia. Lo que la experiencia de la torre de Pisa muestra de modo evidente, es que una pluma cae menos rápido que un bloque de ébano. Galileo, para establecer su ley, fue pues obligado a concebir un espacio de razón, (como Kepler, que estableció un tiempo de razón), al interior del cual todo cuerpo que cae en el vacío pasa por todos los grados de la velocidad. Es aquí, puede ser, que se ve mejor el trabajo de la inteligencia, proyectando más allá de la materia un espacio ideal (así como un tiempo ideal) y fundado para establecer la física un metafísica de la materia, de la cual el mayor resultado es la condición de posibilidad de toda *praxis* científica y técnica".

Como ya hemos dicho, la filosofía antigua, al colocar al espacio como fundamento de su perspectiva epistemológico-ontológica, no puede encontrar en la realidad misma más que momentos privilegiados o cualidades esquemáticas. Estas cualidades esquemáticas, al expresar de sus objetos la entelequia o la plena actualización de sus potencias, pierden el registro de una magnitud que se hace posible por la suma de una serie de instantes homogéneos que se destacan justo de la categoría o eje del tiempo espacializado. La ciencia moderna, por el contrario, relega la determinación de las cualidades esquemáticas a un segundo plano y toma en cuenta sólo aquello que es cuantificable al ser sometido a dicha categoría, que aparece como horizonte constitutivo de los propios objetos y su verdad.

La oposición entre la ciencia cualitativa y la ciencia cuantitativa es consecuencia de la rotación de una razón que sustituye la representación sincrónica y global de lo real, por una representación diacrónica que desprecia toda cualidad esquemática y asume en cambio a la magnitud como preocupación metafísica principal. "De esta diferencia original derivan todas las demás. Una ciencia que considera alternativamente períodos indivisibles de duración no ve más que fases que se suceden a otras fases, formas que reemplazan a otras formas.

Se contenta con una descripción cualitativa de los objetos, que asimila a los seres organizados. Pero cuando se busca lo que pasa en el interior de uno de estos períodos en un momento cualquiera del tiempo, se apunta a otra cosa: los cambios que se producen de un momento a otro no son ya, por hipótesis, cambios de cualidad; son desde entonces variaciones cuantitativas, bien del fenómeno mismo, bien de sus partes elementales. Hay razón, pues, para decir que la ciencia moderna se separa de la de los antiguos en que se apoya en magnitudes y se propone, ante todo, medirlas." (EC, 776, 332.)

Para Bergson la emergencia de la ciencia moderna y el ocaso de la filosofía antigua constituye un claroscuro que, aunque refleja una revolución en cuanto a la forma del conocimiento científico, muestra una continuidad que deja ver la inmutabilidad del sostén epistemológico en el que la razón misma funda su actividad: la categoría del espacio, en la cual se representan de manera necesaria diversas detenciones como los estados o cualidades esquemáticas propios de la filosofía antigua, o la serie de magnitudes articuladas en un tiempo homogéneo y matematizado que resultan características de la ciencia moderna.

Bergson señala que a pesar de la profunda asimetría que existe entre la ciencia moderna que analiza sus objetos según un punto de vista cuantitativo y la filosofía antigua que enarbola una perspectiva cualitativa, éstas no presentan una ruptura interior, pues ambas son resultado de una razón como función cinematográfica que se funda en la categoría del espacio y oculta con sus esquemas el dominio de la duración que se ofrece inmediatamente a la conciencia.

Tanto las cualidades esquemáticas de la ciencia antigua como las magnitudes modernas, son conceptos que sustituyen la forma de lo real como vida y consiguen una imagen inteligible e ilusoria del mundo.

En el marco de estas reflexiones Bergson se explica por qué la ciencia moderna, a la vez que reconoce una sustancialización del movimiento -una sustancialización fundada en su articulación en el tiempo espacializado- se concibe a sí misma como un proyecto cognoscitivo que si no puede agotar de hecho la propia forma de lo real, al menos puede agotarla de derecho:

La razón atribuye arbitrariamente sus conceptos a lo real y por ello cree develar su forma misma en la medida que bajo los criterios de la claridad y la distinción, ordena paulatinamente todo dato sensible al interior del cuadro de la representación.

Según Bergson la ciencia moderna, al proyectar sus conceptos al mundo de la duración, hace de éste un orden que se resuelve como un conjunto de magnitudes o puntos físico-matemáticos que se realizan según leyes y no un mundo que oscila entre la perfección de su principio y el oscuro mundo del no-ser. Esta determinación de lo real, a su vez, posibilita a la ciencia misma desplegarse indefinidamente al someter y reducir todo dato sensible a las categorías espacio-temporales en las que se finca la propia objetividad del conocimiento científico.

Sustancialización, cuantificación y cognoscibilidad objetiva e indefinida de lo real, aparecen como principios de la nueva ciencia que se acoge a una razón cinematográfica que suplanta la forma de la duración, con los juegos lógico-metodológicos en los que se expresa su propio trabajo representativo.

Bergson hace expreso estos planteamientos cuando señala que desde la perspectiva del racionalismo, lo real se identifica con el universo de Galileo y la razón misma puede conocer y predecir su forma de igual modo que las resultantes de los vectores que se trazan sobre un plano cartesiano.

"Tal fue, pues, la idea directriz de la reforma por la que se renovaron no sólo la ciencia de la naturaleza sino la matemática que le servía de instrumento. La ciencia moderna es hija de la astronomía; ha bajado del cielo a la tierra a lo largo del plano inclinado de Galileo, porque por Galileo se enlazan Newton y sus sucesores a Kepler. Ahora bien, ¿cómo se planteaba para Kepler el problema astronómico?

Se trataba, previo el conocimiento de las posiciones respectivas de los planetas en un momento dado, de calcular sus posiciones en cualquier otro momento. La misma cuestión se planteó, en adelante, con respecto a todo sistema material. Cada punto material se convirtió en un planeta rudimentario, y la cuestión por excelencia, el problema ideal cuya solución debería entregarnos la llave de todos los demás, consistió en determinar las posiciones relativas de estos elementos en un momento cualquiera, una vez conocidas sus posiciones en un momento dado. Sin duda, el problema no se plantea en estos términos precisos más que en casos muy simples, para una realidad esquematizada, porque no conocemos nunca las posiciones respectivas de los verdaderos elementos de la materia, suponiendo que haya elementos reales, e, incluso si los conocemos en un momento dado, el cálculo de sus posiciones para otro momento exigiría con frecuencia un esfuerzo matemático que sobrepasara las fuerzas humanas. Pero nos basta saber que estos elementos podrían ser conocidos, que sus posiciones actuales podrían ser realizadas y que una inteligencia sobrehumana podría, sometiendo estos datos a operaciones matemáticas, determinar las posiciones de los elementos a no importa que otro momento del tiempo." (EC, 778, 334.)

Para Bergson la emergencia del tiempo espacializado como categoría fundamental del conocimiento científico da lugar a una serie de condiciones en el horizonte simbólico en el que se fija la imagen racional de lo real: inteligibilidad y predictibilidad total y de derecho, sustancialización del movimiento a partir de las leyes de la física.

Y cuantificación y mecanización de la naturaleza; condiciones éstas que refrendan la perspectiva misma de la propia razón que hace de lo real copia exacta de sus representaciones, afirmando el propio prejuicio epistemológico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Según nuestro autor el carácter cinematográfico de la razón se hace manifiesto cuando ésta recompone su imagen antigua del mundo en una concepción en la que el paradigma mecanicista de la astronomía se traslada a la realidad en su conjunto. La ampliación indefinida del conocimiento científico, la sustancialidad de las leyes de la naturaleza y la magnitud como objeto de conocimiento fundamental, son dispositivos cinematográfico-epistemológicos de una ciencia moderna que ve en las representaciones propias de la mecánica y la matemática la estructura misma de lo real.

Con fundamento en estos planteamientos, Bergson da cuenta del perfil de ciertas doctrinas que a la vez que otorgan a la ciencia moderna una justificación metafísica, se ven articuladas por la propia perspectiva teórica que ésta entraña. Bergson subraya la forma de la concepción filosófica de algunos pensadores modernos -Spinoza y Leibniz especialmente- que a la vez que brindan un ropaje ontológico a la ciencia moderna y apuntalan sus supuestos fundamentales, presentan también una noción de lo extensivo y lo inextensivo filtrada por los marcos de la representación.

La concepción spinoziana de los atributos extenso y pensante que se despliegan en un riguroso paralelismo, así como las concepciones leibnizianas de la armonía preestablecida y de las mónadas que carecen de puertas y ventanas.

Responden puntualmente a los patrones de un conocimiento científico que se articula en la categoría del tiempo espacializado y supone justo una sustancialización de las leyes de la naturaleza y una predictibilidad que presenta un horizonte de aplicación ilimitado.

Spinoza y Leibniz se mantienen en la esfera de comprensión que establece el conocimiento científico, pues no dejan de ver en lo real ya sea diversos atributos o ya sea mónadas solipsistas que se articulan según leyes, constituyendo en ambos casos un dominio físico-racional que sólo puede ser agotado por un entendimiento infinito.

En este sentido, Bergson apunta que las metafísicas spinoziana y leibniziana muestran una orientación racionalista que independientemente del núcleo intuitivo que las anima, aparecen como la versión moderna de las doctrinas platónica o aristotélica, pues se fundan como éstas en un espacio homogéneo por el que establecen una serie de mediaciones - las mediaciones propias del mecanicismo- que proyectan a la forma misma de lo real.

Según Bergson, Spinoza y Leibniz se constituyen como el Platón y el Aristóteles modernos, pues elaboran sendos soportes metafísicos de la nueva ciencia que no son más que el resultado de la sustitución de la vida como poder creativo por aquellos cortes y tomas producto del ejercicio cinematográfico de la función racional, que en el esquema privilegiado de la ley natural encuentran su principio fundamental.

"[...] Desde el momento que nos inclinamos a hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, nos deslizamos en la dirección de Platón y de Aristóteles. Y, una vez entrados en esta zona de atracción por donde caminan los filósofos griegos, nos vemos arrastrados a su órbita.

De este modo se constituyeron las doctrinas de Leibniz y de Spinoza. No desconocemos los tesoros de originalidad que encierran. Spinoza y Leibniz vertieron en ellas el contenido de su alma, enriquecida con las invenciones de su genio y las adquisiciones del espíritu moderno.

Y hay en uno y otro, en Spinoza sobre todo, intuiciones a cuyo empuje crujió el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas lo que les da la animación y la vida, si no se retienen más que la osamenta, tenemos delante de nosotros la imagen misma que obtendríamos mirando el platonismo y el aristotelismo a través del mecanicismo cartesiano. Estamos en presencia de una sistematización de la física nueva, sistematización construida sobre el modelo de la antigua metafísica". (EC, 778, 346.)

Spinoza y Leibniz elaboran sus doctrinas metafísicas en las líneas generales de un racionalismo que se articula por la atribución de diversos conceptos lógicos al plano de la realidad. Las Ideas platónicas y las sustancias aristotélicas se prolongan en los atributos y las mónadas de Leibniz y Spinoza, pues estos autores llevan a cabo la determinación de la duración bajo una forma esquemática que en su caso es la de la ley natural. Spinoza y Leibniz, en la medida que colocan al tiempo espacializado como criterio fundamental para dar cuenta del soporte metafísico de la nueva ciencia, se constituyen como el desenvolvimiento moderno del platonismo y el aristotelismo, y responden a la dinámica interior de una razón que ha hecho de sus categorías los ejes de un arbitraria sustitución de lo real por los conceptos de la representación. Spinoza y Leibniz continúan dentro de la órbita del platonismo, pues no dejan de ver en lo real un dominio racionalmente articulado que puede ser develado por la propia función racional.¹⁰³

¹⁰³ Cfr. Juana Sánchez Venegas, 'La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', pp. 447,448: "Las doctrinas de Spinoza y Leibniz surgieron de este método cartesiano y, aunque se distinguen en el enfoque sobre la realidad, convierten el todo del universo en un todo mecánico, a modo de la metafísica antigua, con la salvedad de que no se interesan por conceptos o cosas, sino por las leyes que se fundamentan en la unidad de un principio. Por esto, tales doctrinas elevan el mecanicismo a rango de lo universal, donde se produce un paralelismo entre materia-cantidad y espíritu-cualidad que se identifican entre sí.

Bergson carga las tintas en estas concepciones al señalar que estos autores, al validar los fundamentos teóricos propios de la ciencia moderna, se caracterizan por establecer una concepción metafísica en la que las leyes de la naturaleza resultan eternas y la duración necesariamente se ve negada.

Las leyes de la naturaleza son eternas, ya sea que gobiernen el pensamiento o la extensión, pues la metafísica moderna se levanta alrededor de los meros conceptos de una razón que a la vez que afirma ilegítimamente para sí el derecho de determinar de modo universal y necesario la forma misma de lo real, resulta incapaz de asir la forma de lo que se hace, la forma de una duración que es unidad dinámica y que se constituye sólo en su propia movilidad.

La eternidad de las leyes de la naturaleza en las doctrinas spinoziana y leibniziana, es la eternidad de las esencias platónicas, pues estas leyes en última instancia no son más que un esquema lógico que desprecia todo dato inmediato de la conciencia y asume arbitrariamente para sí toda densidad ontológica.

"La inclinación natural de estos dos filósofos los lleva a las conclusiones de la filosofía antigua [...]"

Estos conceptos son perfectamente susceptibles a la matematización por la yuxtaposición en el espacio y sucesión en el tiempo, creyendo dar sí explicación a la totalidad de lo real.[...] Así llega a desarrollarse la ciencia moderna bajo la norma del mecanicismo universal. Toda ciencia, como ya hemos apuntado, está sujeta a la ley del método cinematográfico, porque su objeto esencial es 'acrecetar nuestra influencia sobre las cosas'. El saber científico se centra en prever para actuar, preocupándose por aquello de lo que se ocupan 'la inteligencia común, los sentidos y el lenguaje... Hará así crecer el número de momentos que aísla, más siempre aísla, más siempre aislará momentos'.

En resumen, las semejanzas de esta nueva metafísica con la de los antiguos proviene de que una y otra suponen todo hecho, la una por encima de lo sensible, la otra en el seno de lo sensible mismo. Una ciencia una y completa, con la cual coincidiría todo lo que lo sensible contiene de realidad. Para una y para otra, la realidad, como la verdad, sería íntegramente dada en la eternidad. Una y otra sienten repugnancia por la idea de una realidad que se crearía poco a poco, es decir, en el fondo, de una duración absoluta". (EC, 794, 353.)

Según Bergson, las doctrinas de Spinoza y Leibniz se mueven al interior de una categoría del espacio homogéneo que se satisface en la formulación de diversos conceptos que, por su estructura esquemática, no pueden reflejar la forma de una vida que se constituye en su propia movilidad impredecible e irreplicable. La noción de ley natural -el concepto que aparece como la clave de bóveda que ordena todo el sistema de representaciones de la ciencia moderna- es a su vez el polo que conduce las reflexiones metafísicas de Leibniz y Spinoza, de modo que éstas no pueden rastrear la naturaleza de una duración que se ofrece inmediatamente a la conciencia como proceso creativo: la eternidad de lo real en las doctrina de Leibniz y Spinoza es la eternidad de las leyes de la naturaleza, una eternidad lógica vaciada de todo contenido positivo que se sostiene por su sólo simbolismo y por su puro carácter formal.

Para nuestro autor Leibniz y Spinoza actualizan el platonismo en la Edad Moderna, pues prolongan el uso dogmático-cinematográfico de la razón, para llevar a cabo la determinación de lo real bajo un tiempo espacializado que se hace posible en la categoría del espacio homogéneo.

Junto a estos planteamientos, Bergson señala el sentido general de la filosofía kantiana al mostrar que ésta asume los presupuestos fundamentales de la propia ciencia moderna, a los que no obstante aplica un criterio de economía: Kant desplaza al sujeto el horizonte constitutivo de las leyes de la naturaleza, desembarazándose así de toda impugnación respecto a la dogmática determinación de lo real justamente como ley natural.

Según Bergson, Kant presenta una concepción espacializada de la naturaleza en la medida que la disocia de la forma de lo real -del nómeno inaprehensible-, y la funda en un sujeto trascendental que es el soporte de todo conocimiento objetivo. De esta manera, Kant brinda a la ciencia una economía de términos y la libera de toda crítica que señalara su forma precisamente como una proyección de los conceptos de la razón, al propio plano metafísico.

Kant reconoce el carácter solipsista de la representación y en ese carácter solipsista afina y consolida la objetividad, la indefinida extensibilidad y la validez del conocimiento científico. Desde el punto de vista de nuestro autor, Kant reconoce los legítimos alcances de la razón, pues con ellos le es suficiente para hacer de la naturaleza un orden inteligible que la propia razón puede conocer.

Bergson hace expresas estas concepciones al señalar que Kant sustituye el 'es preciso' de la metafísica moderna, por el 'basta que' de una filosofía crítica que justo en la economía de términos encuentra el criterio orientativo de su postura epistemológica.

"El universo no puede, pues, ser un sistema de leyes, más que si los fenómenos pasan a través del filtro de una inteligencia.

Sin duda, esta inteligencia podría ser la de un ser infinitamente superior al hombre, que fundamentase la materialidad de las cosas al mismo tiempo que las enlazase entre sí: tal era la hipótesis de Leibniz y de Spinoza. Pero no es necesario ir tan lejos y, con relación al efecto que se trata de obtener aquí, basta con la inteligencia humana: tal es precisamente la solución kantiana. Entre el dogmatismo de un Spinoza o el de un Leibniz y la crítica de Kant, hay justamente la misma distancia que entre el 'es preciso que' y el 'basta que'. Kant detiene este dogmatismo sobre la pendiente que le hacía deslizarse demasiado hacia la metafísica griega, reduce al mínimo estricto la hipótesis que es necesario formular para suponer indefinidamente extensible la física de Galileo [...] La crítica de Kant, considerada desde este punto de vista, limita sobretodo el dogmatismo de sus predecesores, aceptando su concepción de la ciencia y reduciendo al mínimo lo que implicaba de metafísica. (EC, 796, 356-357.)

Para Bergson, Kant prosigue en la línea de una tradición científica en la que la razón aparece como criterio de verdad. Sin embargo, realiza una corrección a las propias pretensiones epistemológico-metafísicas de la ciencia misma, que la liberan de toda crítica respecto a lo que resultaría su acusado dogmatismo: la ciencia ciertamente conoce a la naturaleza, pero sólo en la medida en que ésta se funda en el sujeto trascendental y no en tanto que realidad en sí. Kant ciñe a la naturaleza a la forma del sujeto, de modo que el conocimiento científico adquiere absoluta legitimidad, sin la necesidad de apoyarse en ninguna concepción dogmático-metafísica.

Espacio y tiempo espacializado dejan de ser en la filosofía kantiana formas capitales de lo real, y se desplazan a un sujeto que aparece como horizonte constitutivo de la naturaleza y como principio de todo conocimiento objetivo de ésta. Kant reduce a la naturaleza misma a las estructuras que dicta el propio sujeto trascendental.

Y por ello, prescindiendo de todo dogmatismo metafísico, hace del puro plano lógico el horizonte para garantizar la objetividad del conocimiento científico. Kant, según Bergson, reconoce el carácter meramente representativo de la razón, rompiendo con el prejuicio metafísico de la identidad entre los planos lógico y metafísico.

Ahora bien, Bergson señala que Kant, al entronizar al sujeto justo como horizonte constitutivo de lo objetos y su verdad, desemboca en una nueva forma de dogmatismo que se funda en un solipsismo racional que declara como cognoscible sólo a la propia representación.

La filosofía kantiana, no obstante que señala los legítimos alcances de la razón, hace objeto de conocimiento exclusivamente aquello que el sujeto trascendental puede conocer. Desde la perspectiva de Kant, la representación resulta el único objeto genuinamente cognoscible, pues sólo ésta cumple la exigencias epistemológicas de los propios conceptos y las formas puras de la sensibilidad en los que se constituyen tanto la naturaleza, como el conocimiento objetivo de ésta.

En este sentido, apunta Bergson, aún cuando Platón y Kant aparentemente se oponen de manera radical en cuanto a la determinación del estatuto ontológico y la forma de los principios en los cuales se afina lo que en sus respectivas doctrinas resultan el 'mundo de las Ideas o 'la naturaleza', en realidad no hacen más que afirmar los mismos supuestos metodológicos relativos a la razón como función cinematográfica. Platón y Kant asumen por igual al concepto como objeto fundamental de conocimiento, aún cuando el primero le da a este concepto una densidad ontológica y un carácter cualitativo-esquemático que el segundo limita y modifica al reducirlo a la forma misma del sujeto trascendental.

Para Bergson la oposición entre el realismo platónico y el criticismo kantiano es tan sólo aparente, pues Kant no hace más que platonizar al retener todo conocimiento objetivo en el techo de una razón que no puede más que reducir todo dato empírico a las formas o moldes a priori que presenta el cuadro de la representación.

Según Bergson el sujeto trascendental ocupa el lugar de las Ideas platónicas y por ello la crítica kantiana aparece como una refundación del platonismo en la Edad Moderna.

"Si se lee con detenimiento la Crítica de la razón pura, se verá que esta especie de matemática universal viene a ser para Kant la ciencia, y este Platonismo apenas modificado la metafísica. A decir verdad, el sueño de una matemática universal no es ya él mismo más que una supervivencia de platonismo [...] En resumen, toda la Crítica de la razón pura aboca a establecer que el platonismo, ilegítimo si las ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es como hubiera querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura descansa también sobre el postulado de que nuestro es incapaz de otra cosa que de platonizar, es decir, de vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes". (PM, Introducción a la metafísica', 1428, 222-223.)

Según Bergson el realismo platónico y el criticismo kantiano guardan una coincidencia programática fundamental, puesto que la categoría del espacio resulta el soporte tanto de las Ideas intemporales como del sujeto trascendental por los que estos autores articulan la forma de lo cognoscible y su cognoscibilidad. Platón y Kant hacen por igual de la representación el horizonte constitutivo de los objetos, aunque Platón atribuye a esa representación la forma de lo real.

Tanto Platón como Kant hacen del conocimiento la reducción de lo dado en la experiencia a la forma del espacio, aunque Kant limite ese conocimiento a un mundo fenoménico que no guarda nada de la cosa en sí.

Kant a los ojos de Bergson platoniza puesto que su filosofía crítica no hace más que proseguir la concepción del conocimiento objetivo como una relación entre sujeto y objeto en la que el espacio homogéneo aparece como fundamento y común denominador.

Para Bergson entre la filosofía de las Ideas platónica y la filosofía crítica kantiana no hay una diferencia de naturaleza, sino de grado, pues ambas fincan en el esquematismo de la representación sus concepciones metafísicas y epistemológicas.

El pretendido realismo de la filosofía de las ideas y el criticismo de la doctrina kantiana, encuentran según Bergson su raíz común en el ejercicio de una función racional que hace de sus propias representaciones, el único dominio de conocimiento.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cfr, Henri Gouhier, *El Cristo de los Evangelios*, p.107: “Al escoger la palabra ‘intuición’ para la conciencia de la duración, Bergson trata de afirmar que la crítica kantiana de la conciencia no sobrevive a la ontología platónica [...] ¿Pero si las Ideas pierden su mayúscula? ¿Si el ser es duración de manera que las Formas inmóviles e intemporales no son más que los modelos abstractos de un pensamiento en serie? *La crítica de la razón pura* fue escrita en una esquina de la caverna de Platón: la relatividad del conocimiento ahí es definida en relación a las esencias inaccesibles. El bergsonismo incluye una crítica de la *Crítica* que define esta relatividad del conocimiento en relación a las necesidades de la acción y que da cuenta de la razón pura por su uso práctico. Dejemos de ser platónicos y no tendremos la tentación de ser kantianos.” Cfr., Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversario de Kant*, p. 89: “Pero para Kant, este sujeto, el espíritu humano en general, este Dios formal sobre la tierra, considera las categorías como dadas *a priori*.”

Con fundamento en los ejemplos paradigmáticos de Platón y Aristóteles por un lado, y Kant, Spinoza y Leibniz por otro, Bergson señala que tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna se ven limitadas a un dogmatismo racional que desprecia la forma de una realidad que dura, colocando en su lugar el espectáculo lógico de los esquemas que cobran forma y nitidez en la pantalla de la representación. Según nuestro autor tanto la filosofía antigua como la filosofía moderna (en sus vertientes crítica y dogmática) sustituyen el dato inmediato de la conciencia de una duración que se constituye como proceso creativo, por una serie de símbolos que se tejen sobre el velo de la categoría del espacio homogéneo.

La filosofía moderna y la filosofía antigua, ya sea a partir de las Ideas que declaran a la movilidad como un paso del ser al no-ser, o ya sea a partir de una serie de leyes que la reducen a una serie de relaciones cuantificables, aparecen por igual como expresiones de una razón que como función cinematográfica se contenta tan sólo en la aprehensión de sus propios conceptos y no puede penetrar directamente en la forma de la duración que se resuelve como unidad dinámica. El principio de no-contradicción, el eidos platónico o la sustancia aristotélica, así como la res extensa cartesiana, el atributo spinoziano o la armonía preestablecida leibniziana, son nociones que como el sujeto trascendental kantiano, reflejan el emplazamiento epistemológico que se deriva de la determinación de la razón como función cinematográfica que ciñe a lo real y su conocimiento objetivo, a los marcos de la representación.

Se conoce el célebre pasaje de *La introducción a la metafísica* donde ‘el sistema único de las relaciones’ que constituye la razón pura, es aproximada al ‘sistema único y todo hecho de las cosas’, es decir de las Ideas [platónicas]. La verdad bajada del cielo a la tierra, es siempre, cuando menos, la inmutabilidad que impide discernir los grados de lo real por la dilatación progresiva de nuestro espíritu.”

La filosofía antigua y la filosofía moderna no pueden asir la forma de lo real, la forma de una duración que toda vez que se revela como dato inmediato de la conciencia, se constituye en su propio despliegue imprevisible e irreplicable, puesto que únicamente atienden a la razón como horizonte legítimo de conocimiento y fuente de verdad.

Bergson lanza una crítica a toda concepción metafísico-epistemológica racionalista, con el fin de sacar a la luz la forma de una razón cinematográfica que al satisfacer su función cognoscitiva en la aprehensión de sus propias representaciones, oculta una duración que al aparece como dato inmediato de la conciencia ocupa la forma misma tanto de la conciencia, como de la realidad en sí.¹⁰⁵

Referencias

Bergson Henri, Oeuvres, PUF, 5a ed., 1991.
 Essai sur les donnés immédiates de la conscience,
 Matière et mémoire,
 Le rire,
 L'évolution créatrice,

¹⁰⁵ Cfr, Henri Gouhier, 'Introducción' a *Henri Bergson Obras*, p. XIV: "Los griegos nos han enseñado a reconocer el ser auténtico al interior de una oposición que define, si así se puede decir, su consistencia: el ser se opone al devenir como lo más real a lo menos real, o de igual modo, como lo real a la apariencia, la apariencia distinguida de lo real como una suerte de no-ser. Por ello, eso que es fijo, inmutable, intemporal, goza de un privilegio ontológico: cuando la filosofía quiere llevar al ser a su *maximum* de densidad, ella lo inmoviliza en una eternidad donde la existencia es sinónimo de identidad. Se encontrará en el último capítulo de *La evolución creadora* una historia bergsoniana de la filosofía que es una filosofía bergsoniana de la historia. De las Ideas eternas de Platón y del Primer Motor inmóvil de Aristóteles, a la extensión cartesiana y al Dios spinocista; de las Formas que dibuja la arquitectura del mundo antiguo, al mecanicismo de la física moderna y al sujeto trascendental de la crítica kantiana, la misma oposición entre el ser y el devenir inspira a los filósofos más diversos."

L'énergie spirituelle,
 Les deux sources de la morale et de la religion,
 La pensée et le mouvant.

Adolphe, Lydie, La dialectique des images chez Bergson, PUF, Paris, 1951

Barthélemy-Madaule, Madeleine, Bergson adversaire de Kant, PUF, París, 1966.

Barthélemy-Madaule, Madeleine, Bergson, PUF, París, 1968

Cariou, Marie, Bergson et le fait mystique, Aubier-Montaigne cop., Paris, 1976.

Catañares, Wenceslao, "El cine: teoría del movimiento y del tiempo", Revista de Occidente, 1987, 76, 9.

Deleuze, Gilles, El Bergsonismo, Cátedra, Madrid, 1987.

García Morente, Manuel, La Filosofía de Henri Bergson, Residencia de Estudiantes, Madrid, 1917.

Gilson, Bernard, L'Individualité dans la philosophie de Bergson, J. Vrin, Paris, 1985.

Gouhier, Henri, Bergson et le Christ des Evangiles, Vrin, Paris, 1999.

Jankélévitch, Vladimir, Henri Bergson, PUF, Paris, 1959.

Lechat, J., "H. Bergson ou la réalite du devenir", L'enseignement philosophique, 1994, 45, 1.

Levesque, Georges, Bergson vida y muerte del hombre y de Dios, Herder, Barcelona, 1975.

Philonenko, Alexis, Bergson ou De la philosophie comme science rigoureuse, Éditions du Cerf, París, 1994.

Platón, Timeo, 37d y 38 a, b, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982.

Sánchez Venegas, J, La insuficiencia de la inteligencia en H. Bergson', Pensamiento, 1986, 42.