

La libertad en Bergson y en Jankélévitch

Deviene lo que eres, seas quien seas
Jankélévitch

Abstract: *This investigation is a study of the notion of liberty in Henri Bergson's philosophy. The theme is addressed from the perspective of the french thinker Vladimir Jankélévitch, who is, for the moment, the most profound scholar of Bergsonism. Jankélévitch, in his book entitled Henri Bergson, studies the thought of this philosopher, using the same method of analysis as Bergson for the treatment of his themes. In this way, Jankélévitch legitimates the author from himself, and a reading, not only of his texts, but from his texts, of his intelectual itinerary.*

Resumen: *Este artículo es un estudio de la noción de libertad en la filosofía de Henri Bergson. Enfoca este tema desde la perspectiva que asume el pensador francés Vladimir Jankélévitch, quien es, hasta la fecha, el más profundo estudioso del bergsonismo. Jankélévitch, en su libro titulado Henri Bergson, lleva a cabo un estudio del pensamiento de este filósofo, utilizando el mismo método de análisis que usa Bergson para el tratamiento de sus temas. Legítima así Jankélévitch un abordaje de este autor desde él mismo, y una lectura, no de sus textos, sino desde sus textos, de su itinerario intelectual.*

A. Dificultades epistemológicas

Jankélévitch inicia su lectura del pensamiento de Bergson sobre la libertad señalando

las dificultades epistemológicas que un tema como este plantea a la reflexión. El problema de la libertad suscita múltiples aporías insolubles. Algo de lo que explica estas dificultades es que, no solamente en este caso sino también en otros, “*la explicación no es nunca contemporánea de la cosa por explicar.*”¹ El acto mismo de explicar supone el tiempo abolido, la crónica desarrollada. Así, nos cuesta saber qué es la libertad durante la acción libre y debemos ver el problema deformado por “*la óptica de la retrospectiva.*”² Jankélévitch, en su estudio clásico del pensamiento de Bergson, titulado *Henri Bergson*³, no separa el análisis de la libertad del de la teoría del conocimiento. Su punto de partida es la afirmación de que, para tratar el problema de la libertad, así como cualquier otra cuestión, “... la instancia suprema y única jurisdicción del filósofo es la experiencia interior.”⁴

Así, la filosofía es considerada desde el punto de vista del actor, y no desde el punto de vista del espectador. No es sino desde esta posición que el filósofo se compromete directamente, cuando su interioridad entera entra en simpatía con aquello que va a conocer. Esto permite la *intuición*, entendida ante todo como conocimiento directo, no deductivo, que se da súbitamente sin que sea posible retenerlo plenamente, en toda su riqueza expresiva, después de haber surgido.⁵ Esta intuición es el espíritu “*devuelto a sí mismo definitivamente.*”⁶

*El espíritu liberado de toda jurisdicción heterónoma, es al mismo tiempo el espectador y el espectáculo; despreocupado de las contradicciones que obedecen a la inteligencia desdoblada, se expande en Conciencia. ¿La intuición no es un compromiso primario de toda el alma?*⁷

No podemos, pues, tener de la libertad más que un conocimiento intuitivo, a partir del cual nos es imposible elaborar un conocimiento deductivo. La intuición es la única forma de conocimiento capaz de alcanzar la libertad, ya que “no hay diferencia esencial entre el movimiento de la intuición y el de la vida”.⁸ Para captar la libertad, así como para captar el movimiento, hay que estar presente, hay que asumir el punto de vista del actor⁹, es necesaria una percepción pura e inmediata, una presencia efectiva. Como todo verdadero conocimiento, el de la libertad debe pasar por esta percepción pura. Solo hay intuición de las cosas percibidas o perceptibles, por lo que tenemos que renunciar a todo “ente de razón”. Frente a esta idea de la libertad, como frente a toda idea, la primera cosa que hay que preguntarse es si corresponde verdaderamente a algo pensable. Este es uno de los problemas que

... alimentan una muchedumbre de vanas querellas y de teorías opuestas cuyos partidarios defienden gravemente, ¡creyendo pensar en alguna cosa mientras que en realidad no piensan en nada!¹⁰

Examinemos algunas de esas concepciones de la libertad que olvidan lo esencial, es decir, la percepción inmediata del acto libre.

B. Lo que la libertad no es

1. La libertad no es volición. No podría ser reducida a ese:

...libre albedrío inmovilizado en el cruce entre el bien y el mal y antes de la bifurcación misma.¹¹

Existe una tendencia substancialista que quiere a cualquier precio que la deliberación preceda y prepare la resolución,

Pero una experiencia verdaderamente contemporánea de la acción demuestra, por el contrario, que uno delibera *después* de haber resuelto más que antes de resolver.¹²

Nos es difícil admitir la prioridad de un “querer arbitrario, gratuito y absoluto”¹³, pero la verdadera decisión no se construye con “motivos”, y mucho menos con “razones”. Lo que empuja a un acto contiene al yo integral. Pero, como “la prioridad irracional de un querer es desconcertante”¹⁴, tratamos de explicar el acto por los móviles y las razones. Pero la voluntad decide sin responder a los porqués y toda explicación se sitúa en el futuro anterior.¹⁵

2. La libertad no es tampoco la posibilidad de escoger. No reside en la alternativa. Si ese fuera el caso, la libertad sería una “soberana impotente”, “paralizada por el temor de renunciar a todos los posibles, salvo a uno.”¹⁶ Es decir, en este supuesto caso, la libertad se reduciría únicamente al hecho o acto de escoger, en el que renunciamos a todo lo que no escogimos y optamos exclusivamente por lo que sí escogimos. Ciertamente, la libertad incluye la posibilidad de bien querer o mal querer y, en consecuencia, el acto de escoger. Pero si la consideramos como una alternativa o una disyunción entre posibilidades contradictorias (y, por tanto, correlativas), es, finalmente, “indiferente, impotente e indeterminada”, en la medida en que no es libre sino solo cuando escoge, y antes de la escogencia misma. “Antes de la decisión, es, pues, la libertad la que es para sí misma su propio obstáculo”, mientras que después de la decisión se vuelve incognoscible, “en la escogencia ya escogida, en la decisión ya tomada, y en el acto consumado”.¹⁷ Por otro lado, en ese acto consumado, las explicaciones se acumulan. Toda decisión puede ser explicada *a posteriori*: las presiones económicas, sociales, los determinismos patológicos, los factores de carácter o de personalidad pueden ofrecer una justificación o un explicación.

...no hay, pues, acto libre que uno no pueda presumir, retrospectivamente, de haber podido prever.¹⁸

Pero la libertad no es “una cierta propiedad asignable del acto”.¹⁹ Al contrario, “todo lo positivo de nuestros actos voluntarios demuestra el determinismo”²⁰, y eso es así ya que la intención de decidir es “deseo de acción” en el que el acto futuro está ya totalmente preformado:

Por lo que la reconstrucción del acto a partir de sus elementos engendra tantas insondables aporías; los elementos no son jamás *constitutivos* de la acción, sino *expresivos*, la experiencia no nos revela la experiencia de una historia, ni los fragmentos de un sistema.²¹

A diferencia del determinismo que explica los móviles de un acto, la predicción de un acto voluntario es “como un presentimiento”, “como una adivinación”.²² Pero incluso si adivino cómo voy a actuar, solo lo sabré verdaderamente si actúo. Así, “el sentimiento de la libertad no es otra cosa que *ese saber, más esa ignorancia*”.²³ El futuro de mis actos no es previsible, y todavía menos programable. Solo puede ser constatado. La certeza viene tarde, “cuando el secreto del porvenir ha devenido la realidad del presente”.²⁴

C. Determinismo e indeterminismo

La libertad es una de las formas del “casi-nada”²⁵, la más incognoscible, la más propicia al malentendido.²⁶ La libertad es anfibológica, es “ambigua evidencia” que no podemos conocer sino a través de una “semi-gnosis”. Está por todo y en ninguna parte, contestable y evidente, lejana y próxima, inaprehensible y difusa, “... tal es el fugitivo misterio de la libertad entre los determinismos que nos restringen”.²⁷

1. El contra

Una de las razones que provocan “el equívoco infinito” que envuelve a la libertad, y no poco importante, es la “anfibiología de nuestra existencia psicosomática”. Hay una perpetua controversia interior, un “debate”, un “movimiento vibratorio que hace oscilar la conciencia entre los extremos” ya que los virtuales opuestos coexisten en el hombre e incluso se implican mutuamente.²⁸ Por un lado,

En todo momento me descubro siervo y determinado, así como en cada punto el movimiento se resuelve en estaciones y el buen movimiento en pequeños cálculos de interés.²⁹

Pero la libertad no es el detalle de motivos o de móviles, sino un efecto de conjunto. Si fuera la polvareda de móviles, Zenón de Elea tendría razón. Pero la libertad es una globalidad de acción que no deviene efectiva sino cuando la asumimos como actores y no como espectadores. Haciendo un paralelismo entre la libertad y el movimiento, y criticando las aporías de Zenón, Jankélévitch se expresa así:

Para el actor que está comprometido personalmente en el drama de la libertad, es de vital interés que los movimientos alcancen la meta, que los actos desenlacen en conclusiones efectivas. Pero para el actor no hay, precisamente, ninguna duda: los movimientos lo logran, y las acciones llegan a su objetivo.³⁰

La libertad es impenetrable a los ojos del espectador, pero a la vez se vuelve aquello que nunca ha dejado de existir para la conciencia: la cosa más clara y evidente. Si detallamos la libertad en pequeños fragmentos o momentos, solo encontramos argumentos en su contra y a favor del determinismo. Pero, como lo hemos dicho, la libertad es un acto único y de conjunto. Libre “en grueso, desde arriba y desde lejos, el acto gratuito se advierte como determinado cuando miramos más de cerca”.³¹

Como podemos observar, en esta lectura el énfasis se da al devenir, a la duración (*durée*), en concordancia con los postulados básicos de la filosofía de Bergson, para quien la realidad es, finalmente, duración. Al poner el énfasis en la duración topamos con un problema: para Jankélévitch puede ser interpretada como lo que él llama intervalo, que es ese periodo o lapso no creativo, que vive y parasita de la riqueza de lo que ocurre y se da en el instante creador. Para él, toda la riqueza, toda la novedad se da en el instante, y la libertad, por consiguiente, radica en el instante. A pesar de esta diferencia sustancial entre ambos pensadores, lo que aquí cabe destacar es que en ambos habita la concepción del tiempo como un continuo heterogéneo. La diferencia radica sobre todo en que Bergson coloca la novedad, es decir, la heterogeneidad del tiempo en la duración, mientras que Jankélévitch la coloca en el instante, el cual no es puntual, no constituye al tiempo como si este fuera una sucesión infinita

de puntos monádicos; el instante no crea discontinuidad, sino que es ante todo evento, advenimiento de lo nuevo.

De ahí que la intención es indivisa y, por consiguiente, es responsable, ya sea que se manifieste en la duración, como piensa Bergson, ya sea que surja en el instante, como lo ve Jankélévitch. En cambio, el minuto, es decir, la polvareda de lo cotidiano, es generalmente determinista. El indeterminismo está regido por normas generales, que dan paso a la libertad y, por consiguiente, a la responsabilidad. El determinismo, por el contrario, busca los antecedentes y las circunstancias atenuantes de la acción, actúa de manera casuística. Lejos de todos estos justificativos, la intención, que es libertad y “quodidad”, es siempre agravante:

Así, todo lo que es pensable y asignable dentro de la libertad, es determinado (...), salvo ese fiat impalpable, salvo ese no-sé-qué atmosférico, en cuyo nombre la loca voluntad niega los determinismos; ese no-sé-qué atmosférico es lo contrario de una cosa, y sobre él no hay nada que decir de manera precisa.³²

2. El Pro

Existen, pues, ciertas razones evidentes que atenúan la responsabilidad y explican una acción. Pero existe otra evidencia, una “evidencia no evidente”. Si adoptamos unilateralmente uno u otro de estos puntos de vista –determinismo o indeterminismo–, descuidamos, en los dos casos, una evidencia, y el esporadismo de esas dos ópticas contradictorias “hace todo el equívoco de nuestra libertad”.³³

La evidencia de la libertad es captada por quien actúa, que constata que, haga lo que haga, siempre *podría* hacer otra cosa. Es, pues, siempre el actor quien siente la evidencia de la libertad, y nunca es el espectador.

El determinismo se nutre del análisis del detalle de la acción y se verifica retrospectivamente, a posteriori. No es sino después de efectuada que una acción deviene determinada. El determinismo se funda sobre el pasado, solo puede explicar la acción consumada, actúa solamente a título de retrospectión. La libertad, en cambio, no se

nutre del detalle sino que se exhala del conjunto y no se funda en el pasado sino en el futuro, y “deviene, en relación con el porvenir, disponibilidad concreta e imprevisibilidad pura”.³⁴

3. El pro y el contra

Nos encontramos, pues, así, frente a la ambigüedad según la cual la libertad es al mismo tiempo posible e imposible. Tenemos frente a nosotros una libertad que es siempre a futuro y una servidumbre que está siempre en el pasado. En todo esto, casi no se trata del presente. Inexistente en la óptica de lo ya consumado, pero inconsistente como un espejismo en la óptica de lo por hacer,

...la libertad no sería evidente sino solo en el haciéndose, es decir, en el ‘mientras’ de la acción que está actuando. Pero, ¡lástima!, es ‘mientras’ la decisión y en el presente que ella es quizás lo más inaprehensible.³⁵

Inexistente en el pasado, inconsistente en el futuro, inaprehensible en el presente, la libertad se vuelve muy incierta y volvemos entonces a preguntarnos si existe realmente. Antes, todavía no es, y después, ya no es. Dicho de otro modo, no existe en el intervalo. Y en cuanto al ‘durante’, es fugitiva e inaprehensible.

A pesar de toda esta incertidumbre, nos queda un hecho incuestionable: la persona.

Aunque preveamos con gran exactitud la reacción de una persona en una situación dada, un miligramo de absurdo sorprendente y de aventura inherente a toda decisión humana justifica una cláusula restrictiva (...) Este ‘además’ irreductible, que no preexiste jamás en los antecedentes del fiat, está contenido en las fuentes innumerables donde la voluntad extrae su inspiración. La libertad (...) es ante todo (...) una novedad imprevisible en la plenitud de factores innumerables que forman el contexto del fiat.³⁶

D. Libertad y devenir

Bajo la influencia de Bergson, y a partir de su interpretación, Jankélévitch lleva a cabo dos reflexiones poco frecuentes en su pensamiento:

1. Encuentra en el devenir argumentos que sustentan la libertad.
2. Mira a la libertad permaneciendo y desarrollándose en el devenir.

Por ser Jankélévitch un filósofo del instante, podemos suponer que para él el verdadero acto libre se sitúa en el instante. Pero a la luz de Bergson, Jankélévitch la ve existir en el devenir e incluso, a veces, en la duración (*durée*). Sin embargo, a lo largo de todo su pensamiento podemos constatar la prioridad que Jankélévitch concede siempre al instante. Lo que permite en este punto una confluencia de ambos pensamientos, es que tanto para uno como para el otro, el descubrimiento de un ámbito propio de la libertad, por estrecho que pueda parecer, solo será posible si nos basamos en lo que es presente y perceptible para lo conciencia. Desde este punto de vista, ambos filósofos pueden señalar una serie de características del ser humano, vinculadas todas con la fugacidad y con el carácter radicalmente temporal de su ser. Jankélévitch esquematiza esto señalando que el ser humano es:³⁷

1. Un “no-sé-que” casi inexistente y equívoco, es decir, que no es un ser terminado, completo, una esencia fija y estable, sino algo que se abre a múltiples posibilidades.
2. No está, solamente, en el devenir, sino que es un devenir encarnado, una temporalidad ambivalente, es decir, que todas sus características, y en primer lugar la libertad, dependen de su manera de ser temporal y están condicionadas por ésta.
3. “Ni es ni no es, y, por consiguiente, deviene”, esto es, que está abierto al futuro, y que es ese el contexto de su libertad.
4. “El no es lo que es” y “es lo que no es” y, en consecuencia, la constitución de su ser se sitúa en el futuro y depende de la acción.
5. “La vida se burla de las contradicciones que son el despecho de la inteligencia”, que el devenir humano elude el principio de tercero

excluido, y que las contradicciones no son, pues, determinismos de la vida, sino ingredientes de la libertad: la vida no tiene que escoger definitivamente, “justamente porque dura”; la misma conciencia puede ser una hoy y muchas mañana, ya que “el tiempo no tolera los predicados definitivos”. Los contradictorios, incapaces de coexistir, pueden, al menos, sucederse. “El uno primero y el otro después, esta es la astucia de la futuriación, que impide la contemporaneidad del Aún-no, del Ahora y del Ya-no.” Es esta astucia del tiempo lo que permite la libertad. Sin ella, caeríamos en la rigidez de la alternativa unilateral y definitiva.

El tiempo no es, pues, simplemente la ausencia de la contradicción, es sobre todo la contradicción vencida y perpetuamente resuelta; aún mejor, es esta resolución misma, considerada bajo su aspecto transitivo. De ahí el espesor, la plenitud concreta y la animación del devenir...³⁸

Nuestro tiempo vivido es una continuidad que supone una heterogeneidad no partitiva de estados que organiza en torno suyo. Dicho de otra manera, nuestra vida, nuestros sentimientos y nuestras emociones no pueden ser clasificadas en compartimentos separados, sino que constituyen unidades orgánicas, cuyos entretejidos forman la trama de nuestra existencia. Así, la libertad no puede localizarse en un aspecto o una facultad de nuestro “ser” (razón, inteligencia, voluntad), sino que se arraiga en la unidad misma de la vida.

6. Hay un elemento irreductible de sucesión. La duración es la “cosa” más real del mundo. Hay una temporalidad con la que no podemos hacer lo que queramos. El intervalo es incompresible: el sabio más sabio debe esperar que el pedazo de azúcar se disuelva en su café.³⁹ El pasado es pasado, el presente es presente y hay que esperar que el futuro llegue. Esta consistencia de la duración se basta a sí misma sin perseguir una finalidad u objetivo fijado de antemano, no sigue ningún programa preestablecido. En cambio, el tiempo dialéctico es negativo porque,

al suponer su objetivo como dado desde la eternidad, debe llevar a cabo grandes circuitos antes de encontrarlo, y esto cuestiona su consistencia. Solo la verdadera duración es reveladora de absoluto, solo ella nos libra una realidad consistente.

7. Por un lado, “el tiempo no es un cierto modo de ser del ser”⁴⁰, sino que es el ser todo entero. Por otro lado, el ser humano no solo es temporal, sino que “... el hombre mismo es el tiempo mismo, y nada más que tiempo”.⁴¹

Si unimos estas dos ideas, entonces tenemos lo siguiente:

ser = tiempo (tiempo = ser)
 tiempo = ser humano (y ser humano = tiempo)
 Por consiguiente:
 ser humano = ser y ser = ser humano.

De lo que se deduce que no hay Absoluto, no hay un destino preestablecido y el tiempo humano es el camino abierto de la libertad. La libertad deriva del hecho de que la realidad es devenir. La libertad no designa un carácter parcial de este ser, no es una excepción negativa en la trama del determinismo, sino que, al contrario, es una positividad creativa:

¡El tiempo es consustancial a todo el espesor del ser, o mejor aún, es la sola esencia de un ser cuya total esencia es cambiar! Es, pues, el ser todo entero y hasta sus raíces y su ipseidad el que es arrastrado en el movimiento del devenir. En otras palabras, el ser no tiene otra manera de ser que el devenir, es decir, precisamente, ser no siendo, ser un Ya-no o un No-todavía. La libertad es, como el tiempo, la substancia misma del ser humano (...) El hombre es todo libertad, del mismo modo que es todo deviniente; es una libertad en dos pies, que viene, que habla y que respira.⁴²

8. Ni para Bergson ni para Jankélévitch existe creación radical más allá del primer momento que dio origen al mundo. Por esta razón, para ambos la libertad no nace abruptamente ex nihilo, o sea, sin antecedente. Por consiguiente, la libertad no es

...una cierta opción vertiginosa vacía de toda preferencia y de toda preexistencia, ni incluso un poder de infringir o de suspender arbitrariamente el curso de las representaciones (...), sino ante todo un concentrado extremo de duración.⁴³

¡Un concentrado extremo de duración! No en el sentido de que una gran duración o periodo de tiempo pueda concentrarse en un instante, puesto que, como ya lo hemos indicado, el tiempo es incompresible, sino como un momento, como un instante de tal intensidad y riqueza, que permea con su fuerza toda la duración subsiguiente. La libertad no es, pues, en el ser humano, una cosa esporádica que aparecería bruscamente, sin antecedentes ni consecuentes. Está en armonía con la vida total del hombre, se desprende del pasado total y permea todo el futuro. El acto libre pone a prueba a la persona toda entera, es la obra del alma toda entera. El hombre:

...está hundido en la libertad de pies a cabeza, sumergido en el devenir (...), la libertad es su medio vital (...); la conciencia es libre, de una libertad continua y aparte de los conflictos y deberes o de grandes opciones morales; ya que es la duración misma la que es esta opción continua. El problema, ¿no es el de ser sí mismo enteramente y a fondo, mucho más que el de resaltar o escoger un partido? ¡Deviene lo que tú eres, seas quien seas! El hombre es naturalmente libre, aunque no lo quiera.⁴⁴

9. La libertad no es una particularidad o una característica suplementaria del hombre. El ser humano es libre esencialmente y totalmente.⁴⁵ No es libre por accidente. Es substancialmente libre, así como es substancialmente temporal:

...propiamente dicho, el hombre no es libre ni esencialmente ni accidentalmente: ¡es la libertad misma, la libertad en persona, es todo libertad y nada más que libertad! Y de la misma manera: la temporalidad no es un simple predicado de la existencia humana, ya que sería suponer que el ser del hombre, al menos de derecho, puede ser intemporal y seguir siendo humano.⁴⁶

10. La libertad depende no solamente de la temporalidad en general, sino igualmente de la irreversibilidad fundamental del tiempo:

El tiempo es irreversible de la misma manera que el hombre es libre: esencialmente y totalmente.⁴⁷

Si el tiempo fuera reversible, la libertad no existiría. Si el tiempo fuera cíclico, estaríamos condenados a repetir las mismas cosas. Reparar lo hecho o hacer algo nuevo solo es concebible en un tiempo nuevo, diferente, en un verdadero futuro y no en un pasado retornado. Esto nos muestra que no hay diferencia entre el desarrollo del tiempo y el contenido que le damos. No existe, no hay un tiempo 'puro' que pudiéramos tejer y destejer a nuestro antojo. El eterno retorno excluye toda libertad en beneficio del destino inexorable. En la irreversibilidad del tiempo reside una paradoja aparente y liberadora:

Ese tiempo, que no podemos ni retrasar ni detener ni, a fortiori, volver al revés, es la forma más inexorable de nuestro destino, y, por consiguiente, de nuestra finitud.⁴⁸

El sentido único del tiempo es hacia el futuro; el hombre está condenado perpetuamente a ir hacia adelante, incluso si es retrógrado. El futuro es nuestro destino pero, justamente por esta razón, es la mismo tiempo la vía de nuestra libertad: solo podemos dirigirnos hacia lo que queda por hacer.

E. Libertad y futuro. El "fecisse". El aprendizaje de brujo

La libertad no es una 'cosa' que existe, que "es". La libertad es futuro, evento, devenir que se hace. La libertad no "es" nada. Solo es en cuanto que será. No existe sino que deviene. La vocación esencial de la conciencia es toda futuridad, es "devenir para advenir". Jankélévitch la llama "evidencia pneumática", siempre en instancia de "advenimiento".⁴⁹

La libertad es un poder solamente en el sentido de la futurición, es decir, en su capacidad de estar orientada y proyectada hacia el futuro. El pasado en el campo de lo que está hecho, determinado. El futuro es la dirección de lo posible. En este sentido, el verdadero impotente es el retrógrado o el nostálgico que trata de actuar hacia el pasado y renuncia a ir hacia adelante, a tornarse hacia la dirección eficaz; de tal modo, "deja en

barbecho su poder desocupado". Pero, aunque tienda hacia atrás, inevitablemente es halado hacia adelante por el sentido inexorable de la futurición, ya que el 're-venir', el volver es aún un devenir, ya que los dos tienen la misma dirección hacia el futuro: solo se puede intentar volver utilizando para ello un tiempo nuevo que se dirige siempre hacia el futuro. El sentido único de la futurición impone un sentido obligatorio a la libertad: "La libertad se predestina a sí misma, es decir, al acto libre es literalmente 'fatídico', en otras palabras, hace destino."⁵⁰ Pero, recíprocamente, también: "...el sentido obligatorio del tiempo puede ser libremente asumido."⁵¹ El hombre no es, pues, libre de decidir el sentido, la dirección de sus actos, de su libertad, que va siempre hacia el futuro; pero es libre de asumir ese sentido o de rechazarlo, tornándose hacia el pasado.

El hombre no es infinitamente libre de su libertad. Es libre de su libertad en el sentido de que puede siempre hacer otra manera, y esto al infinito, e incluso reparar o deshacer lo ya hecho; pero no puede hacer que lo que ha sido hecho no haya sido hecho, no puede deshacer el hecho de haber hecho. Por supuesto, podemos destruir lo hecho, pero no podemos destruir el hecho mismo de haber hecho (fecisse); no tenemos el poder de hacer que la cosa hecha no haya sido nunca hecha, no podemos "desquerer el hecho mismo de haber querido". Lo advenido no puede devenir no advenido:

La libertad verdaderamente contradictoria que supone la inversión de lo irreversible sería la libertad radical, hiperbólica, de un Dios libre de su misma libertad...

Frente al tiempo, el hombre es doblemente impotente: por un lado, no puede anular su irreversibilidad y, por otro lado, no puede acelerar la futurición, ya que el tiempo es incompresible. Irreversible e incompresible, el ritmo del tiempo es inexorable. Pero existe, para Jankélévitch lo que llama "la manera", que abre diferentes vías y diferentes posibilidades, que permiten asumir libremente o no el sentido obligatorio del tiempo. El hombre puede transformar el sino en oportunidad, y la mejor manera de devenir libre es el valor, el coraje:

Ir en el sentido de lo irreversible, suscribirse a la futu- rición, poner el devenir en sus rieles: tal es en primer lugar la vocación de la valentía. Todo nos lo dice: los ojos, las manos prensiles, el andar. La vocación del hombre es la de hacer frente, es decir, de afrontar, de pie, al adversario y al peligro; de mirar adelante y de ir hacia adelante.⁵²

F. Instante y libertad

La libertad no es ni alternativa ni alternancia. No reside en la posibilidad de escoger entre A o B. El acto libre no es tampoco una oscilación alternativa, previsible como el va y viene de un péndulo. La libertad no obedece a ninguna ley. El hombre, libre, puede actuar siempre de otra manera. Esta libertad se nutre de la profundidad y la continuidad del tiempo. La existencia real y universal del tiempo es el contexto de la libertad. La deliberación se alarga en la dimensión del tiempo, y en el instante, que es el umbral crítico de la decisión, se libera el poder del acto libre. Dicho de otro modo, la libertad ocupa tanto la duración como el instante, pero surge en el instante y se nutre de él, ya que el instante es la única fuente de creación y de riqueza del tiempo. Surge en el instante, pero es, en todo momento, el poder de ir más allá, “subsiste siempre en el horizonte de una regresión infinita”. Es una “aparición desapareciente” en el misterio del instante:

...que la libertad es libre en el momento en que sacude y rompe sus cadenas: la libertad es libre en el instante de la liberación.⁵³

Es, pues, en el instante, en la elección naciente que habría que sentir germinar la libertad. Pero esta coexistencia con el instante es prácticamente imposible. La única libertad irrefutable sería vivida en el presente, en el acto. Por lo que no se puede reconocer ni antes ni después del instante, debe ser aprehendida “durante”. Deviene evidente en el instante del fiat:

...la libertad exige, para ser reconocida, una muy fina y puntual contemporaneidad: a ese precio, veremos la libertad evadirse de la nebulosa como una centella de fuego.⁵⁴

Como hemos visto, la libertad tiende hacia el futuro; tiene la misma vocación que el tiempo y va en el mismo sentido. Surge en el instante para proyectarse en el futuro y si es así, es porque el instante es creador de porvenir.

La libertad es un poder que se manifiesta en el instante. Ese poder es ante todo el poder de querer. Un poder que no es diferente de mí mismo sino que constituye la expresión de mi yo más íntimo y es para conmigo una coincidencia de todos los instantes. Ese poder, suspendido en una decisión de nuestra voluntad, es siempre el poder de bien querer (“bien vouloir”), es decir, la buena voluntad simplemente. Esta buena voluntad aparece y se hace posible en el instante:

La libertad es, en efecto, el punto evanescente en el que poder y querer, en el tiempo de una centella, coinciden.⁵⁵

El poder de bien querer debe pasar al acto. Así como el movimiento es el mejor argumento contra las aporías del inmovilismo, así es en la acción que la libertad se cumple. Pasar al acto es importante, es el evento que cuenta, es lo realmente efectivo y todo está hecho por él. “En todo momento hay en la vida interior un Rubicón que pasar, un salto peligroso que dar”.⁵⁶ La libertad, que es valentía, permite pasar al acto.

G. Libertad y ética

La libertad es el presupuesto necesario de toda apreciación moral. Es en la libertad donde se condensa “el equívoco unívoco de la certeza moral”.⁵⁷ La responsabilidad coincide con la libertad, ella es proporcional con la capacidad de poder. Ese deber es ante todo el deber de hacer:

En efecto, el hombre no es tanto un ser como un poder, y este poder quiere ejercerse, así como los posibles que dependen de ese poder quieren actualizarse. Nuestro primer deber es, pues, un deber de hacer: ya que antes de ser algo por hacer y antes de saber lo que hay que hacer, presentimos que hay que hacerlo, que me toca a mí hacerlo, e inmediatamente. Es lo que podemos llamar la *quodidad* del Bien. Así, la falta será no emplear ese poder (...) Cuando la libertad permanece en barbecho, es el hombre quien renuncia a su oportunidad de hombre.⁵⁸

La libertad es la condición *sine qua non* de la responsabilidad, que condiciona a su vez la ética de la acción, y que no es un caso particular de la libertad humana en general. Mi responsabilidad,

...me incumbe como una carga excepcional y única en su género. El deber es, como la muerte misma, nuestro asunto común que es el asunto privado de cada uno; y no es el asunto de los otros, sino el mío propio.⁵⁹

Todas las circunstancias atenuantes susceptibles de disminuir la responsabilidad personal en el momento de una acción (factores psicológicos, sociales, etc.) no pueden borrar el misterio de la responsabilidad y de la intención culpable. Esta es la razón por la cual Jankélévitch considera la libertad como trascendente. A pesar de todos los condicionamientos que puedan justificar el comportamiento de una persona, imposible negar “el inaprehensible misterio del movimiento intencional” o de desconocer “la instantaneidad eterna del haber querido”.⁶⁰ Y como el bien es ante todo deseo de hacer, buena voluntad para querer bien y hacer bien, este deseo y esta voluntad exigen que nos conozcamos y que seamos presentes a nosotros mismos y a nuestros actos:

proyectada con exigencia, la libertad implica para nosotros el deber de permanecer lo más posible contemporáneos de nuestras propias acciones, de no retrospectivas. Se opone la ficción. Tiene en su contra la hipocresía de los aduladores, el ‘pathos’ de las abstracciones elocuentes. Y su nombre es, entonces, *sinceridad*.⁶¹

La responsabilidad deriva y depende, pues, de la libertad. Este vínculo abre otro campo de estudio, que es el de la moral, el cual debe ser objeto de otra investigación.

A modo de conclusión

La lectura que hace Jankélévitch de Bergson logra algunos objetivos importantes:

1. Tratar el tema de manera original, pero respetando y conociendo con profundidad los postulados fundamentales de la filosofía de Bergson.

2. Dar su propia interpretación sobre el problema de la libertad, sobre la base de las ideas claves de su propio pensamiento, sin confundirlas con las de Bergson.

3. Así, Jankélévitch logra armonizar dos posiciones que podrían oponerse, a saber:

- a) La de Bergson, según la cual la libertad, como fuente creadora, se da en la *durée* (duración).
- b) La de Jankélévitch, para quien esta libertad creadora surge en el instante.

4. Jankélévitch logra esta concordancia sobre la base de varias ideas comunes a ambos pensamientos:

- a) El ser humano es esencialmente temporalidad.
- b) El futuro es la cantera que posibilita todo acto creador y libre, por lo que es la temporalidad la que hace posible la libertad humana.
- c) El tiempo es continuo y heterogéneo. Esto hace posible dos consideraciones:
 - Su continuidad no impide la novedad, la creación (*durée bergsoniana*), es decir, la heterogeneidad (instante jankévitchiano)
 - Su heterogeneidad no rompe la unidad ni la continuidad temporales.
- d) El estudio que hace Jankélévitch del pensamiento de Bergson sobre la libertad, cuyo análisis es el propósito de este artículo, deja claramente manifestado cómo, en ambos pensadores, la base y sustrato central de la realidad, así como el fundamento de sus respectivas filosofías, es el tiempo (duración en un caso, instante en el otro). Vemos así cómo, a partir de la reflexión sobre la realidad temporal, fluye y se construye la reflexión sobre la libertad, la ética, los valores, etc. En otras palabras, la reflexión antropológica de ambos filósofos parte de sus respectivas concepciones de la temporalidad.

Notas

1. Henri Bergson, p. 59..
2. *ibid.*
3. Esta obra, que es un clásico en la interpretación de la filosofía de Bergson, parte del estudio de la noción de "Totalidades orgánicas", como fundamento de la libertad, para abordar el pensamiento de este filósofo.
4. *ib.* p.29
5. Intuición, en el pensamiento de estos dos filósofos, es un concepto rico y complejo. Cfr. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, (París, Editions du Seuil, 1980), y *Philosophie Première*, (París, Presses Universitaires de France, 1953).
6. *ib.* p.30
7. Jankélévitch, *Philosophie Première*, p. 31.
8. Henri Bergson, p.74
9. Los sofismas de Zenón y las paradojas de algunas interpretaciones de la teoría de la relatividad de Einstein, nacen de una distancia engañadora que multiplica los fantasmas. Para Bergson, tanto las aporías de Zenón, como las imágenes derivadas de una mala aplicación de la teoría de la relatividad, nacen de una visión fantasmal del movimiento y del tiempo. Cfr. Bergson, *Durée et simultanéité*, (París, Presses Universitaires de France, 1968).
10. *ib.*, p. 32.
11. JANKÉLÉVITCH, *Le sérieux de l'intention*, (París, Flammarion, 1983), p.
12. Henri Bergson, p. 60.
13. *ib.*, p. 65.
14. *ibidem*.
15. cfr. *ib.* p. 61.
16. *Le sérieux de l'intention*, p. 53.
17. *ib.*, p. 53.
18. *ibidem*.
19. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, vol. 3: "La volonté de vouloir" (París, Presses Universitaires de France, 1957), p. 12.
20. *ibidem*.
21. Henri Bergson, p.62.
22. *ibidem*
23. *ib.*, p. 68.
24. *ib.*, p. 69.
25. El ser se manifiesta solo fugazmente en el instante irreversible. Del ser no podemos aprehender nada definido, por lo que Jankélévitch lo llama el "casi-nada".
26. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, p. 11.
27. *ib.*, p. 35.
28. *Le sérieux de l'intention*, p. 57.
29. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, p.12.
30. Henri Bergson, p. 73.
31. *Le Je...*, *ib.*
32. *ib.*, p.13.
33. *ib.*, p. 15.
34. *ibidem*.
35. *Le Je...*, p.16
36. *ib.*, p. 18.
37. Henri Bergson, p.p. 36-38.
38. *ib.*, p. 38.
39. Cfr. BERGSON, *Durée et simultanéité*.
40. Henri Bergson, p. 57.
41. *ib.*, p. 58.
42. *ib.*, p. 59.
43. *ibidem*.
44. *ib.*, p. 77.
45. JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie* (París, Flammarion, 1974), p. 7.
46. *ib.*, p. 8.
47. *ib.*, p. 7.
48. *ib.*, p. 12.
49. *Le Je-ne-sais-quoi ...*, p.36.
50. *Le Je-ne-sais-quoi...*, p. 36.
51. *L'irréversible et la nostalgie*, p. 238.
52. *ibid.*, p. 241.
53. *Le sérieux de l'intention*, pp. 54-56.
54. *ib.*, p. 53.
55. *Le Je-ne-sais-quoi...*, p. 47.
56. Henri Bergson, p. 76.
57. *Le sérieux de l'intention*, p. 52.
58. *Le Je-ne-sais-quoi...*, p. 42.
59. *Le sérieux de l'intention*, p. 230.
60. *ib.*, p.57.
61. Henri Bergson, p. 230.

Bibliografía

- Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*. París, Presses Universitaires de France, 1968.
- Jankelevitch, Vladimir. *Henri Bergson*. París, Presses Universitaires de France, 1975.
- . *L'irréversible et la nostalgie*. París, Flammarion, 1974.
- . *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, vol. 3: "La volonté de vouloir". París, Presses Universitaires de France, 1957.
- . *Le sérieux de l'intention*. París, Flammarion, 1983.
- . *Philosophie Première*. París, Presses Universitaires de France. 1953.