

Bergson en el tribunal de Galileo

Jesús Rodolfo
Santander



© Mihael Dalla Valle, *El proceso*.

El libro de Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*,¹ llegó a nuestro medio precedido por un cierto halo de escándalo. Había aparecido en inglés en 1998 al cabo de una disputa originada en 1996, cuando uno de sus autores, el físico norteamericano Alan Sokal, publicó un artículo en *Social Text* (46-47), una revista prestigiada de ciencias sociales de Nueva York. Aunque el artículo llevara un título extravagante: "Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica", y que, según la descripción que hacen los propios autores, además de sostener un relativismo extremo ("la 'realidad física', al igual que la 'realidad' social es una construcción lingüística y social"), contuviera errores, incoherencias y faltas de lógica, fue pese a todo publicado por la revista después de haber pasado por arbitraje, e incluso, más tarde, fue incorporado por la misma revista en un número destinado a oponerse a la crítica que científicos distin-

Este texto fue leído en octubre de 1999 durante el coloquio "De la Ciencia a las Humanidades", organizado por el maestro Sergio René Lira Coronado durante las VII Jornadas de Investigación del Centro de Ciencias del Lenguaje-BUAP.

guidos habían dirigido contra el posmodernismo y el constructivismo social. Algún tiempo después, el autor reveló que el artículo era un pastiche y estalló el escándalo. Imitando el estilo en boga en los grupos académicos de izquierda de universidades norteamericanas e inglesas, la parodia de Sokal no sólo hizo dudar de la seriedad de publicaciones como la revista *Social Text*; también puso en entredicho el prestigio de intelectuales franceses posmodernos que, según los autores, estarían en el origen del relativismo que inspira a aquellos grupos. La broma no hizo reír a todo el mundo y, como uno puede imaginarse, hubo reacciones en los sectores aludidos de la inteligencia francesa. Se enciende entonces una controversia que, por momentos, se convierte en una disputa bastante agria; la que rápidamente se apaga, si bien nunca se apagó completamente. Todavía quedan algunos rescoldos. Pude seguir las huellas que dejó la discusión en algunos periódicos franceses que la acogieron en sus páginas.² Viendo que tenía necesidad de explicarse, Sokal decidió publicar un libro con otro científico, su colega Jean Bricmont. Así apareció en 1998 *Imposturas intelectuales*. En el libro se critica por separado a intelectuales francófonos de primera línea como Jacques Lacan, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Jean-Latour, Jean Baudrillard, Jacques Derrida y de paso disparan otros dardos contra otros autores en las notas a pie de página. El libro recoge en apéndice también algunos de los escritos de los autores, aparecidos en revistas y periódicos durante la controversia. En la edición española los autores incorporaron un capítulo de crítica al filósofo Henri Bergson, que alcanza a Vladimir Jankélévitch e incluso a Maurice Merleau-Ponty. Voy a referirme a algunas de las críticas de estos autores a Bergson, de modo que mi propósito –tratar las relaciones de la filosofía con las ciencias duras– se precisa de la siguiente manera: en Henri Bergson y sólo en relación con algunas de las afirmaciones que los autores hacen de él en su libro, y justo en el límite de lo que yo entiendo que es mi competencia (no, entonces, en relación con cuestiones técnicas de la teoría de la relatividad). Pero antes de entrar en materia, conviene detenerse un momento para indicar lo que los dos científicos se proponen con su libro, pues también de esto depende el alcance que deba reconocerse a sus afirmaciones y, en particular, a sus afirmaciones sobre Bergson.

I. Ellos quieren probar que, sin comprenderlos, los autores cuestionados han usado en sus respectivas disciplinas (psi-



coanálisis, lingüística, crítica literaria, sociología de la ciencia, filosofía...) una serie de conceptos que tomaron de las ciencias duras (matemáticas, física...). Así sostienen, por ejemplo, que Lacan habría entendido erróneamente los conceptos de la teoría de los números al explicar cuestiones de psicoanálisis. Por cierto, señalando los errores de este o aquel autor enarbolan su autoridad de especialistas en una rama de las ciencias duras al suministrar sus explicaciones técnicas. Empero, nunca entran en los temas propiamente tratados por los autores incriminados, como si el asunto al que éstos consagraron sus esfuerzos no tuviera ningún valor, o como si, fuera del error cometido en la interpretación de una teoría científica, no hubiera ninguna otra cosa digna de interés en esas obras. ¡Sólo hay que juzgar los errores de comprensión de las teorías científicas cometidos por las ciencias blandas ante el Tribunal de Galileo y punto! Alguien dijo: "Es como si se leyera un poema nada más que para encontrar errores gramaticales". Uno puede preguntarse también: ¿Cómo, sin ir al fondo del asunto, se puede decidir algo sobre el uso pertinente o no de un lenguaje tomado en préstamo de otro dominio? Para eso hay que comprender aquello de lo que se habla y es claro que las matemáticas no son el fondo del asunto. "No se lee a Lacan para aprender matemáticas", dijo alguien al otro lado del Atlántico.

Si estamos frente a una táctica, es como la del voleibol: arrojar con fuerza la pelota hacia el campo del adversario evitando pisar su terreno. En todo caso, con este *modus operandi* se vuelve sospechosa toda una obra, por más que los autores del libro declaren que sólo quieren señalar el mal uso que se hizo de algunos conceptos científicos, sin juzgar la obra entera. ¿Era ésta la manera más adecuada de propiciar un diálogo de la física y la matemática con las humanidades? La forma en que comienza la disputa y hasta el título del libro indican claramente que no tenían la intención de iniciarlo.

II. De Henri Bergson se ocupan³ los científicos norteamericanos en una perspectiva –en mi opinión, demasiado estrecha– dominada por su disputa con esos intelectuales posmodernos que habrían tenido la osadía de expresarse ligeramente sobre la ciencia. Sólo cuando quieren averiguar el origen de esa ligereza aparece el filósofo francés en su campo de interés, pues les parece que hay una filiación entre esos intelectuales y una tradición intelectual que, re-

presentada entre otros por Vladimir Jankélévitch y Maurice Merleau-Ponty, “privilegia la intuición, la experiencia subjetiva, sobre la razón”. Quieren remontar, entonces, esa tradición hasta su fuente en Bergson. Evidentemente para demolerlo. Aunque le reconozcan al filósofo una seriedad que le desconocen a los intelectuales posmodernos, afirman que Bergson “no trata de ver qué hay de nuevo en la relatividad y descubrir sus posibles implicaciones filosóficas, sino que éstas se exponen desde el principio, y todo el análisis tiende a demostrar que la teoría física las confirma”. Tras escuchar a una serie de eminentes físicos, entre los cuales hay que contar al propio Einstein (con quien Bergson discutió en 1922 en una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía), el filósofo habría hecho caso omiso de los “esfuerzos” que esos científicos hacían para explicarle la teoría de la relatividad y habría persistido en sus “confusiones” hasta reeditar, en 1931, su obra *Durée et simultanité*, en donde él había expuesto sus opiniones sobre esa teoría, y publicando en 1934 *La pensée et le mouvant*, donde había expuesto las mismas ideas, mostrando con esto “indiferencia por los argumentos empíricos”. Los autores quieren demostrar que:

en este caso concreto Bergson se equivoca, y que este error no es una cuestión de filosofía ni de interpretación, como se suele creer a menudo, sino que tiene que ver con la *comprensión* (s.p.m.) de la teoría física y, al fin de cuentas, entra en conflicto con la experiencia.

Creer también que pueden demostrarlo, con independencia de la opinión que se tenga sobre las relaciones entre ciencia y filosofía.

Aunque reconocen que *Durée et simultanité* plantea la interesante pregunta de saber “en qué medida se puede conciliar con la relatividad la concepción del tiempo que tenía Bergson”, entienden que tal cuestión es de interés sólo para la filosofía, pues evidentemente, para los autores, de los errores de Bergson, al fin y al cabo bastante “elementales”, sólo aquella tiene algo que aprender, no la ciencia, y, más interesados en sentar que el intento de Bergson fracasa por completo y en perseguir los errores en sus repetidores y admiradores, dejan la cuestión en suspenso. No se nota en ellos ninguna curiosidad por saber algo más de ese pensamiento que buscó responder a una serie de cuestiones científicas y filosóficas bajo otras influencias espirituales, ni movimiento alguno de simpatía por comprenderlo. Se trata

© Mihael Dalla Valle, de la serie *El proceso*.



solamente de señalar los errores. Yo creo que éste es un acercamiento inadecuado. Puesto que del lado de la ciencia se exigió que Bergson interpretara correctamente la teoría de la relatividad, del lado de la filosofía podía esperarse que los científicos correspondieran con un esfuerzo de comprensión de las ideas de Bergson, equivalente al que exigían de éste; pero hasta fecha reciente, en mi conocimiento, no hubo nada de esto, pues aquéllos sólo han mantenido la vista fija sobre sus errores (no sólo Sokal y Bricmont, sino también Russell y Monod), como si aquél no hubiera hecho otra cosa que cometer errores y no tuviera nada que enseñar. Sin negar que pudo cometer errores en la interpretación de la teoría de la relatividad, yo creo que Bergson dejó una enseñanza. A ésta quiero referirme por un momento. Quiero limitarme a sostener en lo que sigue, que, aun si cometió errores, Bergson puede tener no sólo un significado que va más allá de la ciencia sino también un significado para la ciencia misma y que, para entender ese significado, es indispensable tener en cuenta aquello que está ausente del libro de dichos autores y de lo cual los autores prescinden, eso sí, erróneamente cuando señalan los errores, a saber, del pensamiento de este filósofo y de las relaciones entre ciencia y filosofía.

III. El renovado interés que, después de un largo eclipse, el pensamiento de Bergson despierta en la actualidad, no proviene únicamente de la primacía –como afirman los autores– que el filósofo otorga a la intuición sino ante todo de la crítica a que él somete al principio determinista. Y en este punto, y no por cierto en los errores que pudo cometer Bergson al interpretar la teoría de la relatividad, hay razones para pensar que la historia posterior de la ciencia ha dado la razón a Bergson más que a Einstein. Me refiero a la teoría cuántica, a la cosmología y a los desarrollos que ha experimentado en estos últimos años la termodinámica. Maurice Merleau-Ponty, reflexionando sólo sobre las implicaciones de las dos primeras para la teoría bergsoniana, aun sin haber podido tener en cuenta los desarrollos que en tiempos recientes ha experimentado la termodinámica a los que su muerte prematura no le permitió asistir, pudo sin embargo decir ya en 1956-57 en los cursos que dictó en el Collège de France: “Bergson a peut-être déformé la physique relativiste, mais la physique devient bergsonnienne”.⁴

Si queremos entender el significado de la obra de Bergson, hay que recordar que el causalismo determinista fue en



los tiempos modernos no sólo el presupuesto sobre el que descansaba la mecánica newtoniana sino también aquél sobre el que se quiso hacer descansar toda la ciencia de la época. La metafísica moderna, por su parte, hizo de él un principio ontológico universal, dando pie a que se aplicara no sólo a los fenómenos físicos sino a todo tipo de realidad, también a los seres vivos e incluso al hombre. Así, después de *Las pasiones del alma*, en donde Descartes ya había ensayado una explicación determinista del cuerpo humano, Lamettrie extiende la explicación determinista al hombre íntegro y obtiene una visión completamente mecanicista de éste que hacía impensable la libertad humana. La crítica bergsoniana, que ya se hace escuchar en 1888, con la publicación de su obra *Essai sur les dones immédiates de la conscience*, comienza a desarrollarse en un momento en que el escenario intelectual está ocupado por el cientificismo positivista y en que el determinismo domina completamente la comprensión humana de la realidad –es decir, antes de la teoría de la relatividad restringida (el célebre artículo de Einstein donde ésta es formulada fue escrito sólo en 1905) y en particular antes de que Max Planck, con su descubrimiento de los *quanta* de energía, diera origen a la física cuántica que habría de revocar el determinismo de la mecánica newtoniana como paradigma para explicar los fenómenos de la microfísica. No puede negarse, entonces, que el filósofo tuvo cierto mérito al enfrentarse a ciertos prejuicios que tanto volvían ilusoria la experiencia que el hombre tiene de su propia libertad –lo que sobre todo preocupaba del lado de la filosofía– como paralizaban el desarrollo de la ciencia.

Ahora bien, el presupuesto determinista es exigido por un tipo de teoría que no sólo busca, desde un estado del sistema en un momento *dado t*, explicar un estado anterior de ese mismo sistema, sino que también quiere, desde ese mismo estado en el *momento t*, hacer con certeza previsiones precisas sobre el estado del mismo sistema para cualquier otro momento futuro. Bergson pensaba, yo creo que con razón, que tal previsión del futuro trata al futuro como si fuera pasado, pues implica que del futuro no puede surgir nada verdaderamente nuevo. Se supone que todo está dado en el comienzo y que, para poder prever el estado del sistema de que se trate en cualquiera de los momentos de la serie lineal temporal de los instantes, basta conocer las condiciones iniciales de un sistema –sea éste el sistema solar o el sistema del átomo



concebido a su imagen y semejanza por Rutherford o cualquier otro sistema— y estar dotado de una inteligencia suficientemente poderosa, de modo que esa serie, sucesión de momentos que, idénticos unos a otros, son indiferentes a lo que contienen, puede remontarse hacia el futuro cuando se quiere prever o hacia el pasado cuando se quiere explicar. En suma, el tiempo concebido por la ciencia clásica y por la metafísica moderna era un tiempo reversible.

Contra esa concepción se rebela Bergson. ¿Acaso el intelecto del hombre estaba hecho para conocer la realidad última de las cosas? La inteligencia humana se había desarrollado en el curso de la evolución para satisfacer las necesidades prácticas de la vida y no para comprender lo que las cosas son. Es para satisfacer esas necesidades que la inteligencia trata de prever y que la ciencia forja sus conceptos, pero éstos no son más que símbolos abstractos que, aun si resultan eficaces para esas finalidades, son completamente inadecuados para captar la realidad misma de la vida, pues estableciendo cortes en el devenir continuo de ésta, fijándolo en el instante, a semejanza de lo que hace una instantánea, la realidad misma se les escapa a través de sus retículas. La realidad... eso debía ser algo más denso que las abstracciones que la ciencia usaba para representarla; las abstracciones se interponen entre nosotros y la realidad y nos alejan de ella. Pero, ¿acaso podía haber algún otro camino hacia la realidad? En plena época científicista Bergson lo creyó así, en efecto.

Pensaba que, si dejando de lado las mediaciones de la ciencia nos volviéramos sobre nosotros mismos y lográramos atravesar las diversas capas de representaciones cristalizadas con que la conciencia se nos presenta a primera vista, podríamos llegar a sentir la vida en su palpitante realidad y, en ella, descubrir la realidad última de todas las cosas. De todas las cosas, y no solamente de la conciencia. Lo que así, inclinados sobre nosotros mismos y mirando en el fondo de nosotros mismos (y no mirando hacia el exterior), se nos revela, es la *durée*, el hecho de que las cosas duran; lo que se podría destacar diciendo de una manera un tanto paradójica: las cosas no son sino que duran; las cosas —su devenir— son tiempo; pero no el tiempo como la serie reversible de instantes homogéneos que la ciencia espacializa para representarlo, sino un tiempo puro, separado del espacio, en el que cada instante, suponiendo al precedente, es nuevo con respecto al anterior y que, entonces, es un tiempo en ascen-

so, creador, en el que en rigor no podemos prever el futuro, ni remontarnos al pasado como en esos sistemas de la mecánica celeste —como el del sistema solar, por ejemplo— que la ciencia consideraba reversibles sólo porque los ha separado artificialmente de la duración del universo. En fin, el tiempo de un universo que dura y en el que concebir la libertad ya no constituye una paradoja.

Es con esta intuición de la duración, presente desde temprano en su evolución intelectual, que Bergson hace frente a las concepciones de la ciencia clásica y de la metafísica moderna (y a las de la ciencia y de la metafísica antiguas) y



© Mihael Dalla Valle, de la serie *El proceso*.

por cierto, es desde ella también que hizo su lectura de la relatividad y es a causa de ella que se resistió a admitirla. Así, no es difícil imaginarse que cuando Einstein hablaba del continuo espacio-tiempo, entendiendo que los fenómenos del macrocosmos no pueden explicarse si se separa el tiempo del espacio, el científico tenía que aparecer a los ojos del filósofo como un representante de esa ciencia clásica a la que él precisamente había denunciado por espacializar el

tiempo. Einstein, apoyado en sus ecuaciones, que tenían en cuenta el descubrimiento de que la luz tiene una velocidad constante, independientemente de la velocidad de un móvil en un sistema, sostenía la inexistencia de la simultaneidad y afirmaba la pluralidad de los tiempos en el universo negando la existencia de un tiempo universal, mientras que Bergson afirmaba “la multiplicidad de los tiempos vividos que coexisten en la unidad de un tiempo real”. Y si Einstein afirmaba que la distinción entre pasado, presente y futuro no era más que una ilusión que no podía tener sentido para el físico, Bergson sostenía que el futuro es irreducible al pasado. Y si Einstein afirmaba, como lo dice en una carta a un amigo, que para el físico “convencido” la irreversibilidad era una ilusión que resultaba de “condiciones iniciales improbables”, “aun si esta ilusión es tenaz”, Bergson podría ver en la tenacidad de esa “ilusión” una prueba de que no todo está dado desde el comienzo (en las condiciones iniciales), ya que la duración es creación y que hay lo nuevo, y estimando que el científico —como ya lo dijimos— es víctima de sus propios símbolos, que lo alejan de la realidad, pensaría que si en lugar de apelar a sus símbolos atendiera a su propia experiencia vivida, el científico encontraría la intuición de la duración y, sin ir más lejos, hallaría la irreversibilidad grabada no sólo en el rostro de los otros seres vivientes, que nacen, crecen y mueren, sino también en su propio rostro. En su discusión con Bergson, Einstein, que no abandonó el terreno de la física,⁵ dijo a Bergson que “ninguna experiencia vivida puede salvar lo que niega la ciencia”, afirmación frente a la cual siempre podremos preguntarnos si acaso la irreversibilidad que lleva a cada uno de nosotros, inexorablemente, a la muerte, es una ilusión o si ésta es, por el contrario, una verdad de tal densidad cuando la pensamos que, ante ella, las representaciones de la ciencia se disipan como una niebla ligera al llegar el sol de la mañana. Un científico nos responderá que la intuición es una experiencia subjetiva y que Einstein invocaba la experiencia objetiva de la ciencia. Bergson negaba, en nombre de la experiencia vivida, las abstracciones de la ciencia; Einstein desconocía la experiencia vivida en nombre de la ciencia. Las posiciones eran tan diametralmente opuestas que no es difícil entender que Bergson no interpretara la teoría de la relatividad como quería Einstein. Y que, inversamente, quizá tampoco Einstein comprendiera a Bergson. ¿Pero podía Bergson estar tan equivocado? ¿Quién tenía razón? No pretenderé responder aquí a estas cuestio-



nes, sino presentar en dos breves series de consideraciones tan sólo algunos aspectos que, en mi opinión, deberían también tenerse en cuenta en la búsqueda de una respuesta.

En primer lugar, no se trata aquí de empañar el inmenso genio de Einstein que, con sus descubrimientos (con el descubrimiento del efecto fotoeléctrico, por ejemplo), impulsó la física cuántica y, con la teoría de la relatividad (restringida y luego la general), abrió paso a los futuros desarrollos de la ciencia, algunos de los cuales están en el origen de transformaciones técnicas prodigiosas. Se trata sólo de señalar que esos desarrollos llevaban a la ciencia en una dirección que la alejó del determinismo causal de la mecánica newtoniana hacia el indeterminismo probabilístico de la física cuántica, lo que la obligaba a abandonar la ambición de poder prever con certidumbre los fenómenos (pienso en el principio de incertidumbre de Heisenberg). A esos desarrollos se había anticipado Bergson en cierta forma, con su crítica del causalismo determinista sobre el que reposaba la ciencia clásica, y en ese sentido hay que entender que Merleau-Ponty dijera que la ciencia se hacía bergsoniana. Ahora, a un espíritu clásico como el de Einstein, que creía en una especie de armonía preestablecida, no le agradaba la dirección que tomaba la ciencia. En 1940, le escribió a Max Born (uno de los protagonistas de la física cuántica) en una carta: “Tú crees en el dios que juega a los dados, y yo solamente en el valor de las leyes en un universo en el cual algo existe objetivamente, que yo busco captar de una manera salvajemente especulativa”.⁶ Por otra parte, la teoría de la relatividad abrió paso a teorías cosmológicas como la teoría del Big Bang y de la expansión del universo. Einstein había concebido un modelo estable del universo y se resistió a aceptar un modelo no estable del mismo hasta que fue convencido. Al canónico belga Georges Lemaître, que le expuso su teoría del átomo primitivo, Einstein le dijo: “sus cálculos son justos, pero su teoría es abominable”. La teoría de Lemaître tampoco gustó a Eddington, su promotor de tesis, a quien chocaba la idea de un comienzo del universo.⁷ Ahora bien, la idea de la expansión del universo implica que el universo tiene una historia —cosa que Einstein no admitía en tiempos de la discusión con Bergson— y que el tiempo tiene una dirección. Y esto último fortifica la idea de una unidad del tiempo, en la que pueden coexistir una multiplicidad de tiempos vividos, pues todos los tiempos, cualesquiera que ellos sean, son



llevados en esa dirección. El desarrollo de los estudios de los sistemas inestables, lejos del equilibrio, ha llevado a Ilya Prigogine a reconocerle al tiempo una eficacia propia en sistemas materiales que antes se creían sujetos al riguroso principio determinista de la mecánica newtoniana. Aquí se encuentra, en sistemas que están lejos del equilibrio, la emergencia de propiedades nuevas. Hay como una posibilidad de creación en el caos. En un sistema físico puede surgir lo nuevo. Aquí estamos en una teoría que reivindica el tiempo irreversible también para sistemas materiales y se acerca también a la idea de duración y de una evolución creadora. De hecho, Prigogine e Isabelle Stengers han llamado la atención sobre el significado de las ideas de Bergson en relación con los desarrollos actuales de la ciencia en su libro *La nouvelle alliance* y en otros lugares.

En segundo lugar, nos preguntábamos si la razón está del lado de Einstein o de Bergson y anunciábamos otra serie de consideraciones en punto a la intuición. ¿Podía Bergson estar tan equivocado? Al fin y al cabo toda ciencia presupone como *conditio sine qua non* la experiencia vivida, sobre cuyo suelo se edifica. Sin embargo, científicos como Sokal y Bricmont no admiten la posibilidad de la segunda alternativa (me refiero a que Bergson pudiera tener una parte de razón) y, aunque reconozcan que es interesante la pregunta que se plantea en *Durée et simultanéité* acerca de cómo conciliar la filosofía con la teoría de la relatividad, no se detienen a buscar una respuesta —lo que podría haber resultado más constructivo que sus críticas. Quizás no fue Einstein el que tuvo razón contra Bergson, ni Bergson contra Einstein, sino que ambos tuvieron razón en su terreno. Desde luego, lo que digo no es una solución, sino el nombre de un problema: ¿cómo conciliar el método científico con la experiencia vivida de la duración? Hemos dicho que Bergson volvía la espalda a los símbolos de la ciencia para afirmar la experiencia, esa forma particular de experiencia que él llamaba intuición. Ahora alguien puede preguntarnos: ¿cómo, no son las ciencias experimentales las que “experimentan”? ¿y sus experiencias no son precisamente las experiencias objetivas llevadas a cabo con el método de Galileo? No creo que Bergson ni sus seguidores tuvieran dificultades en conceder que las ciencias experimentales experimentan usando el método de Galileo, pero sin duda discutirían que este método tuviera el derecho a monopolizar la experiencia y que dichas ciencias fueran la única palabra

legítimamente fundada en ella. Éste me parece ser el punto en el que se separan los caminos, la encrucijada sobre la que habría que volver para reflexionar, el caso litigioso que habría que reabrir, incluso un *casus belli* entre científicos y muchos filósofos. Pero desde Galileo esto es una cosa juzgada para el científico. A partir de Galileo la experiencia está ligada a un método que verificando las hipótesis y expresando las relaciones en lenguaje matemático, busca obtener un conocimiento objetivo con el cual, por lo demás, la tecno-ciencia ha alcanzado una indiscutible eficacia al intervenir sobre la naturaleza. Y



© Mihael Dalla Valle, de la serie *El proceso*.

desde Descartes, quien enseña las reglas para alcanzar el conocimiento cierto de la realidad, se acepta que hay un único método válido para tratar científicamente cualquier materia de conocimiento. ¿Pero debemos aceptar que hay un único método para tratar todo los temas del saber? ¿Todos los objetos del conocimiento son susceptibles de ser tratados con el método de Galileo? ¿Fuera de este método, no hay conocimiento válido y serio? Después de Bergson y Husserl, también Heidegger, Merleau-Ponty y Hans-Georg Gadamer han coincidi-

do en cuestionar estas pretensiones imperiales del método único, y han tratado de fundar un concepto ampliado de la experiencia, que ya no sea el concepto deshistorizado de la ciencia, sino uno que ya no omita las vivencias que experimentamos en el arte y en la vida ética, política, religiosa... La experiencia ética o la religiosa también pueden dar lugar a un conocimiento riguroso (y, en este sentido, científico), pero su rigor no puede consistir en la exactitud de los conceptos matemáticos —a los cuales sus objetos no siempre se adaptan— sino en la fidelidad a lo experimentado. El método ha de venir dictado por el tipo de experiencia y por la manera de ser de lo que experimentamos, y esto mismo excluye la posibilidad de un único método que, definido *a priori*, pudiera aplicarse indiferentemente a todo objeto de experiencia. Creo que éste debe ser el presupuesto de toda investigación que busque definir cómo se concilia el método científico con la experiencia vivida, y debe serlo también cuando, desde las así llamadas ciencias duras, se trate seriamente de comprender el significado de un pensamiento y de una obra como la de Bergson.



NOTAS

¹ Sokal, A. y Bricmont, J., *Imposturas intelectuales*, Paidós, 1999.

² Ver en Internet los archivos de *Libération on line* del año 1997.

³ "Vistazo a la historia de las relaciones entre la ciencia y la filosofía: Bergson y sus sucesores", cap. 11, *op. cit.* pp 182-199.

⁴ "Quizás Bergson ha deformado la física relativista, pero la física se vuelve bergsoniana." M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France, Traces écrites*, Seuil, Paris, 1995.

⁵ Vieillard-Baron, J-L., *Bergson et le bergsonisme*, Armand Collin, p.63.

⁶ Citado por M. Merleau-Ponty en *op.cit.*, p.142.

⁷ Smoot, G. y Davidson, K., *Les rides du temps*, Champs Flammarion, 1994, p. 73.

Jesús Rodolfo Santander es investigador del Programa de Semiótica y Estudios de la Significación de la BUAP.

