

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Departamento de Filosofía



**EN BUSCA DE LA DURACIÓN PERDIDA:
TIEMPO Y PRESENTE EN HENRI BERGSON.
UNA NUEVA LECTURA DEL BERGSONISMO
DESDE EL CONCEPTO DE DURACIÓN**

**Tesis de doctorado presentada por
JESÚS BAIGET PONS**

**Directores: Doctor RAFAEL ALVIRA DOMÍNGUEZ y doctora
CRUZ GONZÁLEZ AYESTA**

Pamplona, 2016

A mis padres

ÍNDICE

PRÓLOGO.....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
I. TIEMPO PSICOLÓGICO.....	15
1. La intensidad de los estados psíquicos.....	18
1.1. Las magnitudes cualitativas y cuantitativas.....	20
1.2. La intensidad de los estados de conciencia.....	21
2. La naturaleza de los estados de conciencia.....	25
2.1. Número y espacio.....	25
2.2. El espacio y la actividad de la inteligencia.....	28
3. La naturaleza psicológica del tiempo.....	36
3.1. El tiempo de la ciencia.....	37
3.2. Tiempo y conciencia.....	42
4. Tiempo y memoria.....	60
4.1. La naturaleza de la percepción.....	61
4.2. Memoria del espíritu y memoria motriz.....	73
4.3. La naturaleza de los procesos de reconocimiento.....	77
4.4. Percepción y recuerdo.....	94
4.5. Conciencia y practicidad.....	106
4.6. La supervivencia del pasado.....	114
4.7. Desincronización y desatención: el sueño y la risa.....	119
4.8. Tensión, evocación e ideas generales.....	126
II. TIEMPO METAFÍSICO.....	149
5. Materia y tensión.....	149
6. Tiempo y creación.....	159
6.1. La duración de las cosas.....	160
6.2. Evolución e inaprehensión: mecanicismo y finalismo.....	165
6.3. El <i>Élan vital</i> y las direcciones divergentes de la vida.....	174
6.4. Instinto e inteligencia.....	179

6.5. Conciencia y creación.....	189
7. El conocimiento del tiempo.....	199
7.1. Intuición y duración.....	203
a) Rasgos de la intuición.....	204
b) Génesis y método de la intuición.....	208
7.2. La experiencia mística.....	217
III. BERGSON: EL FILÓSOFO DE LA TENSIÓN.....	227
8. Continuidad y discontinuidad.....	228
8.1. La noción de lo posible.....	229
8.2. Conservación y creación.....	238
9. Inmanencia y trascendencia: Dios y el tiempo.....	251
9.1. El Dios de <i>La evolución creadora</i> y el Dios de <i>Las dos fuentes</i>	252
9.2. Inmanencia y trascendencia: ¿es el bergsonismo un monismo?.....	267
9.3. La conversión personal de Bergson.....	303
CONCLUSIÓN.....	313
BIBLIOGRAFÍA.....	321

PRÓLOGO

La persona de Henri Bergson es sin duda única. Pocos filósofos ha habido que hayan conseguido un nivel de fama tan grande como el que él tuvo en vida; sus obras, en concreto *La evolución creadora*, tuvieron muchas reediciones, algo atípico en filosofía; personas del otro lado del Atlántico cruzaban para asistir a sus famosas clases en París; fue una figura destacada por el gobierno francés durante la Primera Guerra Mundial para conseguir apoyo para la causa, siendo enviado a Estados Unidos; rivalizó frente a Einstein y su exitosa Teoría de la Relatividad; recibió el Premio Nobel de Literatura; y más razones cabría aportar para destacar su singular figura.

Éstas, sumado al sorprendente silencio que recibió su obra tras la Segunda Guerra Mundial, han sido razones que han conseguido despertar mi interés por él. Un filósofo que supo luchar contra el positivismo de su época y que se opuso al neokantismo dominante. Alguien que, frente al cientismo y a la visión antropológicamente pesimista que de ahí se desprendía, gritó en su primer turno de palabra el término libertad y estudió de un modo nuevo hasta el momento la realidad de la conciencia, apartándola de cualquier interpretación mecanicista. No sólo supo entender bien la época en la que había nacido; utilizó sus propias armas, para volverlas en contra. Partiendo de la experiencia como la fuente reveladora de verdad, defendió el papel del espíritu y su independencia del cerebro cuando lo común era la posición contraria.

Otro de los aspectos que me sorprendió fue las pocas páginas que publicó. El volumen de su obra, comparándola con la de otros filósofos, es bastante reducido. Esto, que en un primer momento puede parecer algo negativo, se presentó ante mí como un signo digno de admiración: Bergson publicaba sus textos después de un estudio previo y exhaustivo de la cuestión, contrastando la información con todos los datos que la ciencia del momento podía aportar; este proceso solía llevarle años, a veces, muchos años. Ese apego por la verdad es humildad de método, esa paciencia en la búsqueda es algo que no siempre se suele encontrar, y desde luego choca con los tiempos de nuestra sociedad actual, donde parece, cada vez más, que si uno sopesa

detenerse para meditar y se aparta así del ritmo frenético del ahora pierde cualquier opción de legitimidad para poder decir algo.

Bergson aportó frescura y esperanza. Estos dos rasgos, que tanto contribuyeron a poner la filosofía en otra senda distinta, fueron sin duda motivos para que algunos le criticaran: la frescura de un método nuevo, aunque sirviera para luchar contra causas justas, debía armonizarse con otros planteamientos más asentados; la esperanza y la alegría, situando al hombre en la cima del éxito de la creación, no gustaba a aquellos que veían al ser humano como un simple conjunto de átomos o como un ser condenado a la desgracia por su propia razón.

Ante tal situación Bergson andaba solitariamente por un terreno tortuoso. Sin embargo, su novedoso método filosófico fue su mejor armadura para prevenir cualquier trampa de aquellos que no sabían cómo enfrentarse ante algo desconocido. Esa novedad, unida a su mirada penetrante y su modo de hablar, despacio pero sereno, respetuoso y a la vez sólido, y con su fina ironía muy británica, granjearon el aplauso y la admiración de una sociedad francesa que necesitaba aires nuevos y veían en Bergson la solución redentora.

Quien se sumerja en la lectura de sus libros notará en sus palabras su personalidad hechizante: no por la rotundidad de las afirmaciones, dado que su temple caballeresco suele brindar una oportunidad al rival para poder responder; el modo de escribir, así como su fantástico uso de las metáforas, actúan como un susurro que, sin buscar definir, revelan ante el lector la intuición de una verdad que ha quedado desempolvada. Ya sólo esa facilidad de simpatizar es motivo suficiente para dedicarle tiempo. Es precisamente esta cuestión, el tiempo, la que me ha llevado a la lectura de su obra. Y, tras una duración que se ha extendido varios años, ha sido para mí un tiempo acumulado, y no perdido.

* * *

Este presente trabajo no puede entenderse, como bien gustaría decir a Bergson, sin un pasado que lo ha acompañado y que actúa en él; desentrañar

todos los elementos actuantes es imposible, porque una vida es más que sus momentos. Sin embargo, es necesario nombrar a varios de ellos.

Quiero en primer lugar dejar constancia de mi agradecimiento a todos los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, que con sus enseñanzas y atención personalizada me han formado filosóficamente, y han ido abriendo en estos últimos años el campo de mis intereses filosóficos. De modo especial, agradecerle a la profesora doctora María Jesús Soto la atención que me dedicó en mis años de estudiante y lo mucho que me enseñó en la tarea de investigación al realizar con ella un trabajo como alumno interno. Al profesor doctor Juan Fernando Sellés, por su ayuda y su labor como asesor académico. También a la profesora doctora Cruz González Ayesta por su ayuda en mi formación y por la atención y dedicación recibidas.

Agradezco al Colegio Retamar y a todo el equipo de profesores, personal no docente, familias y alumnos, el apoyo, cariño y comprensión que he recibido estos años, en los que he compaginado allí mi labor docente con la elaboración de esta tesis. Quiero mencionar a Alberto Barrera y a la Junta de Gobierno, por el favor que me han brindado cuando así lo he requerido; también especialmente a Javier García Herrería, por su inestimable ayuda durante todo este tiempo que ha sido clave para que este trabajo haya podido fructificar; a Rafael Robles, por la atención prestada en las dudas con algunos textos en francés; y a Gonzalo Pastor, porque las conversaciones mantenidas sobre Bergson han servido como reflexión y me han ayudado a profundizar en algunos aspectos sobre la filosofía de este autor.

También quiero dejar constancia de aquellas personas que me han ayudado en algún momento de la tesis: doctor Antonio Martínez Illán, doctor Alejandro Llano, doctor Ángel Luis González, doctora Julia Urabayen, Pablo Berraondo, doctor Juan Miguel Palacios, doctor Manuel Cruz, doctor José Luis González Quirós, y a todos los que, bien por su ofrecimiento, su tiempo o su paciencia, han servido para que el trabajo siguiera su curso.

Quería dejar para el final una mención especial para quienes han sido especialmente imprescindibles.

Agradecerle al doctor Hug Banyeres el descubrimiento que supuso para mí, en mis años de estudiante en el colegio, el mundo de la filosofía, así como

la atención y la formación que he recibido de él en los años posteriores con sus fructíferas conversaciones. He aprendido mucho de ellas y sigo haciéndolo.

Al doctor Jon Borobia por su atención a lo largo de mi época universitaria, y por todo el tiempo que invirtió en hacer de mí alguien mejor, así como las correcciones y consejos que me ofreció para mejorar el trabajo. No hay palabras suficientes para mostrarle mi gratitud.

Un agradecimiento especial al doctor Rafael Alvira, que ha sido esencial en mi formación filosófica. Desde mis primeras clases en la carrera, en Historia Antigua de la Filosofía, me enseñó a disfrutar apasionadamente de los clásicos, especialmente de los textos de Platón. Luego en el curso de doctorado de Filosofía Política, aprendí un modo distinto de comprender la realidad social. Más tarde, como mi director de tesis, ha sido clave su apoyo, tanto intelectual como emocional, para profundizar en los textos de Bergson, su análisis e interpretación, y poder llevar a término esta tesis.

Y en último lugar, mi profundo reconocimiento a mi familia, en especial a mis padres y mi hermana, Jesús, Nuria y Anna. Todo árbol que crece fuerte es gracias a la calidad de sus raíces; no se me ocurren ningunas mejor que las que ellos representan. Siempre han estado presentes en mí a lo largo de todo este recorrido. Su apoyo y cariño han sido vitales. Ellos pueden ser considerados, verdaderamente, coautores de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

Algo característico de Bergson¹ es que no tiene un sistema filosófico definido. Su análisis no es un edificio que va creciendo sostenido por unas piedras que le sirven de base. Más bien, Bergson empieza con una intuición primaria que se va desarrollando de un modo concéntrico, cubriendo distintos ámbitos. Esa intuición se basa en su noción de tiempo, y es quizás uno de sus mayores logros.

Bergson convive en un entorno filosófico donde el positivismo y el materialismo tienen mucho peso, y es precisamente al analizar la noción de tiempo en términos materialistas cuando se da cuenta de algo fundamental, a saber: el tiempo no tiene por qué asociarse necesariamente con el espacio.

Ya desde el *Timeo* de Platón el concepto de tiempo va unido al de movilidad, cuando lo define como “imagen móvil de la eternidad”². Algunos podrían ver en eso la idea implícita de espacio, mas no era esa la intención de Platón. En el platonismo la eternidad, más que un concepto espacial, es un modo de existencia integrada. Por eso se puede considerar a su vez el tiempo como una eternidad desintegrada.

Más tarde, Aristóteles establece ya una cierta relación entre tiempo y espacio al entenderlo como el “número del movimiento según el antes y el después”³. Otros filósofos posteriores tomarán consideraciones parecidas.

El intento de Bergson está en romper esa relación. De hecho, el francés considera que la mayoría de los problemas filosóficos son en el fondo pseudo-problemas, fruto de asociar al espacio elementos que no tienen relación alguna con él, entre ellos la misma noción de tiempo. Así lo expresa en el prólogo de su primera gran obra: “Toda discusión entre los deterministas y sus adversarios implica una previa confusión de la duración con la extensión, de la sucesión

¹ Para profundizar en la vida de Bergson, Cfr. SOULEZ & WORMS, *Bergson*, PUF, Paris 2002.

² PLATÓN, *Timeo*, 37d.

³ ARISTÓTELES, *Física*, 220a.

con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad”⁴. Ya veremos más adelante cómo para él el tiempo auténtico es aquel que no guarda relación alguna con el espacio, lo que él llama *duración*.

La intuición de la duración será la piedra angular de todo el bergsonismo. El francés considera que el tiempo verdadero ha sido apartado del estudio filosófico por un tiempo falso, donde más que la duración es la representación espacial de ella. Por eso, tras la lectura de la obra de Spencer, Bergson emprenderá *la búsqueda de la duración perdida*. Dicha búsqueda pretenderá, entre otras cosas, otorgarle a varios elementos la función que les es propia según el planteamiento filosófico de Bergson. Un ejemplo de ello son, aparte del tiempo, la conciencia, la percepción, la memoria, la intuición, la materia o la vida, entre otros.

El objetivo de este trabajo consiste en explicar la evolución intelectual de la obra del francés teniendo como punto de partida esa búsqueda inicial: la duración. A partir de este concepto, se mostrará una reconstrucción de las principales claves de Bergson, así como la relación existente entre el pasado, el presente, el futuro y la eternidad. A su vez, se expondrán aquellos problemas que he encontrado dentro de su planteamiento. Por último, a partir de la lectura de su obra y sus cartas, así como de la bibliografía secundaria más representativa (Chevalier, Barthélemy-Madaule, Mossé-Bastide, Maritain, Jankélévitch, Sertillanges o Deleuze, entre otros) ofreceré el contexto interpretativo que a mi modo de ver es el correcto para la lectura de Bergson. Dicho contexto se ha visto comúnmente alterado por la sospecha del posible monismo que entraña su filosofía; mostraré cómo en este punto gran parte de los intérpretes han tomado un enfoque que, a mi juicio, es inadecuado.

Así pues, el estudio del tiempo empieza con la noción de presente (concepto clave debido a su articulación respecto al pasado y al futuro) y el descubrimiento de la duración, que aborda sobre todo en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Pero para entender bien su noción de presente, es necesario analizar varios aspectos. El primero es sin duda el carácter psicológico del tiempo. Para ello será preciso conocer la naturaleza de los estados psíquicos y de la conciencia. En segundo lugar, mostrar el modo en

⁴ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 13.

que la memoria actúa en la formación de nuestro presente. Antes se explicará la naturaleza de la percepción. En otra parte del trabajo se analizará el sentido ontológico de la duración, entendida como un fluir vital. Para ello será preciso conocer la peculiar relación que Bergson establece entre sujeto y objeto. La novedad, signo creador de la evolución que avanza, es esencial, en cuanto que representa el futuro en relación con el presente. Ya al final, se verá el nexo del presente con la eternidad al estudiar el modo en que el bergsonismo se puede articular con una visión trascendente de la realidad.

El marco metodológico adoptado en este trabajo se basa en una exposición que sigue un hilo cronológico y no predominantemente sistemático. La razón estriba en que, aunque Bergson no veía cada uno de sus libros como una consecuencia directa y previsible de los anteriores, su filosofía es el fruto del progreso de su intuición primaria, la duración. Por lo tanto, la coherencia expositiva de este trabajo respetará la coherencia de su obra. Qué menos que seguir una estructura basada en un *progreso* cronológico, en una *evolución* de su obra, para así *simpatizar* más con sus ideas, para *vivir* su obra del mismo modo que lo hizo él y descubrir con mayor claridad sus aciertos y sus errores. Sin duda creo que sería su recomendación: “Las ideas realmente viables, en filosofía, son aquellas que primero han sido vividas por su autor –vividas, es decir aplicadas por él, todos los días, a un trabajo que ama”⁵.

Debido a esta razón, la tesis se ha dividido en tres grandes bloques: en los dos primeros, he buscado ofrecer una lectura lo más pura y veraz del bergsonismo; ello explicará el apoyo recurrente a la bibliografía primaria; la bibliografía secundaria, aunque aparece, se ha dejado fundamentalmente para el tercer bloque: sólo se ha ofrecido en la medida en que ayudaba a aclarar alguna tesis del autor ya que, debido a la ambigüedad de partes de sus textos, hay lecturas de Bergson que no son del todo coherentes con su espíritu, por lo que un excesivo uso de ellas podría enturbiar más que aclarar su lectura. Ya en el tercer bloque, se ha estudiado a fondo algunas de las cuestiones que a mi juicio son más difíciles de dirimir, así como aquellas que se me ofrecen más problemáticas dentro de la filosofía de Bergson.

⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires 2013, p. 271.

I. TIEMPO PSICOLÓGICO

El contexto cultural⁶ en el que se fragua el bergsonismo viene marcado por una fuerte presencia del cientismo, visión que aspira a encerrar y comprender la realidad mediante leyes matemáticas. Esta mentalidad se encuentra presente en distintos ámbitos. Por ejemplo, la encontramos en la psicología: “Bergson había asistido, contra todas las afirmaciones de Comte, a la constitución de la psicología como ciencia positiva”⁷. Saldrán de ahí doctrinas como el asociacionismo, que pretenderán reducir los estados mentales a estados del cerebro. Como se verá, Bergson se opondrá duramente a tal pretensión.

Hay que ubicar este cientismo en el contexto social de finales del siglo XIX. La derrota ante Alemania parecía haber dañado el corazón de la filosofía francesa. Así, el empirismo inglés de Mill, junto con la boyante filosofía de Spencer configuran una concepción antropológica en la cual el ser humano queda reducido a un mero conjunto de moléculas, siendo la libertad una ilusión fruto de nuestro desconocimiento e incapacidad para desentrañar las leyes deterministas que rigen tanto la conducta humana como el universo en general⁸. Visto este planteamiento, no es extraña la generalización de una actitud cientista y el auge del asociacionismo en la psicología.

Este modo de pensar iba acompañado de una metafísica de corte kantiano⁹. Así, el kantismo, junto con el cientismo, estarán muy presentes en el pensamiento francés de finales de siglo. Igual que el rigor de la ciencia había

⁶ Cfr. BARLOW, *El pensamiento de Bergson*, Fondo de Cultura Económica, México 1968, pp. 19-28. También Cfr. GONZÁLEZ UMERES, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2001, pp. 9-53.

⁷ ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 153.

⁸ Cfr. BARLOW, *op. cit.*, p. 24.

⁹ Cfr. CHEVALIER, *Henri Bergson*, London, Rider And Co. 1928, pp. 4-8.

obnubilado¹⁰, en un primer momento, al joven Bergson¹¹, no ocurrió lo mismo con Kant¹². El rechazo, entre otras cosas por la cantidad de abstracciones que según él contenía este sistema, le valió el sobrenombre de “el anti-kantiano”¹³. Hasta tal punto llegará la animadversión al prusiano que algunos comentaristas de Bergson considerarán que la lectura del kantismo hecha por el francés no era, en algunos aspectos, del todo fidedigna. Así, según Barthélemy-Madaule, Bergson le reprochará a Kant que no haya sido Bergson: “Ce que Bergson reproche à Kant ici, c’est de n’avoir pas été Bergson, de n’avoir pas fait la genèse de fait de la science et de son instrument, la raison; d’avoir limité ses investigations au dynamisme idéal et normatif de la pensée, telle qu’elle *doit* se dérouler pour légitimer la science. Il ne cherche pas tant *si* la connaissance est possible que *comment* elle est possible; il ne se demande pas s’il n’y a pas d’autres formes de connaissance”¹⁴. Esta hostilidad a Kant será notable, sobre todo, en *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. La oposición al kantismo se advertirá en las nociones bergsonianas de duración¹⁵, intuición, la

¹⁰ “La première formation intellectuelle et les premières études de M. Bergson ont suivi d’assez près le triomphe officiel, célébré dans les années 60 et 70, de l’athéisme et du matérialisme dans la pensée européenne; alors l’orgueil de l’intelligence et la science dite positive étaient dans tout le feu de leur gloire; sous l’influence de Comte, de Littré, de Renan, on attendait tout de l’avenir de la science et du règne des savants, et Berthelot resplendissait aux premiers rayons de cette apothéose; Darwin expliquait l’origine des espèces et la descendance de l’homme; Spencer intégrait l’univers, M. Taine démontrait la mécanique de l’intelligence, Cournot avait ébauché la synthèse des sciences. Comment ne pas céder à ce vertige de la sagesse humaine, à cette «ivresse mécanistique», comme dit plus tard M. Bergson? On peut donc croire raisonnablement que M. Bergson s’initia à la philosophie par une culture exclusivement scientifique, et que c’est sur les problèmes du mécanisme physico-mathématique qu’il exerça d’abord son esprit”, en MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, Librairie P. Téqui, Paris 1948, pp. 310-311.

¹¹ “A l’époque où le préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l’Université: celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l’évolutionnisme de Spencer. J’appartenais à ce second groupe”, en BERGSON, *Oeuvres*, PUF, Paris 1970, p. 1541.

¹² La mejor obra que analiza la relación entre Bergson y Kant es la de BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, Paris 1966.

¹³ BARLOW, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ BARTHÉLEMY-MADAULE, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ “L’expérience de la durée et de la liberté se poursuit dans un climat d’omission du kantisme”, en *op. cit.*, p. 13.

validez de la metafísica o la existencia de la libertad como un hecho irrefutable a partir de la propia conciencia.

Frente al cientismo y el kantismo, surge en Francia una línea espiritualista que reivindicaba la realidad positiva del espíritu¹⁶, enfrentándose a las concepciones materialistas del momento y al positivismo¹⁷ de Comte. La huella y prolongación de varias ideas de Maine de Biran¹⁸ estarán reflejadas en algunos nombres representativos, a los que Bergson leerá, como los de Lachelier¹⁹, Boutroux, Cousin, Blondel o Ravaisson, autor este último que marcará²⁰ profundamente al francés. Así, no sólo buscarán validar el conocimiento metafísico; además, “los espiritualistas franceses establecieron como fundamento la experiencia que la conciencia tiene de sí misma y de sus acciones, y desarrollaron sus teorías en estrecha relación con cuestiones psicológicas”²¹. Como se mostrará, el bergsonismo continuará esta tradición y la elevará a la cumbre de la filosofía.

Sin embargo, será sobre todo la filosofía de Spencer²² la que le influirá hasta mediados de los ochenta: “J'étais resté tout imbu, jusque-là, de théories mécanistiques auxquelles j'avais été conduit de très bonne heure par la lecture

¹⁶ Cfr. CHACÓN FUERTES, *Bergson*, Cincel, Madrid 1988, pp. 35-41.

¹⁷ “El objetivo de esta reacción ante el positivismo fue la defensa de la creatividad y la irreductibilidad de la conciencia contra todo intento reduccionista de cuño positivista”, en URABAYEN, *Tiempo y libertad en el pensamiento de Henri Bergson y Emmanuel Levinas*, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, T. 62, Fasc. 2/4, Braga 2006, p. 678.

¹⁸ “Il a conçu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure. Vue géniale, dont il a tiré les conséquences sans s'amuser à des jeux dialectiques, sans bâtir un système”, en BERGSON, *Mélanges*, p. 1171.

¹⁹ Le influyó la lectura de la tesis de Lachelier *Du fondement de l'induction*. Cfr. BARLOW, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ Cfr. BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 249-284. Bergson le dedicará una reseña con el título de *La vida y la obra de Ravaisson*. La influencia de Ravaisson viene, sobre todo, de su tesis de doctorado, cuyo título era *Del hábito*, y de su *Informe sobre la filosofía en Francia*.

²¹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 37.

²² Cfr. DELEDALLE & DEWEY, *Un inédit de John Dewey: Spencer et Bergson*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70 Année, N° 3, Paris 1965, pp. 325-333.

de Herbert Spencer, le philosophe auquel j'adhérais à peu près sans réserve"²³. Esta adhesión a Spencer le llevará posteriormente a descubrir la "sorpresa" del tiempo. Gracias al estudio del papel de esta noción en las ciencias se percatará de que el tiempo que ahí figura no dura: "Ce fut l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas, qu'il n'y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d'un coup dans l'instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée"²⁴. Esto, le generará una serie de reflexiones que le llevarán a elaborar su primera obra: *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*²⁵. De ahí, tenía que empezar la aventura de un pensamiento que cambiaría el modo de entender la filosofía y que influiría a parte importante de los pensadores del siglo XX. Así, las coordenadas filosóficas sobre las que se fraguará el bergsonismo serán el espiritualismo francés, la filosofía de Spencer y el rechazo a Kant.

1. La intensidad de los estados psíquicos

El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) es la tesis doctoral de Bergson, presentada junto con un pequeño estudio sobre el concepto de lugar en la filosofía de Aristóteles. En este primer trabajo expondrá las principales líneas de lo que será el bergsonismo. Algunas se tratarán en ese libro; otras se verán desarrolladas en obras posteriores, sobre todo en *Materia y memoria* (1896) y en *La evolución creadora* (1907).

²³ BERGSON, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 765.

²⁴ *Ibid.*, p. 766.

²⁵ Para una buena introducción a este libro, Cfr. GUERLAC, *Thinking in time. An introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, New York 2006.

Es precisamente en su segunda gran obra, *Materia y memoria*, donde expone más claramente la división ontológica que regirá la estructura de su filosofía que ya había sido apuntada claramente en su primer trabajo y que desarrollará en *La evolución creadora*, a saber: por un lado lo espiritual, que identificará con el espíritu y la vida; por otro, se encuentra lo material o corpóreo, asociado a lo espacial y lo inerte. No obstante y como tendremos ocasión de ver, es también en *Materia y memoria*, concretamente en el último capítulo, donde la rigidez de esa división se irá atenuando.

El inicio filosófico del bergsonismo viene marcado en cierta medida por el evolucionismo de Spencer. En la lectura de los *Primeros principios*, Bergson encuentra el problema que le llevará a escribir el *Ensayo*: “El evolucionismo propugnado en dicha obra constituyó el punto de partida del pensamiento de Bergson. Compartía con Spencer el afán positivo por atenerse a los hechos, a la vez que el ideal de elaborar una explicación unitaria de la evolución de la materia y el espíritu”²⁶. Ese problema es el de la noción de tiempo.

Tras indagar en la mecánica spenceriana, Bergson se percatará de la limitación que en ella tiene el tratamiento de la cuestión del tiempo, algo que para Bergson constituirá una “sorpresa”. Así lo indica en *El Pensamiento y lo moviente*: “Sentíamos bien la debilidad de los *Primeros principios*. Pero nos parecía que esta debilidad consistía en que el autor, insuficientemente preparado, no había podido cavar en las «ideas últimas» de la mecánica. Nosotros habríamos querido retomar esa parte de su obra, completarla y consolidarla. Nos consagramos a ello en la medida de nuestras fuerzas. Es así que fuimos conducidos ante la idea de Tiempo. Ahí, nos esperaba una sorpresa. Fuimos en efecto muy impresionados de ver cómo el tiempo real, que juega el rol principal en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas”²⁷.

Las matemáticas, al igual que el resto de las ciencias, tratan con un concepto del tiempo al que Bergson tildará de “bastardo”, debido como más tarde veremos a la inclusión en él del espacio. Lo que interesa ahora es mostrar el impacto que le supone a Bergson descubrir una dimensión del

²⁶ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁷ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 16.

tiempo que hasta entonces había sido olvidada. Esta idea será precisamente la percutora de su tesis de doctorado.

El tiempo en Bergson tiene un claro carácter psicológico y espiritual; por ello el filósofo empezará estudiando la naturaleza de los estados psíquicos, y se centrará en los dos tipos de magnitudes que podemos encontrar en un esfuerzo de actividad introspectiva: las magnitudes cuantitativas o extensivas y las cualitativas o intensivas.

1.1. Las magnitudes cualitativas y cuantitativas

En el inicio del *Ensayo*, Bergson advierte que normalmente solemos equiparar la naturaleza de los estados de conciencia, sentimientos o emociones con distintas magnitudes espaciales, como puede ser el tamaño de los cuerpos. Afirma que, en un principio, parece de sentido común poner al mismo nivel expresiones del tipo “en invierno hace más frío en Pamplona que en Madrid” con otras donde interviene el espacio, como podría ser “el Empire State es más alto que la Catedral de Burgos”. En este último caso la relación entre continente y contenido es clara, ya que en el cálculo del espacio de los dos edificios los números que miden el segundo están contenidos en los del primero. Sin embargo, está todavía por ver si esa aplicación de la magnitud es equivalente a la que se puede hacer cuando tratamos magnitudes intensivas, como podría ser el calor. En definitiva, se trata de si el cálculo de magnitudes es transportable a las intensidades: “La cuestión es entonces el saber cómo logramos formar una serie de este género con intensidades, que no son cosas superponibles, y por qué signo reconocemos que los términos de esta serie crecen, por ejemplo, en lugar de disminuir; lo cual significa siempre preguntarse por qué una intensidad es asimilable a una magnitud”²⁸.

Bergson afirmará que esa comparación es un error, puesto que cuando hablamos de un más o un menos en las intensidades, lo que en verdad

²⁸ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 16.

estamos haciendo es espacializar esas intensidades y, por lo tanto, estamos desnaturalizando la realidad a la que nos referimos: “Es, pues, de creer que traducimos lo intensivo en extensivo y que la comparación de dos intensidades se efectúa o por lo menos se expresa por la intuición confusa de una relación entre dos extensiones. Pero es la naturaleza de esta operación la que parece difícil de determinar”²⁹.

En los estados psíquicos el comportamiento es distinto que el dado en las magnitudes. Una intensidad no aparece como perfectamente delimitada, espacializada, por lo que no resulta fácil poder establecer una comparación de mayor o menor respecto de otro estado. Sin embargo, a veces calificamos de mayor o menor a intensidades que no admiten cuantificación. Por ello, Bergson se centrará en los estados psíquicos que se bastan a sí mismos, es decir, que no son producidos por un agente externo, para captar mejor su naturaleza.

1.2. La intensidad de los estados de conciencia

El dolor es una sensación ocasionada por algo externo. En él, se suele asociar el incremento de la intensidad con el incremento del trabajo realizado por la causa que produce tal efecto; así, se suele atribuir una mayor intensidad en el dolor a un mayor incremento del trabajo sobre el propio cuerpo. Sin embargo, hay estados que se bastan a sí mismos, como la alegría o las pasiones profundas, en los que no interviene ningún tipo de elemento extensivo. El aumento, por lo tanto, no es cuantitativo. Bergson lo explica como que el estado psíquico penetra a otros estados tiñéndolos de su propio color³⁰. De este modo, la penetración de estados psíquicos evita cualquier yuxtaposición de los mismos, es decir, cualquier inclusión del espacio. Esta es

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁰ Tal y como advertirá varias veces Bergson, cuando utilizamos el lenguaje para referirnos a cualidades inextensas siempre habrá un pequeño error en la representación de la idea que se quiere comunicar debido precisamente a que las palabras utilizadas siempre llevan consigo caracteres espacializantes.

la naturaleza de los hechos más profundos de la conciencia³¹: “Cuanto más se baja a las profundidades de la conciencia, menos derecho se tiene a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen. Cuando se dice que un objeto ocupa un gran lugar en el alma, o incluso que ocupa en ella todo el lugar, ha de entenderse simplemente por ello que su imagen ha modificado el matiz de mis percepciones o recuerdos, y que en ese sentido los penetra, sin hacerse sin embargo ver en ellos”³².

Distinto es en el caso de las intensidades de las sensaciones, tal y como se ha mostrado en el caso del dolor. Se observa un vínculo entre la intensidad de la sensación y la causa externa que la produce; no obstante, a pesar del vínculo existente, la intensidad no puede ser definida por la magnitud de la causa que la produce: “En cuanto a las sensaciones propiamente dichas, éstas están manifiestamente ligadas a su causa exterior, y, aunque la intensidad de la sensación no se pueda definir por la magnitud de su causa, existe sin duda alguna relación entre estos dos términos”³³.

Tomando entre otros los estudios de William James³⁴, con quien más tarde compartirá una buena amistad, sobre las sensaciones que acompañan a esfuerzos musculares, concluirá que el aumento de la sensación de intensidad al realizar un esfuerzo físico no se debe a que en esa zona donde se está aplicando una fuerza haya una variación, sino que a medida que aumenta la intensidad aumentan el número de músculos periféricos que participan del esfuerzo.

Uno de los ejemplos que expone Bergson consiste en ir cerrando cada vez más el puño. A medida que se va realizando la acción, tenemos conciencia de un incremento de intensidad, pero ese incremento no se debe según Bergson a que los músculos vayan trabajando de un modo más intenso, sino

³¹ Para un estudio sobre la evolución del término conciencia en la obra de Bergson, cfr. PADILLA, *La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson*, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica, vol. 36, Madrid 2003, pp. 99-130.

³² BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp. 19-20.

³³ *Ibid.*, p. 27.

³⁴ Para un análisis sobre la relación filosófica entre ambos autores, Cfr. MADELRIEUX, *Lire James, relire Bergson*, en WORMS, FRÉDÉRIC; RIQUIER, CAMILLE, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 101-119.

que al esfuerzo inicial se le suman los músculos del antebrazo, comprometiendo luego a los del resto del brazo e incluso a la respiración en un esfuerzo solidario. “Así, pues, el pretendido aumento de la intensidad de una sensación no significa que la sensación, permaneciendo por lo demás idéntica, vaya siendo cada vez más intensa. Significa solamente que van sucediéndose sensaciones distintas, ocasionadas por distintos ejercicios musculares”³⁵.

Así pues, aunque exista un vínculo entre la intensidad de la sensación y el esfuerzo muscular, Bergson no ve que el esfuerzo muscular defina por sí solo el aumento de la intensidad. Eso se debe a una percepción confusa: “Nuestra conciencia de un incremento del esfuerzo muscular se reduce a la doble percepción de un mayor número de sensaciones periféricas y de un cambio cualitativo sobrevenido en algunas de entre ellas. Hemos así, pues, llevados a definir la intensidad de un esfuerzo superficial como la de un sentimiento profundo del alma. En uno y otro caso hay progreso cualitativo y complejidad creciente, confusamente percibida”³⁶.

Bergson concluirá afirmando que, tanto se trate de sentimientos profundos o de la intensidad de sensaciones más superficiales, al final la intensidad de todo tipo de sentimientos “consiste siempre en la multiplicidad de los estados simples que la conciencia distingue en ellos confusamente”³⁷. Por ello el aumento de la intensidad de una sensación no se debe a que haya un aumento de intensidad en la parte del cuerpo en la que se realiza el trabajo; el aumento de la intensidad se debe a que ha habido un incremento de las partes del cuerpo implicadas en esa acción. De este modo, “la realidad, según Bergson, es que en las sensaciones y en los sentimientos sólo caben diferencias cualitativas y no cuantitativas; son distintos, no mayores ni menores. No podría en rigor decirse que un dolor ha aumentado o que una impresión de belleza ha disminuido, pues se trata de dolores e impresiones de belleza cualitativamente distintos, aunque por comodidad sigamos empleando una misma palabra para designarlos”³⁸. El error estriba en trasladar al terreno

³⁵ GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, Madrid 2010, p. 59.

³⁶ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 30.

³⁷ *Ibid.*, pp. 33-34.

³⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 69.

de lo psíquico las magnitudes que nos sirven para medir lo físico: “El error consiste en observar la realidad psíquica con las mismas leyes y categorías con que se observa y conoce la materia, llegando a considerar que está compuesta de una suma de estados distintos, que consta de una multiplicidad numérica de distintos elementos”³⁹.

Con lo dicho acabará su tesis doctoral diciendo que “la intensidad de un estado simple no es, pues, la cantidad, sino su signo cualitativo. Hallaréis el origen de él en un pacto entre la cualidad pura, que es un hecho de conciencia, y la pura cantidad, que es necesariamente espacio”⁴⁰.

Hasta aquí el análisis que Bergson hace respecto a los estados de conciencia, sentimientos y sensaciones. Según lo expuesto, hay dos modos distintos de entender la noción de intensidad. La diferencia está en si existe una vinculación externa o no: “Diremos que la noción de intensidad se presenta bajo un doble aspecto, según se estudien los estados de conciencia representativos de una causa exterior o los que se bastan a sí mismos. En el primer caso, la percepción de la intensidad consiste en una cierta evaluación de la magnitud de la causa por una cierta cualidad del efecto: es, como dirían los escoceses, una percepción adquirida. En el segundo, llamamos intensidad a la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno del estado fundamental: no es ya una percepción adquirida, sino una percepción confusa”⁴¹.

Esta diferencia que ve en el modo en que entendemos la intensidad, ya sea la de una sensación vinculada a un agente externo o la de un estado de conciencia que se basta a sí mismo, apunta a esa doble dimensión o a esa doble función que más tarde le otorgará al yo. De esta manera, en la medida en que nos alejemos de la realidad de nuestra conciencia más apegada a lo externo y nos adentremos en las profundidades de una conciencia más original, descubriremos en nosotros un sentido del tiempo distinto al experimentado cuando actuamos con la naturaleza. En definitiva, Bergson ya ha marcado una

³⁹ MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto*, en *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1, Madrid 1996, pp. 295-296.

⁴⁰ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 156.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 58-59.

línea para poder distinguir el tiempo bastardo de las ciencias del carácter único y creativo que verá en la duración⁴².

2. La naturaleza de los estados de conciencia

Hemos visto cómo existe una confusión entre la cantidad y la cualidad cuando se intenta medir intensidades, y que dicho error consiste en equiparar las variaciones en las intensidades de las sensaciones con las variaciones en la magnitud de la causa que las provocan. La diferencia, pues, estriba en que en los estados de conciencia no cabe medición cuantitativa, distinto de lo que ocurre con los objetos físicos. Por lo tanto, para Bergson el estudio de lo que es el número resulta fundamental: primero, como rasgo diferenciador entre lo cuantitativo y lo cualitativo; segundo, porque implica la idea de espacio. Por esta razón, es preciso estudiar si existe alguna relación entre el número y la experiencia de la multiplicidad interna de los estados de conciencia. Es decir, habrá que ver si cuando la inteligencia pretende adentrarse en las profundidades de la conciencia comete el mismo error que se da al confundir lo cualitativo y lo cuantitativo. A juicio de Bergson, esto ocurre debido a la intromisión del espacio. Así pues, habrá que ver la relación entre número y espacio y de qué modo afecta a la comprensión de la multiplicidad interna de los estados de conciencia.

2.1. Número y espacio

Para que se dé el número hace falta al menos que se den dos condiciones: primero, que haya una multiplicidad; segundo, que esa

⁴² Para ver las características fundamentales de este concepto tan nuclear en el bergsonismo, cfr. MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 291-311.

multiplicidad guarde algo en común. Por esta razón se entiende al número como “la síntesis de lo uno y lo múltiple”⁴³.

En efecto, contar implica delimitar, y el propio concepto de delimitación lleva consigo que hay algo más allá del límite. Es decir, es imposible contar sin un otro. A su vez, esa multiplicidad indispensable para que pueda ser sumada debe guardar algo en común, puesto que no basta solo con tener una múltiple colección de unidades. Así, cuando contamos elementos prescindimos de los rasgos particulares que tiene cada uno y nos quedamos con lo común. Por eso, solo podemos sumar manzanas y peras si renunciamos a considerarlas como lo que las distingue y nos quedamos con lo que las une, a saber, que son frutas. De este modo, “la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o unidades, absolutamente semejantes unas a otras”⁴⁴.

Sin embargo, advierte Bergson, es imposible poder sumar sin un espacio en el que se suma, aunque sea éste ideal. “El espacio es la materia con la que la mente construye el número, el medio en que la mente lo pone”⁴⁵, afirmará. El espacio es indispensable debido a que el número implica de por sí la yuxtaposición de imágenes: “El número presupone la imagen visual del espacio; el número, pluralidad hecha de unidades, implica el espacio”⁴⁶. Si yo por ejemplo estoy contando la cantidad de corderos de un rebaño, dice Bergson, es necesario que para poder formar la imagen del rebaño haya dispuesto cada uno de los elementos separadamente, es decir, que los haya yuxtapuesto. De lo contrario, si se intenta contar a cada uno de los corderos sin tener en cuenta a los demás, nunca pasaré de tener un cordero. El número⁴⁷,

⁴³ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 61.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ ESPINOZA, *Bergson, las matemáticas y el devenir*, en *Thémata*, 17, Sevilla 1996, p. 224.

⁴⁷ La concepción bergsoniana del número recibirá varias críticas basadas en general en que el francés no tiene una visión del número lo suficientemente abstracta. Uno de esos críticos será Russell: “There are three entirely different things which are confused by Bergson in the above statements, namely: (1) number, the general concept applicable to the various particular numbers; (2) the various particular numbers; (3) the various collections to which the various particular numbers are applicable”, en RUSSELL, *The philosophy of Bergson*, Bowes and bowes, Cambridge 1914, p. 14.

por lo tanto, implica la simultaneidad de las distintas imágenes para así poder yuxtaponerlas, y eso solo es posible hacerlo en un espacio: “Cuando se suma algo es necesario que todas las unidades estén presentes simultáneamente, que coexistan, y eso no es posible, dice Bergson, a menos que se ubiquen las unidades en un espacio puesto que la sucesión pura permite contar pero no sumar. La sucesión pura imposibilita la coexistencia de unidades, e incluso cuando se cuentan unidades, la abstracción nos obliga a hacerlo fuera de la verdadera duración”⁴⁸.

Por lo tanto, el sumar implica retener las sucesivas imágenes de los corderos que se han ido identificando para que así el número vaya ascendiendo: “Para que el número de ellos vaya creciendo a medida que avanza, es preciso que yo retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea; ahora bien, es en el espacio en el que una semejante yuxtaposición opera”⁴⁹.

Teniendo en cuenta la naturaleza del número, es preciso ver si afecta del mismo modo a las distintas multiplicidades que se dan. En cuanto a los objetos materiales que encontramos dispuestos en el mundo, no parece difícil establecer la relación que tienen con el número, dado que ya cuentan de por sí con un espacio en el que están; ahora bien, hay que ver si ocurre lo mismo cuando hablamos de las multiplicidades que encontramos en lo profundo de la conciencia, como pueden ser los estados afectivos.

Bergson afirma que, a pesar de ser multiplicidades distintas, los hechos de conciencia para que tomen el aspecto de un número, es decir, para que puedan ser contados, necesitan también de una representación simbólica del espacio. Lo explica a través de la representación que nos hacemos al oír el repicar de una campana lejana. ¿Cómo me figuro los toques de la campana? Dice Bergson: “Los sonidos de la campana me llegan sucesivamente; pero una de dos: o yo retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarla con las otras y formar un grupo que me recuerde una melodía o un ritmo conocido, y entonces yo no *cueto* los sonidos, sino que me limito a recoger la impresión cualitativa, por así decirlo, que su número produce en mí;

⁴⁸ ESPINOZA, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁹ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 62.

o bien yo me propongo explícitamente contarlos, y entonces será preciso que los disocie y que esta disociación se opere en un medio homogéneo, en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de algún modo, dejan huellas idénticas de su paso”⁵⁰. Al disociar los sonidos se crean intervalos entre ellos, y estos intervalos sólo pueden ser vacío. Con lo cual, ya sea en las multiplicidades de los objetos materiales o de los hechos de conciencia, el espacio resulta imprescindible para poder formar un número.

Parece pues que para Bergson el número implica necesariamente el espacio, y cualquier elemento susceptible de ser contado necesariamente deberá ser yuxtapuesto con los demás, por lo que necesitará de un medio homogéneo en el que instalarse. En resumen, que cualquier representación numérica es una representación espacial.

Ahora bien, si tenemos experiencia del carácter cualitativo de nuestros estados de conciencia, queda por ver hasta qué punto es posible contar los estados de conciencia, y si esa actividad simbólica, al introducir en ella el espacio, desnaturaliza la realidad que se pretende conocer al igual que ha pasado en el caso de las intensidades de sensación, cuando se caía en la confusión de la cualidad con la cantidad: “La proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio para formar con ellos una multiplicidad distinta debe influir en estos mismos estados y darles en la conciencia reflexiva una forma nueva que la percepción inmediata no les atribuía”⁵¹.

2.2. El espacio y la actividad de la inteligencia

Si al representar imágenes necesariamente se introduce el espacio en ellas para que puedan ser yuxtapuestas, se observará que el espacio es inherente a la actividad que desarrolla la inteligencia, por lo que es lícito

⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

preguntarse si el espacio como tal forma parte de las cualidades físicas o es un sobreañadido a éstas por parte de nuestro acto de conocer. En resumen: ¿el espacio nos viene dado en la percepción o es una creación de nuestra mente?⁵²

En 1893 Bergson impartió unos cursos de filosofía en el liceo Henri IV donde trató la naturaleza del espacio considerado desde un punto de vista psicológico y metafísico. En ellos desarrolla la idea de espacio tratada ya en el *Ensayo*. Desde el punto de vista psicológico, es decir, de cómo conocemos el espacio, Bergson afirmará que éste no es una percepción más. Esto, explicará Bergson, se ve claro cuando comparamos las extensiones percibidas por la vista y por el tacto. A pesar de que se pueden conocer los mismos objetos, no identificamos la extensión que se presenta como la misma en los dos casos: “El ciego de nacimiento distingue la forma de los objetos tocándolos; más tarde, si recupera la visión, no reconoce la impresión que producen en sus ojos los objetos que reconocía por el tacto. (...) Esto equivale a decir que, por debajo de esas dos extensiones, una percibida por la vista, la otra por el tacto, hay algo que es común a una y otra y que no se percibe ni por la visión ni por el tacto”⁵³. Por lo tanto, el espacio no es una percepción que se presenta junto a las percepciones.

Esto había quedado claro ya si nos fijamos en la consideración que en el *Ensayo* Bergson tiene sobre las sensaciones: en el inicio del libro aclara que tanto los hechos de conciencia como las intensidades de las sensaciones percibidas son de por sí cualitativas, es decir, inextensas, y que toda magnitud que se les atribuye se debe a una representación simbólica hecha por la inteligencia. Es decir, que las sensaciones y el espacio tienen propiedades distintas. En los cursos de filosofía enumerará las diferencias: las sensaciones

⁵² Aunque no interesa para el texto en curso, resulta interesante dejar constancia del trabajo que Bergson entregó en 1889 junto con su tesis doctoral: *El concepto de lugar en Aristóteles*, Encuentro, Madrid 2013. Dicha obra muestra el conocimiento que tenía Bergson sobre la filosofía griega, ámbito al que volverá posteriormente en algunos cursos que impartirá. No obstante, y tal y como se indica en la excelente introducción que acompaña a la traducción española (Cfr. p. 12), esta obra no contiene semilla alguna del bergsonismo; tan sólo se realiza un estudio técnico sobre la cuestión planteada en la filosofía aristotélica.

⁵³ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, Siruela, Madrid 2012, pp. 77-78.

son heterogéneas, discontinuas, son indivisibles y contingentes; el espacio es homogéneo, continuo, divisible y necesario”⁵⁴.

Por lo tanto, el espacio no puede ser percibido a través de las sensaciones ni tampoco podrá ser una abstracción más de ellas. El problema que ve aquí Bergson es que, si el espacio es una abstracción más de las sensaciones y éstas son inextensivas, ¿de qué modo lo inextensivo genera lo extensivo? No puede darse por la simple síntesis de las sensaciones, sino que tiene que intervenir algo más: “Lo extensivo difiere por hipótesis de lo inextensivo; y, suponiendo que la extensión no sea más que una relación entre términos inextensivos, es necesario aún que esa relación sea establecida por una mente capaz de asociar así varios términos”⁵⁵.

Como el espacio no es percibido en las sensaciones, quedan dos posibilidades: o bien es una idea innata de la mente o bien es un constructo que la mente hace a partir de las sensaciones. Bergson se decantará por el espacio como intuición a priori, ya que no es posible que sea generado a través de otra idea⁵⁶. Además, cualquier tipo de representación que hagamos de una sensación necesitará previamente del espacio. Es importante mostrar en lo concerniente al espacio las similitudes de Bergson con Kant. Ya veremos cómo no ocurre lo mismo con el concepto de tiempo, pero en cuanto al espacio Bergson toma literalmente algunos argumentos que Kant escribió en la *Crítica de la Razón Pura*. Véase a modo de ejemplo la exposición que hace Kant de este concepto en la *Estética* y cómo la tomará Bergson para rebatir las tesis empiristas sobre el origen de la idea de espacio: “El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como

⁵⁴ Cfr. BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, pp. 74-77.

⁵⁵ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 73.

⁵⁶ En las cursos de filosofía citados muestra cómo las tesis empiristas acerca del origen del espacio que mantienen Bain, Spencer o Lotze no son válidas, puesto que intentan explicar su origen desde series sucesivas de sensaciones o desde su yuxtaposición pero, a juicio de Bergson, es imposible una sucesión o yuxtaposición sin tener previamente la idea de espacio.

distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio”⁵⁷. Por lo tanto, cualquier representación de una sensación necesita de un espacio; de ahí que Bergson lo considere como una intuición a priori.

De este modo, el francés concebirá el espacio como el teatro sobre el que desfilan las sensaciones percibidas, es decir, como una intuición pura, siguiendo los pasos que dio Kant: “Nosotros hemos supuesto un Espacio homogéneo y distinguido con Kant este espacio de la materia que lo llena. Hemos admitido con él que el espacio homogéneo es una forma de nuestra sensibilidad”⁵⁸. Bergson lo definirá como un medio vacío homogéneo distinto de las sensaciones y que es su condición de posibilidad para que éstas puedan ser conocidas: “Consiste esencialmente en la intuición o, más bien, en la concepción de un medio vacío homogéneo. Pues no hay apenas otra definición posible del espacio: es lo que nos permite distinguir entre sí a varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, pues, un principio de diferenciación distinto de la diferenciación cualitativa y, consiguientemente, una realidad sin cualidad”⁵⁹.

El espacio acompaña a la actividad de la inteligencia, ya que podemos imaginar un espacio sin cualidad alguna representada. El problema que surge es que si la realidad del espacio en Bergson es semejante a la forma a priori de la sensibilidad kantiana, ¿qué hace que en el espacio una sensación se aparezca en un lugar determinado y no en otro? Aquí llegamos al problema metafísico del espacio. Hemos visto cómo lo conocemos pero no qué es. ¿Existe un espacio independiente de nuestro modo de conocer, tal y como mantienen los realistas? ¿O bien como dice el idealismo de Kant es tan sólo una intuición pura?

Las antinomias explicadas por Kant hacen que Bergson vea imposible una concepción realista del espacio, por lo que se inclina por la concepción idealista: no se puede plantear una realidad absoluta del espacio sin caer en

⁵⁷ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, «Estética trascendental», secc. 1, §2 (A 23 / B 38–39). Consultado en la edición de Alfaguara, Madrid 2002, p. 68.

⁵⁸ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 163.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

contradicciones, por lo que debe ser solo una intuición a priori. Sin embargo, aparece un problema: si el espacio es solo una intuición que pone nuestra mente en la materia, y si las cosas en sí son independientes del espacio, pues nada tienen que ver con él, ¿a qué se debe que la materia se adecue tan bien al espacio?: “No basta decir que imponemos la forma del espacio a la materia de nuestras percepciones. Si esta materia no tiene ninguna relación con el espacio, ¿cómo entra en el espacio? Si la cosa en sí no tiene nada de extensión, ¿cómo es que las manifestaciones de esta cosa en sí a la inteligencia humana se prestan tan fácilmente a la aplicación de formas de espacio y de leyes de geometría?”⁶⁰. Además, parece difícil explicar el éxito de la ciencia y su previsión futura si el espacio no tiene un componente real.

Para salir de la dificultad, Bergson atribuirá una extensión propia de las cosas que es distinta al espacio como medio vacío homogéneo: “Ha de haber a la inversa en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones una razón en virtud de la cual ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. Habría, pues, que distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio”⁶¹. Las cosas en sí deben mantener entre ellas relaciones análogas a las geométricas.

¿Cómo se explica esto? Bergson utilizará una analogía con los estados de conciencia para dar cuenta de esta relación existente entre las cosas en sí. Así pues, cada uno de nosotros tiene una conciencia única, personal e incommunicable. La única realidad que percibimos y que escapa a los demás hombres es la de nuestra conciencia. Sin embargo, a pesar de que no podemos conocer los estados privados de los demás, los suponemos igual a como los tenemos nosotros. No obstante, gracias al lenguaje se da una comunidad, un espacio común en el que las impresiones personales y los hechos psíquicos particulares toman forma de conceptos y son compartidos con la comunidad. Hay por lo tanto en las impresiones personales algo que permite su traducción al lenguaje común. Ocurre lo mismo, de un modo análogo, en las cosas en sí: “Las cosas en sí viven ante todo para sí mismas. Son fuerzas, conciencias rudimentarias, y, sin embargo, tienen todo lo

⁶⁰ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 92.

⁶¹ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 74.

necesario para traducirse en extensión. Se seguiría de ahí que las relaciones percibidas en el espacio traducen relaciones reales, pero de otra naturaleza, entre las sustancias o cosas en sí”⁶².

¿Cuál es por lo tanto la realidad del espacio? Depende de si nos fijamos en la mente o en las cosas en sí. En cierto modo es relativo a nuestro modo de conocer; pero también es absolutamente real si con ello nos referimos a las relaciones que existen entre las cosas en sí: “El espacio es, pues, en un sentido, absolutamente real, y en otro sentido relativo a nuestra mente. Lo que es relativo a nuestra mente es el espacio considerado como un medio continuo y homogéneo. Lo que existe realmente es la propiedad que tienen las cosas de mantener entre ellas relaciones que siempre pueden expresarse por relaciones de distancia, de cambios de posición, en pocas palabras, de posiciones o movimientos en el espacio”⁶³.

La relación entre extensión y espacio será estudiada también en obras posteriores, como es el caso de *Materia y memoria*. Ahí seguirá manteniendo las diferencias que había especificado hasta el momento, aunque como ocurre con varias nociones del francés, ampliará su significación en sintonía con los avances teóricos de sus obras. De este modo en la obra citada sigue manteniendo la distinción entre la extensión, como propiedad de las cosas, y espacio, como un esquema que introducimos nosotros: “Uno podría pues, en cierta medida, liberarse del espacio sin salir de lo extenso, y habría ahí efectivamente un retorno a lo inmediato, puesto que percibimos de veras la extensión, mientras que no hacemos más que concebir el espacio a la manera de un esquema”⁶⁴.

Ahora bien, como veremos más adelante, Bergson irá mostrando el carácter práctico del conocimiento humano, ya sea desde el análisis que hará de la percepción hasta la formación del lenguaje, la evolución biológica o la función de la religión. Por lo tanto, a pesar de que en un principio el espacio es caracterizado como una intuición pura tal y como Kant lo entendía, Bergson se diferenciará del prusiano en su función: no es algo que haya que entender

⁶² BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 96.

⁶³ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires 2010, p. 209.

desde un punto de vista meramente especulativo; la naturaleza del espacio es práctica: “Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son pues ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas; expresan, bajo una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad moviente de lo real para asegurarnos en ella puntos de apoyo, para fijarnos allí centros de operación, para introducir en fin auténticos cambios; estos son los esquemas de nuestra *acción* sobre la materia”⁶⁵.

El espacio por lo tanto hay que concebirlo desde la acción, no desde el conocimiento. Por culpa de errar en el enfoque surgen a juicio de Bergson una serie de problemas filosóficos que una filosofía basada en la consideración práctica del espacio no tendría. Ahora no interesa ver en qué consisten dichos problemas; tan solo se pretende mostrar que para el francés el error de muchas disputas filosóficas no está en el desarrollo argumentativo, sino en el enfoque que se toma desde el punto de partida. Dicha acusación será recurrente a lo largo de su obra: “Entre el dogmatismo metafísico de un lado y la filosofía crítica del otro, habría entonces sitio para una doctrina que vería en el espacio y el tiempo homogéneos principios de división y de solidificación introducidos en lo real en vista de la acción, y no del conocimiento, que atribuiría a las cosas una duración real y una extensión real, y que en fin vería el origen de todas las dificultades no ya en esta duración y esta extensión que pertenecen efectivamente a las cosas y se manifiestan inmediatamente a nuestro espíritu, sino en el espacio y el tiempo homogéneos que tendemos por debajo de ellas para dividir el continuo, fijar el devenir, y suministrar a nuestra actividad puntos de aplicación”⁶⁶.

Podemos decir entonces que el espacio es una creación de nuestra inteligencia que se posa sobre la realidad en función del fin práctico que persigue: “L’espace est donc la représentation pure et homogène où nous disposons des objets simultanés, pour les distinguer et pour les diviser; représentation que notre esprit forge par un acte spécifique pour les besoins de notre action; et dont il peut imposer à cette fin les caractères à toute réalité,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 234.

avec une légitimité et un succès variables selon la nature propre de celle-ci (ainsi dans le cas de la perception et de la matière elles-mêmes)⁶⁷.

Con lo visto, Bergson considerará que la conciencia reflexiva actuará como condicionante de toda posibilidad de conocimiento de las impresiones recibidas. Por eso, con razón se ha dicho que la filosofía de Bergson es un psicologismo ontológico: “Su propuesta metafísica nos orienta sobre el ser de las cosas desde la perspectiva del ser de la conciencia”⁶⁸. Veremos sin embargo cómo, a pesar del aparente carácter kantiano del bergsonismo, el francés se opondrá profundamente a tal filosofía debido tanto a la noción de tiempo que maneja Kant como a la limitación que ve en nuestras posibilidades de conocimiento, restringidas al área donde opera la inteligencia⁶⁹.

Por lo tanto, afirma Bergson, en nuestro acto de conocer podemos identificar dos realidades de índole distinta: “Una heterogénea, la de las cualidades sensibles, y otra homogénea, que es el espacio. Esta última, claramente concebida por la inteligencia humana, nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso también de hablar”⁷⁰.

Queda explicada la realidad del espacio bergsoniana como también su relación con el número y con la actividad de la inteligencia. Precisamente esa actividad es la causante de los errores que se dan al intentar medir las intensidades de las sensaciones, introduciendo en ellas el espacio, convirtiendo así la cualidad en cantidad. El siguiente paso consiste en comprender qué nexos existe entre el espacio y el tiempo, y si éste al ser comprendido por la inteligencia resulta de por sí viciado.

⁶⁷ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2013, p. 37.

⁶⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁹ Cfr. CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, pp. 41-43.

⁷⁰ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 75.

3. La naturaleza psicológica del tiempo

Parece que cuando nos preguntamos acerca del tiempo lo asociamos de por sí con el espacio. Ya desde los primeros filósofos hasta en el saber científico actual, el tiempo ha sido la otra constante que, junto al espacio, ha configurado y servido de base para el desarrollo del universo.

¿Cómo entender esa relación? En un principio, si concebimos el espacio y el tiempo como medios homogéneos en los que se inscriben representaciones, podremos hablar de una doble forma de lo homogéneo: en un caso cuando aparece la coexistencia; en el otro, la sucesión⁷¹.

La coexistencia implica necesariamente el espacio, ya que para diferenciar los elementos hay que posicionarlos. Parece que lo mismo ocurre en cuanto a la sucesión respecto del tiempo: una sucesión, a diferencia de la coexistencia, implica un movimiento, es decir, un antes y un después, por lo que la idea de tiempo se hace presente. La ciencia⁷² ha entendido el tiempo como la medida de la sucesión, aquello que nos permite dar cuenta del movimiento o del cambio de los elementos que encontramos en el mundo.

Sin embargo, advierte Bergson, en la medición del tiempo interviene el número y, como hemos visto, el número implica necesariamente el espacio, por lo que habrá que estudiar si el tiempo tal y como lo entiende la ciencia, es decir, como un medio homogéneo de la misma naturaleza que el espacio, no es sino una representación errónea de su verdadera naturaleza.

⁷¹ Cfr. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 75.

⁷² Para conocer la actitud que tuvo el francés antes las ciencias, cfr. RODRÍGUEZ SERÓN, *El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson*, en *Contrastes. Revistas Interdisciplinar de Filosofía*, vol. III, Málaga 1998, pp. 211-229.

3.1. El tiempo de la ciencia

Dejando a un lado las matemáticas, donde el tiempo no es una variable que entre en juego, podemos afirmar que en las restantes ciencias, como podría ser la física, el tiempo es una variable capital. Si desde la física newtoniana hasta nuestros días esta disciplina ha dado saltos cualitativos en el manejo y control de la realidad, se debe en parte al evidente desarrollo tecnológico en los procesos de medición de los cambios. Medición de los movimientos en ciencia es tiempo. Con lo cual, el desarrollo científico está intrínsecamente relacionado con el control que tenemos sobre los cambios efectuados, es decir, sobre el tiempo. La cuestión es: si el tiempo es sucesión y ésta para la ciencia es susceptible de ser medida, ¿puede el tiempo ser medido?

Depende de lo que se entienda por tiempo. El tiempo medido, que es el propio de las ciencias, se puede considerar tiempo pero no de un modo puro. La pregunta por el tiempo puro, al que Bergson llama duración, se resuelve como no podía ser de otro modo en el interior de la conciencia. De este modo, cabe diferenciar dos sentidos de tiempo: “uno que es puro, a lo que propiamente llamamos duración; otro, el tiempo homogéneo en el que interviene la idea de espacio”⁷³.

Es en esta segunda noción de tiempo, la propia de saber científico, donde Bergson identifica una copia falsa de la verdadera duración. Esto es así porque en primer lugar no se puede concebir el tiempo como un medio homogéneo sobre el que se ponen las representaciones. Si esto fuera así, y teniendo la misma consideración respecto al espacio, estaríamos hablando de dos medios homogéneos, pero como ve muy bien Bergson, si hay dos medios homogéneos, es decir, vacíos de toda cualidad, ¿cómo se distinguen el uno del otro?: “Si el espacio debe definirse como lo homogéneo, parece que, a la inversa, todo medio homogéneo e indefinido será espacio. Pues, consistiendo

⁷³ Cfr. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 76.

aquí la homogeneidad en la ausencia de toda cualidad, no se ve cómo dos formas de lo homogéneo habrían de distinguirse una de otra”⁷⁴.

Por lo tanto el tiempo no puede considerarse como un medio homogéneo ya que si fuera así sería el sustrato sobre el que pasarían las cosas, es decir, el lugar donde se daría la sucesión. Esto, explica Bergson, es una prueba más de que si el tiempo homogéneo permite la sucesión significa que no se identifica con ella, por lo que es una noción de tiempo falsa: “Si el tiempo fuera un medio como el espacio, nos vendría dado de golpe con él. Por eso mismo, dejaría de durar, es decir, de ser en el tiempo. La esencia de un medio en el que las cosas se sucedieran sería servir de sustrato a su sucesión. Es decir, que las cosas se suceden en él sin que él participe en su sucesión. Un medio semejante no podría ser la duración, puesto que la esencia de la duración es la sucesión”⁷⁵.

Además el tiempo de la ciencia es para Bergson una representación falsa del carácter auténtico de la duración debido a que se puede medir, y la medición implica la intervención del espacio. Por esta razón, cualquier medición del tiempo lo desnaturaliza ya que, como se ha mostrado anteriormente, el número implica el espacio: “La idea de número no se constituye en realidad sobre el tiempo solo, sino más bien sobre el espacio. Esto es visible claramente si consideramos lo que es un número. Un número es la síntesis de una multitud de unidades. Pero cada una de esas unidades no desfila pura y simplemente en el tiempo, sino que se detiene, por decirlo así, en espera de que las siguientes unidades se vengán a yuxtaponerse a ella. Esa detención implica una especie de extensión del presente que se amplifica hasta abarcar de una vez por todas las unidades contenidas en el número constituido. Esa simultaneidad de las unidades, esa extensión del presente, eso es ya espacio”⁷⁶.

No cabe contar los momentos de la duración. Un instante de tiempo es fugaz, por lo que el único modo de contar el tiempo es manteniendo esos instantes, es decir, yuxtaponiéndolos, y eso ya implica el espacio. Por lo tanto, la imagen del tiempo propia de las ciencias es una representación simbólica y

⁷⁴ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 75.

⁷⁵ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 99.

⁷⁶ GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 63.

antinatural de lo que verdaderamente es la duración; más que el tiempo, lo que se mide es el rastro que ha dejado en el espacio tras su paso. Sin embargo, es el único modo que tiene nuestra inteligencia de representárselo, debido a que cualquier tipo de representación hecha por la conciencia reflexiva es una representación espacial. Por esta razón, el tiempo medido propio de las ciencias no coincide con el tiempo real: “Los momentos en una duración real no se detienen ni se conservan para poder ser comparados con el siguiente y, por lo tanto, poder ser medidos. El tiempo medible no puede ser el tiempo real. El tiempo, considerado desde el punto de vista matemático, no es el tiempo real, sino su imagen simbólica utilizada por nuestra inteligencia en lugar de la duración”⁷⁷. ¿Y cómo aparece esta noción bastarda de tiempo? Bergson lo explicará como una confusión entre dos realidades.

Piénsese en el movimiento de las agujas de un reloj, dice Bergson. Cuando se sigue el movimiento de la aguja en la esfera, ese movimiento corresponde a las oscilaciones de un péndulo. Aunque creemos que lo que se mide es el tiempo, en el fondo advierte Bergson lo que se está haciendo es contar simultaneidades. Eso se ve si nos fijamos en los fenómenos reales que intervienen en dicha operación: en el exterior lo único verdadero que hay no es el movimiento del péndulo, sino la posición que en ese momento tiene. Si puedo hablar de oscilaciones es porque en mi conciencia recuerdo las posiciones pasadas junto con la actual. Pero, dice Bergson, si suprimimos el yo que sintetiza las posiciones pasadas lo único real en cada instante es una sola posición del péndulo, con lo cual, no habría duración posible. Ahora suprimamos las oscilaciones del péndulo. Lo único que nos queda es la propia duración de nuestro yo, sin distinción alguna entre momentos exteriores unos a otros. Con lo cual, las únicas dos realidades existentes son la de mi propio yo en la que se dan estados de conciencia heterogéneos y el espacio exterior, donde no hay duración alguna. El tiempo homogéneo nace precisamente de la mezcla de estas dos realidades: “Hay un espacio real, sin duración, pero en el que aparecen y desaparecen fenómenos simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real, cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero cada momento de la cual puede unirse a un estado del

⁷⁷ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 58.

mundo exterior que le es contemporáneo y separarse de otros momentos por efecto de esta misma unión. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración cobra así la forma ilusoria de un medio homogéneo, y el nexo entre esos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que cabría definir como la intersección del tiempo con el espacio”⁷⁸. Por lo tanto, el tiempo falso aparece debido a que se confunde la realidad de los momentos de nuestra vida que se van penetrando pero que se corresponden simultáneamente con un fenómeno, con la clara distinción que se da en el espacio entre los distintos fenómenos que van apareciendo.

Con lo dicho, habría que hacer una distinción esencial. Por un lado está la duración pura, que es sucesión; por otro, el tiempo homogéneo, que es simultaneidad. La ciencia he equiparado la sucesión con la simultaneidad, por lo que ha confundido la verdadera naturaleza del tiempo, siendo ésta ocupada por un tiempo bastardo entendido como medio homogéneo.

Éste ha sido uno de los principales errores de las ciencias y de la filosofía hasta el momento. Se mezcla la dimensión cualitativa de los estados de conciencia con la correspondencia que tienen con sus causas externas espacializadas. De ahí, dice Bergson, han nacido muchos de los problemas filosóficos que en el fondo no dejan de ser pseudo-problemas. Quizás uno de los más llamativos sean las clásicas paradojas de Zenón⁷⁹.

Cuando se analiza la naturaleza del movimiento ocurre algo similar que con el tiempo: “Se dice casi siempre que un movimiento tiene lugar *en* el espacio y, cuando se declara al movimiento como homogéneo y divisible, es en el espacio recorrido en lo que se piensa, como si cupiera confundirlo con el

⁷⁸ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp. 82-83.

⁷⁹ Sobre este tema Cfr. D’ORS, *Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo*, Encuentro, Madrid 2009. En las páginas dedicadas a Bergson (Cfr. pp. 85-89) d’Ors sostiene que la interpretación del francés sobre la intención de Zenón no es lo bastante fiel. Esto se debe según d’Ors a que el eleata no pretendía definir el movimiento a partir de inmovilidades, sino precisamente negar su existencia real dada su imposibilidad teórica. Bergson estará de acuerdo en esto último pero no en lo primero, ya que como veremos la intuición nos permitirá un acceso directo a la realidad, que para el francés consistirá en un cambio continuo y creador. A juicio de d’Ors, el grave problema que generará la postura bergsoniana será la imposibilidad de admitir la existencia objetiva del reposo.

movimiento mismo. Ahora bien, reflexionando más en ello, se verá que las sucesivas posiciones del móvil ocupan efectivamente espacio, pero que la operación por la cual pasa de una posición a otra, operación que ocupa duración y no tiene realidad más que para un espectador consciente, escapa al espacio”⁸⁰. Por esta razón Aquiles podrá avanzar a la tortuga. Es necesario distinguir el movimiento que realiza Aquiles del espacio recorrido por éste. El movimiento, en cuanto tal, es simple; los pasos que Aquiles da, son indivisibles. Sin embargo, si queremos cuantificarlos, confundimos el acto del movimiento con el espacio recorrido. Por eso, si sumamos las distintas magnitudes del espacio recorrido por los distintos actos simples e indivisibles que son los pasos de Aquiles, al final dicha magnitud será superior a la magnitud del espacio recorrido por la tortuga. De este modo, se explica cómo Aquiles avanza a la tortuga. Por lo tanto, hay que distinguir dos realidades: por un lado, el espacio recorrido, que en cuanto tal es susceptible de ser cuantificado y dividido indefinidamente; por otro, el propio acto simple e indivisible del movimiento. De este modo, el movimiento es esencialmente distinto del espacio recorrido. Bergson identificará el movimiento con una síntesis mental. Es por esta razón por la que ha dicho que el movimiento ocupa duración y no espacio.

En el caso de las aporías de Zenón ocurre lo mismo que con el tiempo homogéneo: “Aquí se produce un fenómeno de endósmosis, una mezcla entre la sensación puramente intensiva de movilidad y la representación extensiva del espacio recorrido. En efecto, por una parte atribuimos al movimiento la divisibilidad misma del espacio que recorre, olvidando que se puede dividir una cosa, pero no un acto; y, por otra parte, nos acostumbramos a proyectar este acto mismo en el espacio, a aplicarlo a lo largo de la línea que el móvil recorre, en una palabra, a solidificarlo”⁸¹. Es decir, en las aporías de Zenón se pretende dar cuenta del movimiento inmovilizándolo, o sea, desnaturalizándolo. Sería como si hoy en día pretendiéramos fotografiar el movimiento. Captaríamos una posición de un objeto en un instante, pero nunca conseguiríamos dar cuenta del acto por el cual va cambiando de posiciones. Esto se debe a que “una cosa

⁸⁰ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 83.

⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

es la sucesión contada, otra cosa la sucesión vivida”⁸². Intentar dar cuenta del movimiento analizándolo significa introducir el número; el número es espacio. Por lo tanto, todo intento de cuantificar un movimiento implicará necesariamente espacializar el tiempo, que es lo que continuamente hace la ciencia. Considerar que el movimiento es una realidad que se da fuera de la conciencia sería, según Bergson, afirmar que los instantes pasados coexisten con el instante presente⁸³.

3.2. Tiempo y conciencia

Hasta ahora hemos visto la diferencia que Bergson establece entre la duración como sucesión y el tiempo propio de la ciencia, un tiempo espacializado en el que se da la simultaneidad. Fruto del error de mezclar⁸⁴ la naturaleza cualitativa de los estados de conciencia con la realidad cuantitativa de las causas externas que los provocan nace ese tiempo bastado que la ciencia confunde con la auténtica duración. Vemos por lo tanto que una de las notas singulares del bergsonismo será la de diferenciar de un modo tan tenaz la naturaleza del tiempo real y originario de la del espacio: “La novedad de Bergson reside en sostener la inconmensurabilidad del tiempo y espacio, duración interna y mundo externo”⁸⁵. Así, como se verá más adelante, “duración y continuidad de la vida psíquica frente a la discontinuidad y divisibilidad de los objetos pertenecientes al mundo físico son las propiedades características que llevan a Bergson (junto con la crítica de la ciencia), a

⁸² GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 63.

⁸³ Cfr. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 84.

⁸⁴ “La realidad tiene distintos aspectos y si se quiere ser fiel a la experiencia hay que estudiarlos con métodos diferentes. Aquí reside el fracaso del positivismo, que afirma que la naturaleza de los hechos es única y por eso pretende juzgarlos con el mismo método”, en URABAYEN, *op. cit.*, pp. 678-679.

⁸⁵ MARRAMAO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona 2008, p. 37.

distinguir radicalmente la vida psicológica del mundo físico, la conciencia de la naturaleza, la mente del cerebro”⁸⁶.

De momento no hemos visto las características de ese tiempo originario. Sí, en cambio, se ha apuntado alguno de los errores que provoca su espacialización. Las paradojas de Zenón son, a juicio de Bergson, una muestra de los problemas que aparecen cuando hay una intromisión del espacio en el tiempo o, dicho de otro modo, cuando se piensa el tiempo como un medio homogéneo.

Precisamente en el caso del movimiento se ve que hay realidades que escapan a la naturaleza de la inteligencia cuando ésta, utilizando los conceptos, solidifica aquello que quiere conocer desnaturalizándolo. Por eso el movimiento para Bergson será, como antes se ha indicado, una síntesis mental: “El movimiento, en cuanto tránsito de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, por tanto, inextenso”⁸⁷. Como ha quedado visto, se confunde el espacio recorrido con el acto por el cual se recorre, con lo cual los intervalos de duración, aquello que separa a dos simultaneidades, no es tenido en cuenta por la ciencia.

Sin embargo, si analizamos más detenidamente el proceso por el cual nos figuramos el movimiento, caeremos en la cuenta de que están presentes dos tipos de multiplicidades: “Tenemos desde luego una serie de términos idénticos entre ellos, pues se trata siempre del mismo móvil, mas, por otra parte, la síntesis operada por nuestra conciencia entre la posición actual y lo que nuestra memoria llama posiciones anteriores hace que esas imágenes se penetren, se completen y se continúen de alguna manera unas a otras”⁸⁸. Con lo cual, podemos hablar de una multiplicidad cualitativa, la que propiamente asignamos a los estados de nuestra conciencia en la que no tiene cabida el espacio; la otra es una multiplicidad cuantitativa, donde aparece el número y el espacio. Por lo tanto, la multiplicidad propia del número no es propia del tiempo auténtico sino más bien del espacio: “La serie que constituye el número está

⁸⁶ MARTÍNEZ VELASCO, *Bergson y el problema mente-cerebro*, en *Thémata*. Revista de Filosofía, N° 18, Sevilla 1997, p. 208.

⁸⁷ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 83.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 91.

dominada por la simultaneidad, la reversibilidad y la homogeneidad de los elementos que la componen: se trata, a fin de cuentas, de una serie dominada y construída(sic) según las reglas del espacio y no según el tiempo”⁸⁹.

Bergson explica que siempre que utilizamos el lenguaje común para dar cuenta de la multiplicidad cualitativa de los estados de conciencia estamos condenados a cometer un error de representación. Este error se debe básicamente al lenguaje. Bergson considera que el lenguaje está viciado de raíz, por lo que todo intento de explicación perfecto de nuestra realidad psíquica se verá siempre frustrado.

Un ejemplo que utiliza sería el de la palabra “varios”. Para explicar esa penetración que se da en los estados de conciencia, se dice que varios estados se organizan fundiéndose o penetrándose entre sí. El problema radica en lo que implica “varios”. Cuando lo refiero a los estados de conciencia implícitamente estoy hablando de una multiplicidad distinta, puesto que la distinción siempre implicará una alteridad, y la misma expresión varios evidencia esa alteridad de estados de conciencia. Sin embargo, alteridad implica distinción, y distinción supone claridad, ya que solo identifico y distingo en la medida en que los elementos se presentan de un modo claro. Esa distinción y esa claridad nos lleva a una exterioridad entre los elementos. Por lo tanto, al utilizar la palabra varios, lo que se hace es exteriorizar los estados de conciencia, es decir, yuxtaponerlos y entender la sucesión como una simultaneidad. Por eso, en el mismo lenguaje ya aparece el espacio. Toda representación de la realidad psíquica deberá entenderse de un modo abstracto, puesto que la propia literalidad de las palabras elimina aquello que se pretende indicar con su uso ya que se acaba por desplegar el tiempo en el espacio. Tal y como explica Bergson, es inevitable que estos términos estén manchados: “Es de la imagen de este despliegue, una vez efectuado, de donde tomamos necesariamente los términos destinados a reproducir el estado de un alma que todavía no lo hubiera realizado: tales términos se encuentran, pues, manchados por un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque sea clara para un pensamiento que entra en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del

⁸⁹ MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 297.

sentido común”⁹⁰. Los términos del lenguaje surgen de una mente que ya ha desplegado el tiempo en el espacio, dice Bergson. Es decir, todo término de por sí es originariamente fruto de una espacialización. Por lo tanto, es imposible su uso para indicar aquello que se opone a lo que representan esencialmente.

A pesar de que esa realidad no es directamente representada por las palabras, Bergson cree que es necesaria una multiplicidad cualitativa para que de ella se pueda originar una multiplicidad cuantitativa; en otras palabras, para que se dé una yuxtaposición de estados es necesario que ya hayan sido; por lo tanto, sin una conciencia que experimente esa compenetración de estados sería imposible luego poderlos alinear: “No podemos formarnos la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar paralelamente lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa. Cuando contamos explícitamente unidades alineándolas en el espacio, ¿no es verdad que, junto a esta adición cuyos términos idénticos se dibujan en un fondo homogéneo, se realiza en las profundidades del alma una organización de esas unidades unas con otras, un proceso totalmente dinámico, bastante análogo a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de martillazos?”⁹¹. Queda por lo tanto mostrado según Bergson que, a pesar de no poder representar mediante el lenguaje la realidad de la multiplicidad cualitativa, ésta es necesario que haga acto de presencia para que posibilite la multiplicidad cuantitativa.

Por otra parte, el lenguaje para Bergson siempre tendrá una función solidificadora, que en algunos casos será no sólo un obstáculo sino también el origen de la confusión a la hora de conocer realidades que escapan a cualquier intento de “estatificación”. Eso es lo que ocurre cuando intentamos poner nombre a los estados fugaces de nuestra conciencia: “La palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de común y, por lo tanto, de impersonal en las impresiones de la humanidad aplasta o, por lo menos, recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual”⁹².

⁹⁰ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 90.

⁹¹ *Ibid.*, p. 90.

⁹² *Ibid.*, p. 96.

Piéñese por ejemplo en un restaurante que tiene fama de servir un delicioso chuletón. Llevados de la mano de la convención social y desoyendo a veces lo que experimentamos verdaderamente, concluiremos que ese plato está exquisito. Si se va un número repetido de veces, nuestra valoración será normalmente la misma. Debido a que los chuletones que comemos se representan con la misma palabra, trataremos como idénticas las sensaciones que generen en nosotros, como si siempre fueran las mismas, como si se tratara del mismo objeto, cuando obviamente no es así. Incluso en el caso de que se notara un cambio drástico en la sensación experimentada, hablaremos de que ha cambiado el gusto. Esa expresión, que implica cambio, también incluye una igualdad, puesto que se dice que cambia el gusto respecto de algo que permanece invariable. Sólo puede haber un cambio de gusto si hablamos de un mismo chuletón. Por lo tanto, incluso en los cambios de gusto solemos agrupar como idénticas o parecidas distintas sensaciones que se suceden, movidos por las palabras. Pero, dirá Bergson, “en realidad no hay ni sensaciones idénticas ni múltiples gustos; pues sensaciones y gustos me aparecen como cosas en cuanto los aísto y los nombro, y en el alma humana no hay sino *progresos*. Lo que hay que decir es que toda sensación se modifica y que, si no me parece que cambia de un día para otro, es porque ahora la percibo a través del objeto que es causa de ella, a través de la palabra que la traduce”⁹³.

Por lo tanto el lenguaje es el medio a través del cual expresamos nuestras impresiones solidificadas. Lo que ocurre aquí, igual que con los estados psíquicos y sus causas, es una confusión entre la realidad de los objetos exteriores y de las palabras que los expresan y la realidad de nuestros sentimientos. Al intentar entender los sentimientos, la conciencia reflexiva se sirve del lenguaje para solidificarlos a través de palabras: “Tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones para expresarlas con el lenguaje. De ahí que confundamos el sentimiento mismo, que está en perpetuo cambio, con su objeto exterior permanente y sobre todo con la palabra que expresa ese objeto. Igual que la duración fugaz de nuestro yo se fija por su proyección en el espacio homogéneo, así también nuestras impresiones,

⁹³ *Ibid.*, p. 96.

cambiantes sin cesar, enrollándose en torno del objeto exterior que es su causa, adoptan en él los contornos precisos y la inmovilidad”⁹⁴.

De este modo, a medida que solidificamos aquello que está en continua movilidad nos estamos alejando más de su naturaleza. Estas sensaciones e ideas petrificadas crean como una capa que recubre la naturaleza cambiante de los estados de conciencia. A medida que las sensaciones se yuxtaponen insertándolas en un espacio homogéneo se van despersonalizando, debido al abandono de la naturaleza dinámica de nuestro yo primario. Por eso dicha capa es una costra inerte, distinta de nuestra persona. Sobre estas ideas Bergson dice: “Muchas flotan en la superficie, como hojas muertas en el agua de un estaque. Queremos decir con esto que nuestra mente, cuando las piensa, las encuentra siempre en una especie de inmovilidad, como si ellas le fueran exteriores. (...). Si, a medida que nos alejamos de los estratos profundos del yo, nuestros estados de conciencia tienden cada vez más a tomar la forma de una multiplicidad numérica y a desplegarse en un espacio homogéneo, es precisamente porque esos estados de conciencia afectan a una naturaleza cada vez más inerte, a una forma cada vez más impersonal”⁹⁵.

Bergson vuelve a mostrarlo magistralmente a través de una experiencia cotidiana: “Las opiniones que más nos importan son aquellas de las que peor podríamos dar razón, y las razones mismas por las que las justificamos son raramente aquellas que nos han determinado a adoptarlas”⁹⁶. Aquello que más nos importa es aquello que nos configura tal y como somos, es decir, que conforma nuestra identidad. Por eso, lo que reside en las profundidades de un yo cambiante no es posible expresarlo en palabras. Seguramente por esta razón Bergson diría que aquellos momentos que más han marcado nuestras vidas son de los que menos podemos dar explicación. No es sólo un sentimiento de sorpresa lo que crea esa imposibilidad; sentimos una vibración interna que afecta y penetra en el dinamismo de la conciencia y que no es traducible en palabras. Y cuando se intenta comunicar esa experiencia en palabras siempre nos quedaremos con un sentimiento de impotencia. Quizás

⁹⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 98.

por esta razón Bergson tiene en tan alta estima a la poesía: “La más rica de todas las artes, aquélla que es capaz de expresar más cosas, es la poesía. El poeta canta todos los sentimientos del corazón humano”⁹⁷. El poeta no delimita y encierra en conceptos aquello a lo que se está refiriendo; más bien lo sugiere, para que sólo un alma que ha tenido una experiencia semejante lo pueda vivir con él. Por lo tanto, “la creación poética sería la vía que quedaría abierta para un lenguaje que pretenda manifestar lo inefable”⁹⁸. Como se verá más adelante, la inteligencia no será el medio que nos permitirá hablar de la duración ya que ella no puede encerrarse en palabras.

Así pues, podemos ver que “nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpressable, porque el lenguaje no podría captarlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común”⁹⁹. ¿Y a qué se debe este doble aspecto? ¿Por qué creamos una realidad refractada de naturaleza distinta a la más auténtica? Bergson responde: “La tendencia en virtud de la cual nosotros nos figuramos más claramente esa exterioridad de las cosas y esa homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar”¹⁰⁰. El hombre es un ser preparado para la acción. Ya se verá posteriormente la relación antropológica que para Bergson existe entre lo especulativo y lo práctico; tan sólo hay que apuntar que nuestro cuerpo está orientado a responder ante las exigencias externas y que, debido a eso, es necesario espacializar los momentos internos en la conciencia reflexiva. “Nuestra vida exterior y, por así decirlo, social tiene más importancia práctica para nosotros que nuestra existencia interior e individual”¹⁰¹, y precisamente por esto “una vida interior de momentos bien distintos, de estados claramente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social”¹⁰².

⁹⁷ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 65.

⁹⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 117.

⁹⁹ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 94.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰² *Ibid.*, p. 100.

Es, por lo tanto, una necesidad de nuestra conciencia reflexiva la de solidificar los estados mediante el lenguaje para adaptarse así a las exigencias que surgen en el terreno de la acción: “La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por eso mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, aquélla prefiere a éste y pierde poco a poco de vista el yo fundamental”¹⁰³.

De este modo, vemos cómo encontramos dos aspectos o niveles del yo: por un lado está el yo superficial, que es el del nivel de la conciencia reflexiva donde los estados aparecen yuxtapuestos y solidificados; es el nivel del tiempo homogéneo. El otro es el yo dinámico que habita en lo más profundo de nuestra conciencia. Este segundo yo es el original; el otro, surge de este primero hasta el punto de que se convierte en una costra que tapa y dificulta a veces el reconocimiento del carácter dinámico de nuestra vida. Sin embargo, es importante dejar claro que aquí Bergson no está haciendo una división del yo; es más una división en niveles según el nivel de atención: “Se forma un segundo yo que recubre al primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan sin dificultad con palabras. Y que aquí no se nos reproche el desdoblar a la persona e introducir en ella de otra forma la multiplicidad numérica que primero habíamos excluido de ella. Es el mismo yo el que percibe estados distintos y el que, fijando luego más su atención, verá a estos estados fundirse entre sí como agujas de nieve al prolongado contacto con la mano”¹⁰⁴.

¿Y cómo aparece ese yo superficial? Gracias a la propia naturaleza de las causas que provocan nuestros estados. Así, cuando la conciencia reflexiva se los intenta representar le resulta indispensable hacerlo en un espacio que, como hemos visto, es el tiempo homogéneo. Debido a la exterioridad recíproca de esas causas no hay dificultad en representar la realidad simbólicamente: “Nuestras sensaciones sucesivas, aunque se fundan unas con otras, conservan algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente a las causas de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

ellas; por eso nuestra vida psicológica superficial se desarrolla en un medio homogéneo sin que ese modo de representación nos cueste gran esfuerzo”¹⁰⁵.

Con lo dicho se puede ver cómo en el yo superficial, debido a la función solidificadora y delimitadora del lenguaje, aparece el espacio como algo necesario para que se dé la yuxtaposición. Desde ahí, poco a poco, va penetrando en el dominio propio de la conciencia pura. Por lo tanto, esa costra que crea la conciencia reflexiva es una realidad refractada de la realidad original. La cuestión que surge aquí es de qué modo se puede eliminar el tiempo homogéneo, es decir, de qué manera se puede frenar la intromisión del espacio en los estados de conciencia del yo profundo. La respuesta de Bergson será que “basta con separar de él esa capa más superficial de hechos psíquicos que utiliza como reguladores”¹⁰⁶. Aunque aquí Bergson no desarrolla esta idea, apuntará que en el fondo consiste en adormecer las potencias orgánicas de la inteligencia; correr un tupido velo ante sus ojos para que, evitando cualquier intento por su parte de conceptualización, podamos sentir la duración. Esa realidad la experimentamos en el sueño¹⁰⁷; es ahí donde la inteligencia entra en un profundo letargo y donde antes habían números y cantidades ahora aparecen cualidades: “Cuando las oscilaciones regulares de la péndola nos invitan al sueño, ¿es el último sonido oído, el último movimiento percibido el que produce ese efecto? No, sin duda, pues no cabría comprender por qué no lo habría hecho el primero. ¿Es, yuxtapuesto al último sonido o al último movimiento, el recuerdo de los que lo preceden? Pero este mismo recuerdo, yuxtaponiéndose luego a un sonido o a un movimiento único, seguirá siendo ineficaz. Hay, pues, que admitir que los sonidos se componen entre ellos y actúan, no por su cantidad en tanto que cantidad, sino por la cualidad que su cantidad presentaba, es decir por la organización rítmica de su

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰⁷ No hay que concluir de lo dicho que el método sea el sueño; éste es sólo una de las situaciones donde experimentamos esa desatención práctica de la inteligencia que nos permite captar o *intuir* nuestro propio fluir interno. Esta idea todavía no será desarrollada aquí, y habrá que esperar a *Materia y memoria* para comprender la relación entre el sueño, el pasado y la duración del espíritu.

conjunto”¹⁰⁸. Por eso, diría Bergson, nunca nos acordamos del momento en el que nos hemos dormido.

Es por lo tanto preciso rehuir cualquier intento de cuantificación si realmente se quiere captar la duración. El número implica espacio y cualquier intento de medición convertirá inevitablemente la sucesión en simultaneidad y la duración en tiempo homogéneo, que es el reflejo simbólico y falso de la duración real: “Le temps effectif où se produit l'expérience immédiate est un temps qualitatif et hétérogène que les symboles spatiaux ne font que fausser”¹⁰⁹.

Para una mentalidad científica en la que resulta indispensable el tiempo homogéneo puede resultarle imposible pensar una sucesión sin una simultaneidad; parece que ésta fundamenta a la otra. Sin embargo, diría Bergson, eso es porque no se advierte que se quiere entender dicha relación sirviéndose antes de una representación; representar es espacializar, con lo cual al final se cae en el error de confundir la sucesión con la simultaneidad. Sin embargo, del mismo modo que la multiplicidad cualitativa fundamenta a la cuantitativa o que el tiempo homogéneo es un reflejo de la duración, la sucesión se da antes que la simultaneidad. Bergson lo explica en uno de sus ejemplos más representativos: “En el momento en que escribo estas líneas suena la hora en un reloj vecino; mas mi oído distraído no se da cuenta de ello mas que cuando varias campanadas se han dejado ya oír; no las he, pues, contado. Y con todo, me basta con un esfuerzo de atención retrospectiva para hacer la suma de las cuatro campanadas ya dadas y añadirlas a las que oigo. Si, volviendo sobre mí mismo, entonces me interrogo cuidadosamente acerca de lo que acaba de pasar, me doy cuenta de que las cuatro primeras campanadas habían afectado a mi oído e incluso conmovido mi conciencia, pero que las sensaciones producidas por cada una de ellas, en lugar de yuxtaponerse, se habían fundido unas con otras como para dotar al conjunto de un aspecto propio, como para hacer de él una especie de frase musical. Para evaluar retrospectivamente el número de campanadas dadas he intentado

¹⁰⁸ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 80.

¹⁰⁹ GURVITCH, *Deux aspects de la philosophie de Bergson: Temps et Liberté*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65e Année, N° 3, Paris 1960, p. 309.

reconstruir esta frase con el pensamiento; mi imaginación ha dado una campanada, después dos, luego tres, y, mientras no haya llegado el exacto número de cuatro, la sensibilidad, consultada, ha respondido que el efecto total difería cualitativamente. Había, pues, registrado a su modo la sucesión de las cuatro campanadas tocadas, más de forma por completo distinta que por una suma, y sin hacer que intervenga la imagen de una yuxtaposición de términos distintos”¹¹⁰.

Hasta el momento es posible hacer una distinción que implica una correlación entre las multiplicidades, la duración y los niveles de la conciencia: “Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo en estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización”¹¹¹.

Como ya se ha indicado, no se puede medir la duración ni representar la multiplicidad de los estados de conciencia en palabras. Por lo tanto, se puede concluir que no es posible hacer medición alguna de los estados de conciencia ya que, si los separamos del proceso de fusión continua con el yo se vuelven impersonales y, por lo tanto, se los estaría desnaturalizando: “En cuanto se intente darse cuenta a sí mismo de un hecho de conciencia, analizarlo, ese estado eminentemente personal se disolverá en elementos impersonales, exteriores unos a otros, cada uno de los cuales evoca la idea de un género y se expresa con una palabra. Pero porque nuestra razón, armada con la idea de espacio, y con el poder de crear símbolos, saque estos elementos múltiples del todo, no se deduce de ello que se hallasen contenidos en él. Pues en el seno del todo no ocupaban espacio alguno ni intentaban en manera alguna expresarse por símbolos; se penetraban, se fundían unos con otros”¹¹².

Todo proceso de medición implica tres variables que por naturaleza son incompatibles con los procesos dinámicos de nuestra conciencia, a saber: el espacio, la igualdad y el orden. Al querer medir los estados de conciencia

¹¹⁰ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 93.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹¹² *Ibid.*, p. 118.

caemos en el mismo error¹¹³ que cuando pretendíamos expresarlos mediante el lenguaje: aparecía subrepticamente el espacio. Con lo cual, la medición implica yuxtaposición, convertimos la sucesión de nuestros estados de conciencia en simultaneidad: “Yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los percibimos simultáneamente, ya no uno en otro, sino uno junto a otro; en una palabra, proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración como extensión, y la sucesión cobra para nosotros la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse”¹¹⁴. Además para medir es indispensable establecer una igualdad en los términos; sin embargo los estados de conciencia son únicos e irrepetibles ya que los momentos de la duración son fugaces: “La duración propiamente dicha no tiene momentos idénticos ni exteriores unos a otros, siendo esencialmente heterogénea a sí misma, indistinta y sin analogía con el número”¹¹⁵. Por último, toda medición implica un orden, es decir, un antes y un después en los elementos medidos; pero, como se observará, es imposible establecer un orden de los estados de conciencia ya que establecer un antes y un después lleva consigo la idea de un espacio: “No cabría establecer un *orden* entre términos sin distinguirlos primero y sin comparar luego los lugares que ocupa; se los percibe, pues, como múltiples, simultáneos y distintos; en una palabra, se los yuxtapone y, si se establece un orden en lo sucesivo, es que la sucesión se convierte en simultaneidad y se proyecta en el espacio”¹¹⁶.

De este modo, no es posible ni hablar ni medir los estados de conciencia: “El mundo de la conciencia y el mundo de las cosas en el espacio son diferentes. En la conciencia hay estados que se suceden sin distinguirse, en el espacio hay simultaneidades que se distinguen sin sucederse”¹¹⁷. Hay un proverbio castizo que dice que “una imagen vale más que mil palabras”. En

¹¹³ Bergson verá en la mayoría de los problemas filosóficos pseudo-problemas e identificará casi siempre el error con la misma causa: haber intentado representar el tiempo por el espacio.

¹¹⁴ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 77.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁷ URABAYEN, *op cit.*, p. 679.

lenguaje bergsoniano vendría a indicar que por mucho que queramos hacernos cargo de un estado de conciencia, nunca serán suficientes las palabras que utilicemos para intentar representarlo; si se quiere conocer dicho estado, habría que pasar por todos y cada uno de los procesos que lo han provocado, es decir, habría que vivirlo. Por lo tanto, es posible hacer una distinción en el modo que tengo de captar los estados de conciencia de otra persona: o bien puedo representarlos en palabras sabiendo que nunca me haré cargo de ellos o bien los vivo: “Habrá que distinguir dos maneras de asimilarse los estados de conciencia de otro: una dinámica, que consistiría en experimentarlos uno mismo, y la otra estática, en la que sustituiría la conciencia misma de esos estados por su imagen o, más bien, por su símbolo intelectual, por su idea”¹¹⁸.

La experiencia de una sucesión de estados de conciencia que se penetran unos a otros y de los cuales es imposible hacer separación alguna será el argumento básico que Bergson utilizará en la última parte del *Ensayo* para criticar toda posición determinista que pretenda negar la libertad: “L’analyse des faits de conscience ne donne que le qualitatif, la simplicité spirituelle indivisible, la liberté”¹¹⁹. Así, es posible analizar elementos delimitados; mas no hay análisis alguno cuando de lo que se trata es de un progreso, debido a que no tiene partes: “La experiencia de la duración ha mostrado que ningún estado de la conciencia es, en realidad, aislable de la unidad del yo, y no pueden distinguirse en él entre causas y efectos”¹²⁰.

No ahondaremos en el problema de la libertad¹²¹ porque no es el objetivo de este trabajo. Baste darnos cuenta de que la sucesión de los estados de conciencia es un progreso en el que no cabe establecer momentos. Este progreso, al no poder determinarse en momentos, es un movimiento que escapa a cualquier consideración espacial: “Cuando decimos con Bergson que el movimiento es constitutivo de la *durée* y que se identifica con ella, dejamos fuera de consideración lo que es espacial en el movimiento, las posiciones en

¹¹⁸ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 132.

¹¹⁹ RIDEAU, *Les rapports de la matière et de l’esprit dans le bergsonisme*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, p. 17.

¹²⁰ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 72.

¹²¹ Cfr. RODRÍGUEZ SERÓN, *Bergson: duración psicológica y acto libre*, en *Contrastes*. Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol. II, Málaga 1997, pp. 241-254.

el espacio, y nos quedamos puramente con el paso de una posición a otra. De ese modo el movimiento se nos revela como un *progreso*; progreso que la conciencia vive como una melodía, en que es forzoso mantener toda la masa sonora, para conocer su calidad propia”¹²².

Es una penetración en la que no hay distinciones ni espacio alguno; es, en definitiva, una sucesión en la que no hay simultaneidad: “Se puede, pues, concebir la sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos para un pensamiento capaz de abstraer”¹²³.

Con lo dicho, surge un problema. Si no podemos ni medir, ni conceptualizar los estados de conciencia, ¿qué se entiende por duración? Es más, ¿se puede hablar de ella sin desnaturalizarla? ¿Cómo hacernos cargo de tal noción sin que entre el espacio en su representación? ¿Cómo la podemos percibir?

Del mismo modo que hemos visto antes en el ejemplo del reloj, para percibir la duración debemos dejar que fluyan los estados en nosotros sin detenernos en ninguno de ellos; hay que sentir la sucesión de estados sin caer en la tentación de analizarlos, ya que si no aparecerá el espacio¹²⁴. Así pues, el yo “no tiene necesidad de absorberse por entero en la sensación o en la idea que pasa, pues entonces, por el contrario, dejaría de durar. Tampoco tiene necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que, al acordarse de esos estados, no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando nos acordamos, fundidas a la vez, por así decirlo, de las notas de una melodía”¹²⁵.

¹²² ÁLVAREZ ARROYO, *La sustancialidad del tiempo en Bergson*, en *Salmanticensis*, Vol. 16, Nº 2, Salamanca 1969, p. 301.

¹²³ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 77.

¹²⁴ La respuesta que da Bergson a esta cuestión en el *Ensayo* es bastante rudimentaria si la comparamos con la que ofrecerá en obras posteriores. En una parte de este trabajo se ofrecerán detalles más concretos respecto a este tema cuando se estudie la naturaleza del método intuitivo bergsoniano.

¹²⁵ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 77.

Como la duración no es traducible en palabras exactas, Bergson utilizará metáforas para transmitir su idea. La duración es, en primer lugar, una multiplicidad cualitativa, por lo que no hay extensión alguna en los momentos que se van sucediendo. Utiliza esta imagen para representarla: “Es una cadena, pero cuyos anillos no son ni interiores ni exteriores unos a otros. Interioridad y exterioridad no tienen sentido más que en el espacio. En la conciencia hay implicación de estados, los unos en los otros, y, por emplear una metáfora tomada al lenguaje del espacio, habrá que decir que la duración no es una línea recta que se alarga, sino un círculo que se ensancha, permaneciendo él mismo y, sin embargo, convirtiéndose en otra cosa”¹²⁶.

Además, cada uno de los momentos de la duración son irrepetibles. Es imposible vivir la misma experiencia ya que, aunque volvieran a darse todos los elementos del mismo modo, se sabría que es una experiencia “repetida”, con lo cual, distinta a aquella que está representando. Dicho de otro modo, cada uno de los momentos de la duración son heterogéneos porque así son cada uno de los momentos de nuestra vida: “Nuestra concepción de la duración no tiende a nada menos que a afirmar la heterogeneidad radical de los hechos psicológicos profundos y la imposibilidad para dos de ellos de asemejarse por completo, puesto que constituyen dos momentos diferentes de una historia”¹²⁷. Con lo cual, “la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura”¹²⁸. Así lo afirma Izuzquiza: “La heterogeneidad es el ámbito de la pura cualidad, de la diferencia, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión*, de la originalidad”¹²⁹.

Por lo tanto, la duración no puede ser fijada en su totalidad mediante conceptos. Se pueden explicar rasgos suyos, utilizar metáforas para captar su

¹²⁶ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 101.

¹²⁷ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 140.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁹ IZUZQUIZA, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Secretariado de publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1986, p. 39.

naturaleza, pero nunca será posible definirla abarcando sus notas. En resumen, se puede decir que se trata de una *multiplicidad cualitativa* que se da en una *unidad en progreso* cuyos momentos constituyen una *heterogeneidad pura*. Zubiri ve en ella características similares: “La *durée* tiene tres caracteres precisos. Es, ante todo, una *variedad cualitativa* distinta en cada caso. Es, en segundo lugar, una *continuidad de progreso*; en su virtud, el esfuerzo intuitivo nos lleva a un conocimiento de otras cosas posibles distintas de aquellas que estamos intuyendo. Finalmente, la *durée* tiene una *unidad de dirección* propia de cada cosa y que sólo puede aprehenderse en su peculiar intuición”¹³⁰. Veremos más adelante el papel fundamental de la intuición.

De este modo, en el estudio de la naturaleza de la conciencia que Bergson realiza en el *Ensayo*, concluirá que es un error atribuir magnitudes cuantitativas a los estados cualitativos que encontramos en nosotros; que ese error se debe a la asociación de esos estados con la realidad extensiva de la causa que los provoca; que, fruto de esa asociación, desplegamos esos estados en un espacio ideal, el tiempo homogéneo, tal y como hace la ciencia, lo que ocasiona varios problemas filosóficos; que esa tendencia a espacializar es inherente a una conciencia reflexiva que necesita solidificar mediante conceptos las ideas y sensaciones para funcionar mejor en la vida práctica; que, por lo tanto, hay dos niveles donde opera el yo, ya sea en esa superficie estática donde se yuxtaponen los estados o en la profundidad de la conciencia donde se dan de modo cualitativo y dinámico; y es ahí, precisamente, donde advertimos el fundamento de lo que será la filosofía de Bergson, la duración, una intuición filosófica que mantendrá a lo largo de toda su obra y que irá aplicando en distintos campos. En palabras de Bergson: “La vida consciente se presenta bajo un doble aspecto, según se la perciba directamente o por refracción a través del espacio. Considerados en sí mismos, los estados de conciencia profundos no tienen relación alguna con la cantidad; son cualidad pura; se mezclan de tal manera que no cabría decir si son uno o muchos, ni siquiera examinarlos desde este punto de vista sin desnaturalizarlos inmediatamente. La duración que así crean es una duración cuyos momentos

¹³⁰ ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 174.

no constituyen una multiplicidad numérica; caracterizar esos momentos diciendo que unos montan sobre otros sería todavía distinguirlos”¹³¹.

Así pues, tal y como se indicó anteriormente, Bergson aceptará con Kant que el espacio es semejante a una intuición pura de nuestra sensibilidad (la diferencia en el francés estará en su carácter práctico); será de las pocas concesiones que le dé, ya que su proyecto filosófico mantendrá un carácter antikantiano, algo que Bergson nunca ocultó. Veremos más adelante cómo para Bergson aquello que en la filosofía kantiana permanece incognoscible por la inteligencia, lo nouménico, tiene para él un acceso gnoseológico distinto que el de la inteligencia; por lo tanto, no existirá esa distinción de fenómeno y nómeno. De momento, queda clara la diferencia respecto al tiempo. Kant lo considera como otro medio homogéneo junto con el espacio; Bergson, en cambio, no puede ver en el tiempo kantiano más que otra forma de espacio, lo que él llama el tiempo homogéneo: “El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio”¹³².

La duración se da porque existe una conciencia que la percibe. Sin conciencia, no hay duración posible. El hecho de que la conciencia sea indispensable significa que la memoria es un elemento vital para captar la duración. Si no hubiera memoria, no percibiríamos ningún dinamismo porque no habría nada que retener para que el estado actual penetrara con él. Sin memoria nuestra vida sería un conjunto de instantes independientes entre sí. Por eso, para comprender mejor la noción de tiempo, es necesario estudiar el papel que juega la *memoria*.

La conciencia y la duración se implican mutuamente. Ahora bien, ¿significa esto que habrá tantas duraciones como conciencias haya? Esta pregunta es recurrente cuando, en el día a día, advertimos que las cosas parece que duran igual a como lo hacemos nosotros. Si cogemos una

¹³¹ BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 99.

¹³² *Ibid.*, p. 161.

fotografía nuestra hecha ya hace tiempo en un escenario cotidiano, no sólo veremos que para nosotros ha pasado el tiempo; los objetos del lugar en el que ha sido tomada también han envejecido. A pesar de que utilizamos el mismo término para referirnos a una realidad que suponemos invariable, veo cómo esa realidad cambia igual que nosotros. Por lo tanto, cabe suponer que las cosas duran como lo hago yo: “Cuando, por ejemplo, me paseo por primera vez por una ciudad en la que voy a quedarme, las cosas que me rodean producen al mismo tiempo en mí una impresión que está destinada a durar y una impresión que habrá de modificarse sin cesar. Todos los días veo las mismas casas y, como sé que son los mismos objetos, los designo constantemente con el mismo nombre y me imagino también que se me aparecen siempre de la misma manera. Sin embargo, si me remito, al término de un tiempo bastante largo, a la impresión que experimenté durante los primeros años, me asombro del cambio singular, inexplicable y sobre todo inexpresable que se ha producido en ella. Parece como si estos objetos, continuamente percibidos por mí y cardándose sin cesar en mi mente, hubieran acabado por cobrar algo de mi existencia consciente; como yo, han vivido, y, como yo, envejecido”¹³³. Si las cosas tienen su duración, ¿tienen también una conciencia? De momento, Bergson no lo acabará de afirmar en el *Ensayo*: “¿Qué existe de la duración fuera de nosotros? El presente solamente o, si se prefiere, la simultaneidad. Sin duda las cosas exteriores cambian, pero sus momentos no se suceden más que para una conciencia que se acuerda de ellos. (...). No hay, pues, que decir que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna inexpresable razón en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin registrar que han cambiado”¹³⁴.

Sin embargo, en la lecciones que dio en el liceo Henri IV, cuatro años después de la publicación del *Ensayo*, dice respecto a esta cuestión: “No hay una duración única, sino tantas duraciones como conciencias que evolucionan. Esas duraciones que se desarrollan paralelamente tienen, sin embargo, puntos comunes, pues si las diversas sustancias actúan unas sobre otras es que hay

¹³³ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 158.

simultaneidades, momentos comunes con duraciones independientes”¹³⁵. Hay tantas duraciones como conciencias. Podríamos pensar que la duración es algo restringido a la humanidad, pero a esto le añadirá: “Probablemente las conciencias humanas no sean las únicas. El estudio de la materia nos llevará a suponer sustancias en número infinito, y que son, como decía Leibniz, almas en miniatura, es decir, conciencias rudimentarias y confusas”¹³⁶.

De este modo, el estudio de la *materia* será una tarea principal para Bergson. Tres años después de dar estas lecciones publicará su segunda gran obra, *Materia y memoria*, donde ya en el título aparecen dos de los conceptos más importantes para entender la noción de tiempo en la filosofía bergsoniana.

4. Tiempo y memoria

La memoria está intrínsecamente ligada con el tiempo. Esto es así porque en ella viene recogido todo el pasado. Por eso, un estudio de cómo es nuestra memoria y qué papel juega en la aprehensión de lo real se descubrirá como fundamental. Esa será la tarea que emprenderá Bergson en su segunda gran obra, *Materia y memoria*¹³⁷.

Para comprender el funcionamiento de la memoria¹³⁸, Bergson primero verá como indispensable aclarar el significado y la naturaleza de la percepción. Ateniéndose a la experiencia de cada sujeto, es fácil advertir que el modo que tenemos de percibir lo que llamamos naturaleza, aquello exterior a nosotros, no es igual para todos los hombres. De este modo, cada uno de los elementos

¹³⁵ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 103.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁷ El mejor libro para analizar esta obra es el de WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.

¹³⁸ Cfr. PARDO, H. *Bergson: Mente y cerebro*, en *Quaderns de filosofia i ciència*, N° 42, Valencia 2012, pp. 115-126. Ofrece un buen resumen de los dos primeros capítulos de *Materia y memoria* y el modo en que se unifica la dualidad bergsoniana bajo diferencias de tensión de la duración.

percibidos tiene un significado especial para nosotros; por lo tanto, ya en el mismo acto de percibir existe una carga subjetiva en la apreciación y valoración de los hechos. El contexto que rodea al hecho es la carga vital que nosotros le añadimos a los elementos del mundo. Esa carga vital viene determinada por el pasado vivido; por lo tanto, en la misma percepción interviene el tiempo en forma de pasado. Así lo advierte Bergson: “No hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos les mezclamos miles de detalles de nuestra experiencia pasada”¹³⁹. Por esta razón, Bergson iniciará el estudio de la memoria con el de la percepción.

4.1. La naturaleza de la percepción¹⁴⁰

Al final del primer capítulo de *Materia y memoria*, Bergson afirma lo siguiente: “Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo más que del espacio”¹⁴¹. ¿A qué tipo de cuestiones respecto a la relación sujeto-objeto se está refiriendo concretamente? Serán a aquellas que atañen a la naturaleza de la percepción y a lo que Bergson entiende por materia. Aclarando la naturaleza de ambas se verá cómo afecta a la relación sujeto-objeto y qué papel juega el tiempo.

Al inicio de su obra, Bergson definirá la materia en estos términos: “La materia, para nosotros, es un conjunto de «imágenes». Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el realista llama cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación»”¹⁴². Con esta definición Bergson pretende alejarse de las

¹³⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 51.

¹⁴⁰ Cfr. VAN PEURSEN, *Henri Bergson, phénoménologie de la perception*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65e Année, N° 3, Paris 1960, pp. 317-326.

¹⁴¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 88.

¹⁴² *Ibid.*, p. 28.

posturas tanto idealistas como realistas respecto al carácter ontológico de la naturaleza.

Bergson considera que uno de los problemas del realismo y del idealismo es que no han entendido correctamente la percepción. Así, advierte que un postulado de ambas teorías consiste en concebir la percepción como algo meramente teórico: “Profundizando ahora por debajo de las dos doctrinas ustedes descubrirán en ellas un postulado común, que formularemos así: *la percepción tiene un interés completamente especulativo; ella es conocimiento puro*”¹⁴³. Tanto para el realismo como para el idealismo, percibir equivale a conocer. Unos pondrán el sujeto como origen del objeto; otros al contrario. Sin embargo, todos los problemas metafísicos que originan ambas concepciones desaparecen a juicio de Bergson si en vez de identificar la percepción como algo meramente especulativo, se la basa en lo práctico, en la acción: “Bergson maintains that theory of knowledge and theory of life are inseparable. To know knowledge by itself is incomplete if we do not have the history of its development. History of knowledge implies the history of life. In other words there is mutuality of knowledge and action. Action involves life”¹⁴⁴.

Cuando observamos la naturaleza a través de la percepción, dice Bergson, podemos identificar dos sistemas que entran en juego: por un lado vemos que la percepción que tenemos del universo cambia cuando nuestro cuerpo cambia; sin embargo, en la misma observación, las imágenes de las cosas relacionadas entre sí e influyéndose mutuamente mantienen entre ellas una proporción invariable. Aquí surge un problema: ¿cómo es posible mantener los dos sistemas a la vez, uno donde hay imágenes que varían con la percepción y otro en el que hay una invariabilidad en el universo? Esta pregunta también aparece en las concepciones materialistas y espiritualistas de la naturaleza. Bergson plantea así la cuestión: “¿De dónde proviene el hecho de que las mismas imágenes puedan entrar a la vez en dos sistemas diferentes, uno en el que cada imagen varía por sí misma y en la medida bien definida en que ella padece la acción real de las imágenes circundantes, otro

¹⁴³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁴ RAMANUJAM, *Reflection on Bergson's Philosophy*, Sharada Publishing House, Delhi 2008, p. 87.

en el que todas varían por una sola, y en la medida variable en que ellas reflejan la acción posible de esta imagen privilegiada?”¹⁴⁵. Aquí entra en pugna el mundo de la ciencia con el de la conciencia. Para Bergson tanto el realismo como el idealismo hacen salir el uno del otro a través de un *deus ex machina*, con los problemas que se derivan de ello. A su juicio, las dificultades desaparecen si se entiende la percepción desde la acción.

Analizando la naturaleza de la percepción, Bergson se encuentra con un mundo de imágenes, unas solidarias con otras, en el que hay una que prevalece sobre las demás por su carácter privilegiado: nuestro cuerpo. El cuerpo, por lo tanto, será una imagen más de entre las que existen en el mundo, con la diferencia de que tendrá una característica que la hará especial.

Como ya vimos anteriormente, la inteligencia actúa según cómo le sea más útil a nivel práctico o social; del mismo modo, para Bergson el fin de la percepción será práctico: “Les perceptions s'organisent, pour chaque homme, en fonction de son corps et se rapportent à son action. Toute perception est conscience d'images”¹⁴⁶.

Si nuestro cuerpo es una imagen más de entre todas las demás, no es posible entender la percepción aislando el cuerpo de las demás imágenes; al contrario, la percepción nacerá de la interacción con el mundo; es más, su origen no está en nosotros sino en las cosas mismas: “La perception, telle que Bergson la formule, est originairement dans les choses plutôt que dans l'esprit, hors de nous plutôt qu'en nous”¹⁴⁷. Por eso, para comprender la esencia de la percepción hay que partir de una visión práctica en su acción. Eso es lo que a juicio de Bergson no tuvieron en cuenta ni el idealismo ni el realismo.

De este modo, la percepción será una relación entre el cuerpo y los objetos que le rodean: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo”¹⁴⁸. Esa percepción no es originada por los movimientos moleculares de nuestro cuerpo; es cierto que la

¹⁴⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 43.

¹⁴⁶ GILSON, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, VRIN, Paris 1985, p. 21.

¹⁴⁷ VAN PEURSEN, *op. cit.*, p. 319.

¹⁴⁸ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 40.

percepción cambia cuando cambian dichos movimientos; ahora bien, en la percepción se da una representación de todo el mundo material, y no parece posible que una parte represente al todo: “No es preciso pues asombrarse si todo sucede *como si* vuestra percepción resultara de los movimientos interiores del cerebro y surgiese, en cierto modo, de los centros corticales. Ella no podría venir de allí, pues el cerebro es una imagen como las otras, envuelta en la masa de las otras imágenes, y sería absurdo que el continente surgiera del contenido”¹⁴⁹. Además, si consideramos que la percepción exterior es generada por nuestro yo aparecen con ello más problemas que el mostrado. Si en el origen está la conciencia y en ella los estados son inextensos, ¿cómo se genera lo extenso de lo inextenso? Además, si el mundo surge de la conciencia, ¿cómo es posible explicar el origen de la noción de exterioridad?¹⁵⁰

Así pues, si el origen de la percepción no está en el cuerpo debe estar en los objetos: “No decimos pues que nuestras percepciones simplemente dependen de los movimientos moleculares de la masa cerebral. Decimos que ellas varían con ellos, pero que dichos movimientos quedan inseparablemente ligados al resto del mundo material”¹⁵¹. De este modo, la percepción será para Bergson la respuesta que da nuestro cuerpo como imagen de entre las demás enfocada a la acción posible: “Las percepciones no son tanto modos de conocimiento de un objeto externo cuanto respuestas de nuestro organismo a las estipulaciones para actuar que recibe”¹⁵². Así pues, en vez de concebir la percepción como algo meramente especulativo, lo que la define es la acción, la acción de una imagen que se relaciona y que interacciona con las demás y de donde, fruto de ese contacto, nace la respuesta para actuar.

Sin embargo no todas las acciones son iguales. Hay, por un lado, acciones que son instantáneas o reflejas, donde no ha intervenido ningún tipo de deliberación y en las cuales es imposible pensar una alternativa distinta a la respuesta obtenida. Otras, en cambio, son precisamente aquellas que se dan en los seres dotados de conciencia y que tienen libertad. Precisamente la

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵² CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 84.

existencia de la libertad en nosotros permite a su vez que se den percepciones conscientes. De este modo, el margen de independencia que tenemos para la acción marca el grado de conciencia de la percepción: “La parte de independencia de la que dispone un ser vivo, o como diremos nosotros, la zona de indeterminación que rodea su actividad, permite pues evaluar *a priori* el número y la distancia de las cosas con las cuales él está en relación”¹⁵³.

Como el cuerpo y la percepción están dados para la acción y la vida práctica, la percepción consciente aparecerá sólo cuando exista un margen de actuación, ya que de lo contrario sería poco útil en vistas de la resolución: “Theoretically perception is unlimited; in actual fact it confines itself to shewing the amount of indetermination that circumstances admit of for our body”¹⁵⁴. De este modo, el tiempo del que se dispone para la acción vendrá marcado por el espacio que se da en la percepción: “Cualquiera sea pues la naturaleza íntima de la percepción, se puede afirmar que la amplitud de la percepción mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva, y en consecuencia enunciar esta ley: *la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone de tiempo*”¹⁵⁵.

Ahora bien, como antes se ha apuntado, aunque todos podamos ver lo mismo no todo tiene exactamente la misma consideración. Dependiendo de nuestra vivencia, nos fijaremos en unos aspectos en vez de en otros. Nuestra percepción aparece así como parcial o selectiva: nos fijamos en unos aspectos más que en otros. Eso solo ocurre en la percepción consciente. Por lo tanto, si en la percepción consciente hay una carga vital que pone cada uno, en la misma percepción consciente se podrán identificar dos elementos: aquello que propiamente percibimos sin carga alguna por parte del sujeto y aquello que vuelca el sujeto. En términos bergsonianos, podemos decir que la percepción real está formada por la percepción pura más los recuerdos que provienen de la memoria. De este modo podemos identificar dos tipos de percepciones: “Nada impide sustituir esta percepción, penetrada completamente de nuestro

¹⁵³ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 50.

¹⁵⁴ PAUL, *Henri Bergson; An Account Of His Life And Philosophy*, Macmillan and Co., London 1914, p. 150.

¹⁵⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 50.

pasado, con la percepción que tendría una conciencia adulta y formada pero encerrada en el presente y absorbida, con exclusión de cualquier otro trabajo, en la tarea de moldearse sobre el objeto exterior”¹⁵⁶.

Si hasta ahora se ha creído que la percepción era fruto del cerebro era porque se mezclaba la percepción real con la percepción pura; en la primera interviene la memoria, por eso no era disparatado creer que la carga subjetiva que en ella reside es el origen de su existencia. Sin embargo, si tratáramos de eliminar todo recuerdo que añadimos, nos encontraríamos ante una percepción sin mancha alguna por parte de la conciencia, y de este modo sería evidente que su origen no está en nosotros, sino en las cosas.

¿Es posible captar la percepción pura? Bergson dirá que su existencia es más de derecho que de hecho, por lo que la percepción pura siempre deberá convivir con nuestros recuerdos. Así, la percepción pura es “una percepción que existe de derecho más que de hecho, la que tendría un ser situado donde soy, viviendo como vivo, pero absorbido en el presente, y capaz de obtener de la materia, a través de la eliminación de la memoria bajo sus formas, una visión a la vez inmediata e instantánea”¹⁵⁷. Vemos aquí que Bergson identifica la percepción pura con el presente y con lo instantáneo. Más adelante ahondaremos en la cuestión.

De momento Bergson ha salvado la independencia del mundo de nuestra conciencia al afirmar que la percepción pura proviene del exterior: “Mi percepción, en estado puro y aislada de mi memoria, no va de mi cuerpo a los otros cuerpos; ella está en primer lugar en el conjunto de los cuerpos, luego poco a poco se limita y adopta mi cuerpo por centro”¹⁵⁸. Su origen no está en ningún tipo de representación que el cerebro se pueda hacer sobre lo recibido, sino más bien en los movimientos de los cuerpos que nos rodean y nuestra interacción con ellos: “La percepción pura tendría más que ver con los movimientos que con las representaciones y, por ello, formaría más bien parte de las cosas mismas que de nuestra conciencia, obedeciendo a las

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.

modificaciones experimentadas por el cuerpo humano por las influencias externas que padece”¹⁵⁹.

Teniendo en cuenta que el origen de la percepción está en las cosas y no en nosotros, que la percepción esté enfocada para la acción significa que la esencia de la percepción es puramente pragmática, por lo que si hay elementos que no nos pueden afectar no serán representados. Así pues, cabría suponer elementos existentes que, por el hecho de no entrar en contacto con nuestro cuerpo, no se nos hacen presentes: “The key point to retain from this discussion is that the interaction between perception and memory that creates our moment-to-moment experience of the world is fundamentally pragmatic: we perceive and interpret only a select subset of the universal flux that surrounds and interpenetrates us, that is, only those aspects of the universe that are necessary in order for us to act in any given situation. Consequently, if our predominant mode of attunement with the world and each other is pragmatic, then it becomes *possible that other worlds of experience exist*”¹⁶⁰. Con lo cual, afirma Bergson, es posible que existan imágenes y que éstas no sean representadas. La diferencia entre presencia y representación es la misma que entre la materia y la percepción consciente que de ella tenemos. Por lo tanto, la percepción se entenderá como una especie de ocultamiento respecto de la materia en función de la acción: “El paso de la materia a la percepción no consiste, pues, en una iluminación sino en un obscurecimiento, en desechar ciertos aspectos de lo real que no son relevantes para la acción”¹⁶¹.

Como las imágenes son solidarias con la totalidad, si queremos representárnoslas, hay que aislarlas de sus relaciones: “La convertiría en representación si pudiera aislarla, si sobre todo pudiera aislar lo que la envuelve”¹⁶². Por lo tanto, lo exterior se nos hace presente en la medida en que nos afecta. Aquello que no nos puede afectar pasa inadvertido. Lo otro, en cambio, es aislado, es decir, representado: “Nuestra representación de las

¹⁵⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁰ BARNARD, *Tuning into Other Worlds: Henri Bergson and the Radio Reception Theory of Consciousness*, en LEFEBVRE & WHITE, *Bergson, politics and religion*, Duke University Press, United States of America 2012, pp. 284-285.

¹⁶¹ GONZÁLEZ QUIRÓS, *Mente y cerebro*, Iberediciones, Madrid 1994, p. 127.

¹⁶² BERGSON, *Materia y memoria*, p. 53.

cosas nacería pues, en suma, de que ellas vienen a reflejarse contra nuestra libertad”¹⁶³. Ahora bien, para Bergson la diferencia que existe entre el ser de las imágenes y el que puedan ser representadas no es de naturaleza sino de grado, y éste viene determinado por nuestra capacidad de acción sobre los objetos: “Para las imágenes existe una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser* y *ser percibidas conscientemente*. La realidad de la materia consiste en la realidad de sus elementos y de sus acciones de todo género. Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de aquello que no compromete nuestras necesidades y más generalmente nuestras funciones”¹⁶⁴. De este modo la percepción para Bergson “se asemeja pues a esos fenómenos de reflexión que provienen de una refracción impedida; es como un efecto de espejismo”¹⁶⁵. Por lo tanto, las imágenes no son una especie de copia de la realidad sino que son la realidad misma, aunque no representen su totalidad, sino sólo una parte: “L'image n'est pas toute la réalité, mais elle est la réalité même. Elle est la chose réelle, moins ce que nous ne sommes pas capables de percevoir, moins notre limitation qui l'obstrue, moins notre impureté qui jette un voile de poussière, un écran de fumée sur sa transparence”¹⁶⁶.

La percepción por lo tanto se parece a un fenómeno de reflexión; se refleja hacia afuera la acción que los cuerpos con los que podemos interaccionar ejercen sobre nuestro cuerpo. Sin embargo, en este contacto del cuerpo con las demás imágenes no todo es reflexión; hay también una parte que absorbemos. Eso es precisamente lo que para Bergson serán las afecciones. Así pues, mientras que la percepción es algo exterior a mí, la afección se da en mi cuerpo, y como ese cuerpo existe con más elementos en el espacio, nunca habrá percepción sin afección.

Las sensaciones por lo tanto no son originadas por mi cerebro; son el fruto de la relación de mi cuerpo con los demás objetos del mundo. Esta es la diferencia que ve Bergson entre las percepciones y las sensaciones: “Nuestra

¹⁶³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁶ ADOLPHE, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris 1951, p. 303.

percepción pues, en estado puro, formaría verdaderamente parte de las cosas. Y la sensación propiamente dicha, lejos de brotar espontáneamente de las profundidades de la conciencia para extenderse, debilitándose por ello, en el espacio, coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en medio de las imágenes que la influyen, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo”¹⁶⁷.

Hemos visto que en la percepción la memoria vuelca en ella aquellos recuerdos que son útiles para la acción. Sin embargo no es ésta la única función que desarrolla; además, es la encargada de contraer los momentos percibidos. Podríamos preguntarnos: ¿la percepción ocupa un tiempo? Si es así, ¿qué la conforma?

Para que exista la libertad de acción, es preciso que en la percepción consciente haya conservación. Sin memoria sería imposible ser libre, ya que estaríamos continuamente expuestos a lo instantáneo, con lo que sería imposible cualquier tipo de reflexión sobre la decisión que hay que tomar. De este modo, la memoria, aparte de volcar en la percepción los recuerdos, también se encarga de retener la misma percepción; eso implica que dicha percepción está compuesta de momentos y que, por lo tanto, se expande aunque sea brevemente, en la duración: “Por corta que se suponga una percepción, ella ocupa en efecto una cierta duración, y exige en consecuencia un esfuerzo de la memoria que prolongue unos en otros una multiplicidad de momentos”¹⁶⁸. De este modo, en la percepción la memoria se hace presente en dos formas y configura así nuestro toque de subjetividad ante el conocimiento de los objetos del mundo: “La memoria bajo esas dos formas, en tanto que recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas”¹⁶⁹. De esto se deduce que la memoria es la que nos permite percibir la sucesión: “La memoria añade subjetividad de modo

¹⁶⁷ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 82.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 52.

que los momentos sucesivos de la percepción no son de las cosas sino momentos de nuestra conciencia”¹⁷⁰.

Aquí aparece un problema. Si hemos dicho que la percepción pura es el presente en cuanto que se trata de una imagen de lo instantáneo, pero a su vez hemos afirmado que en la percepción la memoria hila los distintos momentos instantáneos que conforman una percepción, ¿es posible entonces percibir la realidad en presente? A pesar de que en un momento Bergson parecía haber afirmado que sí debido a la presencia en la percepción real de la percepción pura, el francés negará que percibamos en directo la realidad. De este modo, la percepción está desincronizada respecto a la realidad: “Nuestra percepción pura, en efecto, por rápida que se la suponga, ocupa un cierto espesor de duración, de suerte que nuestras percepciones sucesivas no son jamás momentos reales de las cosas, como lo hemos supuesto hasta aquí, sino momentos de nuestra conciencia. El papel técnico de la conciencia en la percepción exterior, decíamos, sería el de unir entre sí, a través del hilo continuo de la memoria, visiones instantáneas de lo real”¹⁷¹.

Bergson identifica aquí el presente con lo instantáneo, y debido a que la conciencia implica reflexión, es imposible ser consciente del presente ya que si se intenta se está introduciendo una pausa, con lo cual el instante que se pretendía conocer no es el que en ese momento está dado: “Nunca existe para nosotros lo instantáneo. En aquello que denominamos a través de este nombre ya entra un trabajo de nuestra memoria, y en consecuencia de nuestra conciencia, que prolonga los unos en los otros, de manera de captarlos en una intuición relativamente simple, momentos tan numerosos como se quiera de un tiempo indefinidamente divisible”¹⁷².

De este modo, la memoria es esencial en la percepción. Sin memoria sería imposible que se diera percepción consciente. De aquí se desprenden varias consideraciones. Debido al papel fundamental de la memoria, el pasado en la percepción ya no será entendido como aquello que no actúa; de hecho, consideramos que para Bergson en la percepción el pasado está más presente

¹⁷⁰ GONZÁLEZ QUIRÓS, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 86.

¹⁷² *Ibid.*, p. 87.

que el presente mismo. Esta idea se deduce del siguiente texto: “Si se toma la memoria, es decir una supervivencia de las imágenes pasadas, esas imágenes se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Pues ellas no se conservan más que para volverse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como esta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra”¹⁷³. La percepción, por lo tanto, no es más que una ocasión para traer el pasado al presente, es decir, para actualizarlo: “Percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar”¹⁷⁴.

Si la percepción está dada a la acción, y actuar de un modo deliberado implica retención del presente y actualización del pasado, es lícito afirmar que el futuro o la actualización del futuro que hacemos nosotros en presente en forma de acción posible es el motivo por el cual el pasado se hace presente en la percepción. Ahí está en la percepción la relación entre pasado, presente y futuro: “La indeterminación de los actos a consumar exige pues, para no confundirse con el puro capricho, la conservación de las imágenes percibidas. Se podrá decir que no tenemos asidero sobre el porvenir sin una perspectiva igual y correspondiente sobre el pasado, que el ascenso de nuestra actividad hacia adelante produce tras ella un vacío en el que los recuerdos se precipitan, y que la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad”¹⁷⁵.

Por lo tanto, la relación entre sujeto y objeto que antes habíamos mencionado se explica en términos de tiempo y no de espacio, ya que en la misma percepción se dan los dos y su naturaleza depende de la memoria y de la extensión de los momentos instantáneos de la percepción presente en la duración; así pues, sujeto y objeto entran en contacto en la percepción real: “Es ante todo en una percepción extensiva que sujeto y objeto se unirían, consistiendo el aspecto subjetivo de la percepción en la contracción que la memoria opera, confundiéndose la realidad objetiva de la materia con las

¹⁷³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 82.

múltiples y sucesivas conmociones en las cuales esta percepción se descompone interiormente”¹⁷⁶.

Avanzamos aquí algo que desarrollaremos con mayor detalle más adelante. La tradición empirista y las corrientes positivistas veían el recuerdo como un elemento debilitado de la percepción: percepción y recuerdo eran dos realidades de la misma naturaleza cuya diferencia era solo de grado. En Bergson, en cambio, será radicalmente distinto. Mientras que la percepción tiene su origen en las cosas, el recuerdo proviene del espíritu; la diferencia aquí por lo tanto es de naturaleza, no tan solo de grado: “Puesto que la percepción pura nos da el todo o al menos lo esencial de la materia, puesto que el resto viene de la memoria y se sobreañade a la materia, es preciso que la memoria sea, en principio, una potencia absolutamente independiente de la materia. Si el espíritu es una realidad, es aquí pues en el fenómeno de la memoria que debemos contactarlo experimentalmente”¹⁷⁷.

Hasta aquí hemos visto cómo Bergson no ha abandonado como método el acudir a la experiencia para obtener de ahí tesis que configuran su psicologismo metafísico. Partiendo de la percepción, Bergson ha querido superar los problemas que él veía tanto en el realismo como en el idealismo dándole a la percepción una función diferente. La materia es algo distinto del espíritu; sin embargo, en la percepción de ésta el espíritu hace ineludiblemente acto de presencia (“en la percepción misma ya hay memoria, ya hay espíritu, ya hay algo más que el contacto momentáneo con la materia”¹⁷⁸), hasta el punto de que el pasado acaba casi echando al presente del presente. En resumen, la percepción real “presenta unos caracteres distintos al intervenir en ella nuestra conciencia aportando algo radicalmente diferente: el recuerdo. La conciencia es duración, permanente inhesión del pasado en el presente y, por tanto, su función esencial es la memoria. Entre un recuerdo y una percepción no existiría una diferencia de grado o de intensidad, sino una diferencia de naturaleza, aunque, de hecho, no se presentan aisladas”¹⁷⁹.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷⁸ GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 86.

Vemos aquí, una vez más, esa posición dualista característica del bergsonismo: la realidad de los estados de conciencia es de una naturaleza distinta a la de las magnitudes extensivas de los objetos del mundo; la naturaleza de la memoria es diferente e independiente de la materia. Memoria y espíritu por un lado, materia por el otro.

Esta tesis en la época en la que Bergson escribió *Materia y memoria* era algo controvertida; varios de los que trataban el tema de la memoria la veían como un producto somático, como una realidad generada y dependiente del cerebro. Por esta razón Bergson estudiará la naturaleza del cerebro y qué relación guarda con la memoria; si ésta viene a ser un producto o un reflejo de él, y si el pasado que continuamente volcamos en la percepción se encuentra en un punto concreto del cerebro o bien si tiene una realidad distinta: “Si se pudiera establecer positivamente que el proceso cerebral no opera más que en una parte muy pequeña de la memoria, que es su efecto más aún que la causa, que la materia es aquí como allá el vehículo de una *acción* y no el substrato de un *conocimiento*, entonces la tesis que sostenemos se hallaría demostrada sobre el ejemplo que juzgamos el más desfavorable, y se impondría la necesidad de erigir el espíritu como realidad independiente”¹⁸⁰. Para comprender bien la memoria y por lo tanto el pasado, el siguiente punto que trataremos será el papel que juega el cerebro tanto en la percepción como en la relación con el espíritu y con la memoria misma.

4.2. Memoria del espíritu y memoria motriz

Cuando se aborda el problema de la relación mente-cerebro, cada una de las actitudes presentadas implican una serie de problemas complejos de resolver. Si la mente es un epifenómeno del cerebro, no se ve de qué modo explicar cómo lo material o lo extenso genera algo inextenso y, sobre todo, no es posible dar cuenta de la realidad de la conciencia de un modo satisfactorio.

¹⁸⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 91.

Por el otro lado, si nos establecemos en un dualismo perfectamente delimitado, resulta difícil argumentar de qué modo se da la interacción entre dos elementos absolutamente heterogéneos, que en el caso estudiado por Bergson consistiría en explicar el tránsito de lo inextenso a lo extenso, por ejemplo cuando se quiere mostrar de qué modo el recuerdo que proviene de la memoria acaba traduciéndose en movimiento.

Bergson, siguiendo la coherencia del sistema planteado, abogará por un dualismo. Así se ha podido ver cuando entre la percepción y el recuerdo o entre el cuerpo y la memoria hay una diferencia de naturaleza. Para superar los problemas planteados, Bergson dirá que el tránsito que se da del recuerdo a la percepción hay que entenderlo como un *progreso* donde no es posible delimitar perfectamente cada uno de los elementos que intervienen.

Debido a este progreso, no se podrá establecer ningún tipo de diferenciación clara en los elementos. Por esta razón, Bergson distinguirá en un principio dos formas de memoria, una presente en el espíritu y otra en el cuerpo, siendo ésta última considerada como una copia o modelo imperfecto de la otra.

Pongamos por caso el estudio de un texto cualquiera. En el proceso de memorización, para lograr retenerlo en nosotros será imprescindible leerlo repetidamente un número de veces hasta que al fin consigamos nuestro propósito. Es cuando podremos decir que nos lo sabemos *de memoria*. Si, pasados unos días, queremos evocar cada una de las lecturas que hicimos en el proceso de aprendizaje del texto, diremos que la imagen de esas lecturas también está grabada en la memoria. Vemos por lo tanto dos casos en los que utilizamos la memoria para referirnos a ellos. Ahora bien, ¿es igual el recuerdo de la lección aprendida que el recuerdo de la lectura de esa lección?¹⁸¹

Hay una diferencia. En un caso hablamos de una representación, que es la imagen de la lectura; en el otro, sin embargo, se trata de una acción: “El recuerdo de esta lectura determinada es una representación, y sólo eso; se sostiene en una intuición del espíritu que puedo alargar o acortar a mi antojo; le asigno una duración arbitraria: nada me impide abarcar todo de golpe, como en un cuadro. Por el contrario, el recuerdo de la lección aprendida, aún cuando me

¹⁸¹ Cfr. BERGSON, *Materia y memoria*, p. 97.

limite a repetir esa lección internamente, exige un tiempo bien determinado, el mismo que hace falta para desarrollar uno a uno, aunque sólo fuese en la imaginación, todos los movimientos de articulación necesarios: ya no se trata pues de una representación, se trata de una acción”¹⁸².

Como la percepción está enfocada a la acción, cuando recibimos una impresión de un objeto externo ocurren básicamente dos cosas: esa impresión queda almacenada en forma de imagen o recuerdo y, a su vez, nuestro cuerpo prepara la reacción que se seguiría de la percepción de las cosas. Ese registro en forma imágenes lo realiza la memoria del espíritu mientras que los movimientos que se crean en el cuerpo como respuesta a lo percibido son más propios de la memoria del cuerpo, enfocada a la acción. De este modo, “la primera registraría, bajo la forma de imágenes-recuerdos, todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana a medida que se desarrollan; ella no descuidaría ningún detalle; en cada hecho, en cada gesto, dejaría su ubicación y su fecha. Sin segunda intención de utilidad o aplicación práctica, almacenaría el pasado por el sólo efecto de una necesidad natural”¹⁸³. La segunda, en cambio, está orientada al porvenir, a la acción; el conjunto de mecanismos que se montan en nuestro cuerpo y se organizan es la consecuencia ante las excitaciones exteriores, consecuencia que implica de por sí una acción naciente. Esta segunda memoria es la motriz: “Nuestra existencia transcurre en medio de objetos restringidos en número, que vuelven a pasar más o menos con frecuencia frente a nosotros: cada uno de ellos, al mismo tiempo que es percibido, provoca de nuestra parte movimientos al menos nacientes por los cuales nos adaptamos a ellos. Esos movimientos, al repetirse, se (sic) crean un mecanismo, pasan al estado de hábito, y determinan en nosotros actitudes que suceden automáticamente a nuestra percepción de las cosas”¹⁸⁴. Ésta es la memoria que se desarrolla, por ejemplo, cuando aprendemos un deporte. Y como está orientada a la acción, y a veces las percepciones piden respuestas casi inmediatas, dicha memoria permite una respuesta instantánea. De ahí que por repetición se cree un hábito en el cuerpo, es decir, los movimientos que se

¹⁸² *Ibid.*, p. 99.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 102.

han ido sucediendo tras la percepción se organizan de tal modo que crean mecanismos que sirven para elaborar una mejor respuesta. Por esta razón, un tenista obtendrá mejor resultado si no es consciente del movimiento que está dando, es decir, si deja que la memoria del cuerpo actúe y tape cualquier incursión del espíritu en la acción que se está realizando.

Ahora bien, del mismo modo que cuando decimos “me he olvidado de jugar al fútbol” o “me he olvidado de ese día que jugamos a fútbol” no se trata del mismo tipo de olvido, así la diferencia entre los recuerdos de la memoria del espíritu y la del cuerpo será abismal: “¿Cómo no reconocer que la diferencia es radical entre lo que debe constituirse a través de la repetición y lo que, por esencia, no puede repetirse? El recuerdo espontáneo es inmediatamente perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su ubicación y su fecha. Por el contrario, el recuerdo aprendido surgirá del tiempo”¹⁸⁵. Si son tan distintas, ¿cuál se erigirá como la principal?

Si la memoria, tal y como se ha visto, está intrínsecamente relacionada con el tiempo, y los momentos de la duración se suceden sin que sea posible el volver a vivirlos, parece pues que la repetición es ajena a la naturaleza del tiempo. Teniendo en cuenta esto, Bergson apostará por la memoria del espíritu como la auténtica: “De las dos memorias que acabamos de distinguir, la primera parece ser efectivamente la memoria por excelencia. La segunda, la que los psicólogos estudian de ordinario, es el *hábito alumbrado por la memoria* antes que la memoria misma”¹⁸⁶. Así pues, la memoria motriz no es memoria más que por analogía. El hábito que surge tras la repetición, la organización de mi cuerpo ante los movimientos mediante mecanismos enfocados al inminente porvenir, sólo admite el recuerdo gracias a la memoria del espíritu: “Este hábito sólo es recuerdo porque me acuerdo de haberlo adquirido; y no me acuerdo de haberlo adquirido más que porque apelo a la memoria espontánea, la que fecha los acontecimientos y sólo los registra una vez”¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 102.

Hemos distinguido dos formas de memoria. Sin embargo, entre una y otra, hay una multitud de estados intermedios en los que ambas participan. De este modo, como estos estados, por una parte, son motores, prolongan la percepción actual; además, como también son imágenes, reproducen percepciones pasadas. Bergson considera que muchos de los que han estudiado la relación entre mente y cerebro sólo se han fijado en estos estados intermedios y no han elaborado la distinción mencionada. Aquí surgirá un problema. Como evidentemente el cerebro está en la base de la memoria motriz, y ella aparece en estos estados intermedios, algunos concluyen de ahí que el cerebro también es la base de las imágenes. Por lo tanto, para conocer en profundidad el papel que juega la memoria y por lo tanto el pasado en la percepción, es necesario primero distinguir la memoria y el cerebro. Ello implicará sostener que los recuerdos propios de la memoria del espíritu no se encuentran localizados en una parte concreta del cerebro. Sólo así se conseguirá salvar la independencia del espíritu. Para ello, habrá que estudiar primero los procesos de reconocimiento, que es el acto por el cual se trae el pasado al presente. A su vez, Bergson relacionará el reconocimiento con los problemas que se dan con él respecto a las lesiones cerebrales para mostrar así la diferencia de naturaleza entre memoria y cerebro.

4.3. La naturaleza de los procesos de reconocimiento

En los procesos de reconocimiento traemos el pasado al presente. Todo reconocimiento implica dos cosas, a saber: relación y distinción. Cuando se da un reconocimiento se establece una relación entre los elementos, lo que implica que tienen algo en común; sin esa relación cualquier tipo de reconocimiento es imposible. A su vez, todo reconocimiento implica una alteridad, aunque ella sea respecto de uno mismo, ya que reconocer implica advertir aspectos comunes entre lo reconocido y aquello a lo que lo asociamos, y eso ya lleva consigo admitir diferencias.

Comúnmente, dice Bergson, los psicólogos explican el reconocimiento como la relación entre la percepción y el recuerdo. Así, se sugiere que reconocer significa advertir que en la percepción se dan una serie de características concomitantes que a su vez están presentes en un recuerdo. Sin embargo, parece que la experiencia no apoya esta tesis. Basándose en casos de pacientes con ceguera psíquica, Bergson muestra que hay casos en los que se da el reconocimiento de la percepción sin que el paciente posea ningún tipo de imagen y viceversa, casos en los que, conservando todavía los recuerdos, el paciente no reconoce la percepción presente. Así lo ilustra González Quirós: “Cuando una persona afectada de sordera verbal escucha una palabra de su lengua, se encuentra en la misma situación que cuando un individuo sano escucha una lengua que no conoce. Cuando un niño que aún no sabe hablar entiende una palabra, está en la misma situación que quien padece una afasia motriz. Sordera verbal y afasia motriz no van siempre unidas”¹⁸⁸. Por lo tanto, “la asociación de una percepción a un recuerdo no basta en absoluto para dar cuenta del proceso del reconocimiento. Pues si el reconocimiento se produjera así, sería abolido cuando las viejas imágenes han desaparecido y tendría lugar siempre cuando esas imágenes son conservadas”¹⁸⁹. Bergson ya ha mostrado que no es así. Por lo tanto, el reconocimiento no implica necesariamente la presencia de una imagen, y el hecho de conservar los recuerdos no garantiza que se dé el reconocimiento: “Concluimos que todo reconocimiento no implica siempre la intervención de una imagen antigua, y que se puede también apelar a esas imágenes sin conseguir identificar con ellas las percepciones”¹⁹⁰. ¿En qué consistirá, según Bergson, el proceso de reconocimiento?

Todo reconocimiento es temporal. Reconocer implica conectar un elemento del pasado con un elemento que se da en el presente inmediato. El reconocimiento implica pasado, por lo tanto, memoria. Si hemos establecido dos formas de memoria, deberemos también asociar a cada una de ellas un tipo de reconocimiento: en un caso, estará basado en los movimientos

¹⁸⁸ GONZÁLEZ QUIRÓS, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 110.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

automáticos del cuerpo; en el otro, se relacionará con un cierto trabajo que desarrolla el espíritu.

Bergson, como hace en otras ocasiones, recurre a la experiencia cotidiana para mostrar estos dos tipos de reconocimiento. Así, imagínese a una persona situada en una ciudad que le es absolutamente desconocida. Moviéndose por ella, a cada momento tendrá presente la percepción de las calles y de las esquinas, de donde buscará qué camino seguir; es decir, se tendrá la percepción sin que se den los movimientos automáticos del cuerpo para adaptarse al ambiente. Al cabo de mucho tiempo viviendo en esa localidad, dicha persona discurrirá en ella sin necesidad de considerar en cada momento la percepción que se le presenta; su acción en ella se desarrollará de modo automático. Por lo tanto, “ante todo existe, en el límite, un reconocimiento *en lo instantáneo*, un reconocimiento del que el cuerpo es capaz completamente solo, sin que ningún recuerdo explícito intervenga. Consiste en una acción, y no en una representación”¹⁹¹. ¿Cuál ha sido el proceso para que aparezca este reconocimiento?

Desde el momento de la primera percepción en el que ésta se nos aparecía sin que hubiese por parte del cuerpo una organización automática, hasta el automatismo de aquel que se desarrolla en un entorno absolutamente conocido, se han ido sucediendo una serie de percepciones cuyos movimientos han creado en el cuerpo una organización de los distintos mecanismos, hasta que al final dicha organización ya bastaba para elaborar una respuesta adecuada con el entorno. Por lo tanto, en la base del reconocimiento hay una realidad motriz: “¿No debemos presumir que la conciencia de un acompañamiento motor efectivamente regulado, de una reacción motriz organizada, constituye el trasfondo de ese sentimiento de familiaridad? Habría pues un fenómeno de orden motor en la base del reconocimiento”¹⁹².

Como para Bergson la percepción está orientada a la acción, “reconocer un objeto usual consiste sobre todo en saber servirse de él”¹⁹³. Saber utilizar algo significa saber adaptarse a dicho objeto, por lo tanto para que se dé dicha

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹² *Ibid.*, p. 112.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 112.

adaptación el cuerpo debe desarrollar primero esos mecanismos motrices que, tras ser debidamente ordenados, nos darán esa adaptación. Ahí está el sentimiento de familiaridad del que nos ha hablado Bergson. La familiaridad que acompaña al desarrollo de esos movimientos organizados surge de una conciencia de ese orden: “La «familiaridad» de los objetos de la experiencia diaria consiste en el automatismo de las reacciones que provocan”¹⁹⁴. Desarrollar algo de modo familiar es, en el fondo, saber que aquello nos es familiar. Y esa conciencia se asocia precisamente a la organización que se da en los mecanismos que ha llevado al reconocimiento. De este modo, “el hábito de utilizar el objeto ha acabado pues por organizar conjuntamente movimientos y percepciones, y la conciencia de esos movimientos nacientes que continuarían la percepción a la manera de un reflejo estaría, todavía aquí, en el fondo del reconocimiento”¹⁹⁵. Así pues, “si toda percepción usual posee pues su acompañamiento motor organizado, el sentimiento de reconocimiento usual posee su raíz en la conciencia de esta organización”¹⁹⁶.

De este modo, en el desarrollo del reconocimiento motriz se da la acción sin necesidad de tener una conciencia de la percepción presente. Sin embargo, en ese reconocimiento también intervienen elementos ajenos al puro automatismo del cuerpo: “Habitualmente actuamos nuestro reconocimiento antes de pensarlo. Nuestra vida diaria se desarrolla entre objetos cuya sola presencia nos invita a jugar un rol: en esto consiste su aspecto de familiaridad. Las tendencias motrices bastarían ya pues para darnos el sentimiento de reconocimiento. Pero, adelantémonos a decirlo, allí se suma más a menudo otra cosa”¹⁹⁷. ¿A qué se está refiriendo Bergson?

Como veremos más adelante nuestra vida psicológica está almacenada perfectamente en la memoria del espíritu, de tal modo que el pasado es algo que nos acompaña en cada momento. Ahora bien, como el cuerpo está orientado a la acción, Bergson sostiene que hay una inhibición de la conciencia presente sobre ese pasado que persiste de modo latente: “Inhibida sin cesar

¹⁹⁴ BERGSON, *La energía espiritual*, Cactus, Buenos Aires 2012, p. 132.

¹⁹⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 113.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 114.

por la conciencia práctica y útil del momento presente, es decir, por el equilibrio senso-motor de un sistema nervioso tendido entre la percepción y la acción, esta memoria espera sencillamente que se declare una fisura entre la impresión actual y el movimiento concomitante para hacer pasar por ahí sus imágenes”¹⁹⁸. Sin embargo, hay imágenes que accidentalmente logran traspasar ese bloqueo e instaurarse en la percepción presente. Como toda percepción genera un movimiento en el cuerpo, toda percepción implica una tendencia motriz, y dichos movimientos acaban generando una organización en el cuerpo. Esos movimientos de algún modo preparan o delimitan a las imágenes que encajarían con la percepción presente. De este modo Bergson mantiene que en la medida en que una imagen se adecue más a los moldes de la percepción actual será capaz de sobrepasar esos límites e instalarse en dicha percepción: “En principio, el presente desplaza al pasado. Pero por otra parte, justamente porque la supresión de las viejas imágenes se sostiene en su inhibición por la actitud presente, aquellas cuya forma podría encuadrarse en esta actitud encontrarán un obstáculo menor que las otras; y si desde entonces alguna de entre ellas puede franquear el obstáculo, la que lo hará será la imagen semejante a la percepción presente”¹⁹⁹.

Así queda caracterizado el reconocimiento motor o automático en el que el cuerpo ejerce un papel esencial y donde actuamos de modo autómatas debido a los movimientos organizados que se dan en el cuerpo. Sin embargo hay otro reconocimiento al que Bergson llamará atento en el que ya interviene un cierto trabajo del espíritu y en el que las imágenes ya no ocupan un papel meramente accidental, sino esencial: “Debemos pasar ahora del reconocimiento automático, que se produce sobre todo a través de movimientos, a aquel que exige la intervención regular de los recuerdos-imágenes. El primero es un reconocimiento por distracción; el segundo, como vamos a ver, es el reconocimiento atento. Él comienza, también, por movimientos. Pero mientras que en el reconocimiento automático, nuestros movimientos prolongan nuestra percepción para extraer de ella efectos útiles y

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 114.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 115.

nos *alejan* de ese modo del objeto percibido, aquí al contrario ellos nos *conducen* al objeto para subrayar sus contornos”²⁰⁰.

Este tipo de reconocimiento es importante para Bergson porque está directamente relacionado con el nexo existente entre cerebro y memoria. De este modo, si es la percepción la que determina la aparición de los recuerdos entonces se podría sostener que la memoria es una prolongación del cerebro, y que por lo tanto tiene un fundamento fisiológico. Si, por el contrario, son los recuerdos los que salen al encuentro de la percepción la naturaleza de la memoria será distinta a la del cerebro. Anticipamos la respuesta que dará Bergson: “Las impresiones actuales no tienen poder para, de forma mecánica, hacer presente un recuerdo anterior que se les asemeje o corresponda por estar asociado a ellas. La impresión no iría a buscar en ningún almacén cerebral su homónima imagen del pasado. La realidad sería justamente la contraria”²⁰¹. Así lo dirá Bergson en otra parte: “No hay que creer que los recuerdos alojados en el fondo de la memoria permanecen allí inertes e indiferentes. Están a la expectativa, son casi atentos”²⁰².

Comprenderemos dicho desenlace si analizamos bien el camino recorrido por Bergson. Como se ha dicho anteriormente, la atención implica una detención del movimiento que naturalmente se seguiría de la percepción. Hay, por lo tanto, un fenómeno de inhibición. Sin embargo, eso es sólo la antesala del trabajo que luego desarrollará el espíritu a través de los recuerdos: “Supongamos, en efecto, como ya hemos hecho presentir, que la atención implique la vuelta atrás del espíritu que renuncia a proseguir el efecto útil de la percepción presente: habrá en primer lugar una inhibición de movimiento, una acción de detención. Pero sobre esta actitud general vendrán rápidamente a sumarse movimientos más sutiles, de los que algunos han sido señalados y descritos, y que tienen por rol volver a pasar sobre los contornos del objeto percibido. Con esos movimientos comienza el trabajo positivo, y no ya simplemente de la atención. Este se continúa a través de los recuerdos”²⁰³.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 118.

²⁰¹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 89.

²⁰² BERGSON, *La energía espiritual*, p. 111.

²⁰³ BERGSON, *Materia y memoria*, pp. 120-121.

Para que el espíritu pueda evocar los recuerdos que luego serán lanzados contra la percepción actual, es imprescindible que previamente la percepción haya provocado en nosotros una serie de movimientos que servirán como marco para que ahí queden depositadas las imágenes rememoradas: “Si la percepción exterior, en efecto, provoca de nuestra parte movimientos que dibujan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las viejas imágenes que se le asemejan y de la que nuestros movimientos ya han trazado el esbozo. Ella recrea de este modo la percepción presente, o más bien duplica esta percepción devolviéndole sea su propia imagen, sea alguna imagen-recuerdo del mismo género. Si la imagen retenida o rememorada no llega a cubrir todos los detalles de la imagen percibida, se lanza un llamado a las regiones más profundas y alejadas de la memoria, hasta que los demás detalles conocidos vengan a proyectarse sobre aquellos que se ignoran”²⁰⁴.

Esta conclusión a la que llega Bergson no es nada baladí. Si en el reconocimiento atento la memoria completa la percepción con recuerdos que se le van proyectando, significa que en el reconocimiento atento se da un componente subjetivo mezclado con el carácter objetivo de la reflexión, mezcla que puede llevar a la confusión. Una idea parecida ya había apuntado Bergson al tratar la percepción. Esto es, efectivamente, lo que afirma Bergson: “Toda imagen-recuerdo capaz de interpretar nuestra percepción actual se cuela de modo tal que no podemos discernir ya lo que es percepción y lo que es recuerdo”²⁰⁵. Esto, que en un principio puede llegar a sorprender, se aclara según Bergson si atendemos al proceso de lectura. Apoyándose en experimentos empíricos el francés sostiene que el leer, más que ir leyendo las palabras letra por letra, consiste en un trabajo de adivinación. Se identifican trazos y se proyectan sobre ellos recuerdos-imágenes que en ocasiones sustituyen a los caracteres que se dan realmente. Ahí está, por ejemplo, el origen de los equívocos en la lectura, la confusión de términos parecidos, o incluso la capacidad de poder leer palabras que tan sólo mantienen correctamente con la palabra proyectada una serie de letras.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 123.

De este modo, en el caso de la percepción atenta se da una dualidad: por una parte el objeto percibido; por otra, la imagen que, recreada a través de la memoria, es proyectada hacia el exterior: “La percepción no consiste únicamente en impresiones recibidas o aún elaboradas por el espíritu. Al menos esto es así en esas percepciones tan pronto recibidas como disipadas, aquellas que dispersamos en acciones útiles. Pero toda percepción atenta supone verdaderamente, en el sentido etimológico de la palabra, una *reflexión*, es decir la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos”²⁰⁶. Esta reflexión forma parte de un circuito cerrado en el que, debido a la solidaridad entre el espíritu y su objeto, “la imagen-percepción dirigida sobre el espíritu y la imagen-recuerdo lanzada en el espacio corren una detrás de la otra”²⁰⁷. Así pues, “la percepción reflejada es un *circuito* en el que todos los elementos, comprendido el objeto percibido mismo, se encuentran en estado de tensión mutua como en un circuito eléctrico, de suerte que ninguna conmoción partida del objeto puede detener su marcha en las profundidades del espíritu: debe siempre retornar al mismo objeto”²⁰⁸. Esta tensión se da gracias a la dilatación de la memoria en el proceso de reconocimiento. A mayor atención, la tensión entre memoria y objeto es mayor. Este circuito es el que se dibuja en la percepción atenta, por eso cabe decir que “la percepción está siempre impregnada de imágenes de nuestra memoria, que la completan e interpretan. A su vez, éstas participan de la percepción y el recuerdo puro mientras que este último, aunque independiente, sólo podría manifestarse en las imágenes”²⁰⁹.

Éstas son las principales notas del reconocimiento atento. En él, gracias al trabajo del espíritu los recuerdos salen en busca de las percepciones. Los recuerdos se instauran gracias a una actitud activa del espíritu.

Una vez examinados los tipos de reconocimiento, estamos en disposición de mostrar de qué modo Bergson concluye que la memoria y el cerebro

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 122.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, pp. 92-93.

mantienen una diferencia esencial y no de grado. Para ello analizará las lesiones que se dan en el reconocimiento auditivo debido a que en el oír se pasa por todos los grados del proceso explicado: “Oír la palabra, en efecto, es en primer lugar reconocer su sonido, es enseguida encontrar el sentido, es en fin llevar más o menos lejos su interpretación: en resumen, es pasar por todos los grados de la atención y ejercer varias potencias sucesivas de la memoria”²¹⁰. Además, según Bergson, son los trastornos mejor estudiados.

Bergson apunta a un ejemplo cotidiano. Imagínese dos personas que están hablando en un idioma desconocido para un tercero que les está observando. La masa de ruido que uno de los interlocutores emite es igual tanto para el otro interlocutor como para el que observa. Sin embargo, hay una diferencia esencial: el interlocutor receptor identifica, dentro de esos sonidos, palabras que comprende y que le mueven a su vez a emitir una respuesta adecuada; en cambio, el tercero no distinguirá nada más que una masa sonora continua sin sentido alguno. Si el conocimiento de una lengua está relacionado con el recuerdo, la cuestión está en descubrir cuál es la relación entre ese recuerdo y la masa sonora.

Esa relación en la que los recuerdos salen al encuentro de la percepción no depende de la intensidad del ruido. Para que haya un encuentro, previamente el oído ha tenido que separar e identificar palabras dentro de la masa sonora: “Para que el recuerdo de la palabra se deje evocar por la palabra oída, es preciso al menos que el oído oiga la palabra. ¿Cómo hablarán a la memoria los sonidos percibidos, cómo escogerán en la tienda de las imágenes auditivas aquellas en las que deben posarse si ellas aún no han sido separadas, distinguidas, en fin percibidas como sílabas y como palabras?”²¹¹ La respuesta que da Bergson es que esas impresiones organizan en el cuerpo movimientos nacientes de tal modo que delinean un contorno donde queda remarcado aquello percibido: “Se desplegaría así en nuestra conciencia, bajo la forma de sensaciones musculares nacientes, lo que llamaremos *esquema motor* de la palabra oída. Instruir el oído en los elementos de una lengua nueva no consistiría entonces ni en modificar el sonido bruto ni en añadirle un

²¹⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 128.

²¹¹ *Ibid.*, p. 129.

recuerdo; sería coordinar las tendencias motrices de los músculos de la voz con las impresiones del oído, sería perfeccionar el acompañamiento motor”²¹². Por lo tanto el modo en que se rompe la masa sonora y se identifican las palabras es gracias al acompañamiento motor. Éste se da debido a la repetición. Repetir implica fragmentar la continuidad de lo oído en partes y, una vez analizadas, volverlas a unir solidariamente para recomponer ese todo: “La repetición tiene por verdadero efecto el de *descomponer* primero, *recomponer* después, y de este modo hablar a la inteligencia del cuerpo”²¹³. Es esta adecuación y perfeccionamiento del cuerpo el que nos capacita para hablar de una especie de inteligencia corporal y no de una repetición meramente mecánica. Este acompañamiento motor, dice Bergson, no se adquiere con repetir interiormente una palabra. Si fuera así, bastaría comprender bien un idioma para pronunciar adecuadamente el acento. El esquema remarca el contorno de las palabras. De este modo Bergson distingue entre la comprensión y la ejecución. El esquema motor facilita la comprensión rompiendo la continuidad sonora y marcando los contornos de los movimientos salientes; sin embargo, la ejecución necesita además de una repetición continua de las partes del cuerpo: “El esquema imaginativo, compuesto de algunas sensaciones musculares nacientes, no era más que un esbozo. Las sensaciones musculares real y completamente experimentadas le dan el color y la vida”²¹⁴.

El esquema motor no es ni un simple mecanismo automático ni tampoco implica que las impresiones acústicas despierten los recuerdos de la memoria. Bergson considera que la realidad del acompañamiento motor está a medio camino. Para mostrar dicha idea se basa en diversos fenómenos de afasias. Lo que prueban estos es “una *tendencia* de las impresiones verbales auditivas a prolongarse en movimientos de articulación, tendencia que no escapa regularmente al control habitual de nuestra voluntad, lo que implica quizás incluso un discernimiento rudimentario, y que se traduce, en estado normal, por

²¹² *Ibid.*, p. 130.

²¹³ *Ibid.*, p. 131.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

una repetición interior de los trazos salientes de la palabra oída”²¹⁵. Como se puede observar, esta tendencia motriz cuya función consiste en establecer esquemas de los sonidos desarticulados no está desprovista de una especie de actividad de la inteligencia: “¿Cómo podríamos sino identificar conjuntamente, y en consecuencia atender con el mismo esquema, palabras semejantes pronunciadas a alturas diferentes con timbres de voz diferentes? Esos movimientos interiores de repetición y de reconocimiento son como un prelude a la atención voluntaria. Señalan el límite entre la voluntad y el automatismo. A través suyo se preparan y se deciden, como lo dejábamos presentir, los fenómenos característicos del reconocimiento intelectual”²¹⁶. De este modo cabe concluir que para el francés las lesiones se dan sobre los mecanismos que se despliegan tras una impresión sonora, es decir, sobre el esquema motor: “Una lesión de esos mecanismos conscientes, al impedir producirse la descomposición, detendría en seco el vuelo de los recuerdos que tienden a posarse sobre las percepciones correspondientes. Es pues sobre el «esquema motor» que podría asentarse la lesión”²¹⁷.

El esquema motor, como se ha visto, delimita el contorno de las palabras percibidas para que luego el espíritu pueda reconstruir esa continuidad sonora percibida. Esto significa que al reconocimiento sonoro le es esencial cierta actividad del espíritu²¹⁸.

Bergson afirma que no es ésta la interpretación que se le suele otorgar a los fenómenos de reconocimiento. Las teorías asociacionistas consideran que la propia impresión sonora recibida evoca recuerdos auditivos y estos a su vez ideas. Si consideramos al cerebro como sede de las imágenes auditivas y como el que realiza el reconocimiento, surgen una serie de dificultades. Una de

²¹⁵ *Ibid.*, p. 134.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁸ Nótese que la explicación bergsoniana sobre el reconocimiento y la memoria, al igual que sus implicaciones en la relación mente-cerebro, podría aplicarse en gran medida a los animales. ¿Significa entonces que en los animales también hay espíritu? Bergson no estudia detenidamente dicha cuestión, aunque se comprende que, según lo visto hasta ahora, la evolución de su teoría le llevará a hablar de “grados de conciencia” o de “tensión espiritual” en la naturaleza. Ese paso, aunque lo insinúa al final de *Materia y memoria*, lo desarrollará en su obra posterior, *La evolución creadora*.

ellas, por ejemplo, es cómo explicar dicho reconocimiento. Cada palabra pronunciada, aunque sea por la misma persona, posee unos tonos y timbres característicos que la distinguen de cualquier otra. Si el cerebro sólo registra la materialidad de los sonidos, no se ve cómo una palabra puede asociarse con una imagen auditiva de por sí distinta: “Se nos habla de la imagen auditiva de la palabra como si fuera una entidad o un género: ese género existe, sin duda alguna, para una memoria activa que esquematiza la semejanza de los sonidos complejos; pero para un cerebro que no registra y no puede registrar más que la materialidad de los sonidos percibidos, habrá para la misma palabra miles y miles de imágenes distintas. Pronunciada por una voz nueva constituirá una imagen nueva que se añadirá pura y simplemente a las otras”²¹⁹. Para que el reconocimiento se diera tal y como sugieren algunas teorías asociacionistas, dice Bergson, las palabras deberían ser pronunciadas por la misma persona y con las mismas modulaciones, algo que obviamente resulta absurdo: “A menos de suponer en todos los hombres voces idénticas pronunciando en el mismo tono las mismas frases estereotipadas, no veo cómo las palabras oídas irían a reunir sus imágenes en la corteza cerebral”²²⁰.

La comprensión por lo tanto será un proceso cuya actividad empieza en el espíritu y que va hacia las percepciones, y no a la inversa: “Comprender la palabra de otro consistiría en reconstruir inteligentemente, es decir partiendo de las ideas, la continuidad de los sonidos que el oído percibe. Y más generalmente prestar atención, reconocer con inteligencia e interpretar se confundirían en una única y misma operación por la cual el espíritu, habiendo fijado su nivel, habiendo escogido él mismo en relación a las percepciones brutas el punto simétrico de su causa más o menos próxima, dejaría correr hacia ellas los recuerdos que van a recubrirlas”²²¹.

Si el reconocimiento proviene del espíritu significa que es ahí donde debemos buscar el origen de los recuerdos. El cerebro es el responsable de la memoria del cuerpo, lo que se ha llamado esquema motriz, pero en la corteza cerebral no se hallan depositados los recuerdos. “El cerebro no conserva las

²¹⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 138.

²²⁰ *Ibid.*, p. 138.

²²¹ *Ibid.*, pp. 136-137.

representaciones o imágenes del pasado; simplemente almacena hábitos motrices”²²². Si fuera así las lesiones suprimirían ciertas palabras mientras que otras, que residirían en una zona no afectada, permanecerían inalteradas. Sin embargo, “no es así como las cosas suceden. En algunos casos es la totalidad de los recuerdos la que desaparece, estando la facultad de audición mental pura y simplemente abolida, en otros se asiste a un debilitamiento general de esta función; pero es habitualmente la función la que está reducida y no el número de los recuerdos”²²³. Tras estudiar distintos casos de amnesias Bergson concluye que “no encontramos recuerdos localizados en células determinadas de la sustancia cerebral y que serían abolidos por una destrucción de dichas células”²²⁴. Así lo dice en otro lugar: “Es probable que el cerebro esté afectado por entero, del mismo modo que es la cuerda entera la que se afloja, y no tal o cual de sus partes, cuando el nudo ha sido mal hecho”²²⁵. Si los recuerdos tuvieran una sede física en el cerebro entonces se considerarían como una extensión de la percepción y formarían parte de un mismo proceso. La experiencia niega dicha hipótesis puesto que se pueden perder recuerdos sin que la facultad perceptiva se vea afectada: “Ahí está la patología que nos advierte que la totalidad de los recuerdos de un cierto tipo puede escapársenos mientras que la facultad correspondiente de percibir permanece intacta. La ceguera psíquica no impide ver, igual que la sordera psíquica oír”²²⁶.

Partiendo por lo tanto del estudio de casos empíricos Bergson contradice la opinión mayoritaria entonces, defendida entre otros por Broca, de que los recuerdos se almacenan en el cerebro: “Broca avait même déterminé avec une grande précision la localisation cérébrale de la mémoire des mots: l'aphasie est due à une lésion du pied de la troisième circonvolution frontale gauche. Bergson va d'abord établir que cette théorie rend difficilement compte de l'expérience. En effet, il est des cas où l'amnésie guérit: le malade retrouve les

²²² BERGSON, *La energía espiritual*, p. 85.

²²³ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 138-139.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 141-142.

²²⁵ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 61.

²²⁶ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 148.

souvenirs qu'il avait «oubliés»; mais alors ces souvenirs ne se trouvaient pas dans les cellules cérébrales détruites par la lésion: ils auraient été détruits avec elles définitivement”²²⁷.

Por esta razón se puede establecer una diferencia entre el cerebro y el espíritu o la memoria. Existe una relación entre lo mental y lo cerebral, pero dicha relación no implica que la conciencia se reduzca a una interpretación biológica: “Un vestido es solidario del clavo en el que está colgado; cae si se arranca el clavo; oscila si el clavo se mueve; se agujerea, se desgarran si la cabeza del clavo es muy puntiaguda; de esto no se sigue que cada detalle del clavo corresponda a un detalle del vestido, ni que el clavo sea el equivalente del vestido; aún menos se sigue de esto que el clavo y el vestido sean lo mismo. Del mismo modo, la conciencia está indiscutiblemente colgada en un cerebro pero en absoluto resulta de allí que el cerebro dibuje todo el detalle de la conciencia, ni que la conciencia sea una función del cerebro”²²⁸. El cerebro es el medio a través del cual se pueden volcar los recuerdos. En todas las lesiones, lo que se lesiona es precisamente este medio para actualizar recuerdos. Los recuerdos en sí no se pueden ver afectados debido a su propia naturaleza. Bergson utiliza otro ejemplo ilustrativo para mostrar la idea: “La presencia o la ausencia de una tuerca puede hacer que una máquina funcione o no: ¿se sigue de ello que cada parte de la tuerca corresponde a una parte de la máquina, y que la máquina tenga su equivalente en la tuerca?”²²⁹.

En una conferencia realizada el 28 de mayo de 1913 ante la *Society for Psychical Research* de Londres Bergson detalla el rol que cumple el cerebro respecto a la memoria: “El rol del cerebro es el de hacer que la mente, cuando tiene necesidad de un recuerdo, pueda obtener del cuerpo la actitud o el movimiento naciente que presenta un marco apropiado al recuerdo buscado. Si el marco está allí, el recuerdo vendrá, por sí mismo, a insertarse en él. El órgano cerebral prepara el marco, no suministra el recuerdo”²³⁰. El cerebro por

²²⁷ MEYER, *Pour connaître la pensée de Bergson*, Bordas, Corbeil-Essonnes 1964, pp. 40-41.

²²⁸ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 50.

²²⁹ *Ibid.*, p. 221.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 85-86.

lo tanto cumple una función eminentemente práctica: “The brain is there, acting as a censor, so to speak, manipulating the resources of the past according to the practical needs of the body and using those recollections which may be useful in shedding light on the present situation and helping us to react to it”²³¹. De este modo, el cerebro, está orientado a la acción, y su función consiste precisamente en crear el marco oportuno para que así puedan volcarse a la percepción aquellos recuerdos que serán útiles: “Orientar nuestro pensamiento hacia la acción, llevarlo a preparar el acto que reclaman las circunstancias, para esto es que está hecho nuestro cerebro”²³². Por lo tanto el cerebro “cumple la función de una central telefónica que pondría en relación las excitaciones con las respuestas motoras correspondientes, limitándose a ser, por tanto, un instrumento de análisis y selección de las acciones posibles”²³³. En este sentido, es un instrumento de libertad: “Le cerveau, instrument de sursis, est donc par là même instrument de liberté”²³⁴.

Además, como se ha indicado anteriormente al tratar los procesos de reconocimiento, el cerebro cumple una función inhibidora respecto a los recuerdos pasados. Como estamos dados a la acción, toda nuestra estructura biológica se explica según esta idea. Si en cada uno de los momentos de nuestra vida pudieran aparecer aleatoriamente cada uno de los recuerdos de nuestro pasado, nuestra eficacia en la resolución del porvenir inmediato se vería seriamente afectada. Por eso, como apunta Huici, nuestro cerebro tiene una dimensión dinamizadora frente a nuestro pasado: “El segundo aspecto es la dimensión dinamizadora de la *memoria-hábito* frente a la *memoria pura*: en sociedad, en el tiempo y en el espacio, sólo se actualizarían, del conjunto de recuerdos ubicados en la *memoria pura*, aquellos que fueran útiles para el presente, los que configurarían, precisamente, la *memoria-hábito*”²³⁵. De este modo el cerebro crea el marco a través del cual bloquea cualquier incursión de

²³¹ KOLAKOWSKI, *Bergson*, St. Augustine’s Press, Indiana 2001, pp. 40-41.

²³² BERGSON, *La energía espiritual*, p. 87.

²³³ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 85.

²³⁴ JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959 (4a ed. 2015), p. 83.

²³⁵ HUICI, *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Akal, Madrid 2007, p. 30.

los recuerdos pasados en el momento actual. Tan sólo tendrán ese privilegio los que se adecuen a ese marco y por lo tanto sirvan para la acción en curso: “El mecanismo cerebral tiene aquí por función precisamente ocultarnos el pasado, no dejar transparentar, a cada instante, más que aquello que puede iluminar la situación presente y favorecer nuestra acción: es aun oscureciendo todos nuestros recuerdos salvo uno –salvo aquel que nos interesa y que nuestro cuerpo ya esboza mediante su mímica– que *vuelve* útil ese recuerdo”²³⁶.

Estos mecanismos del cerebro que sirven para la *atención a la vida*²³⁷ son precisamente los que son lesionados cuando se dan los trastornos. Así lo indicó Bergson en *El alma y el cuerpo*, una conferencia pronunciada en Foi et Vie el 28 de abril de 1912: “Un relajamiento de la tensión, o más bien de la atención, con la cual el espíritu se fijaba sobre la parte del mundo material con la cual tenía trato, he aquí en efecto el único resultado directo del trastorno cerebral, siendo el cerebro el conjunto de los dispositivos que permiten al espíritu responder a la acción de las cosas a través de reacciones motrices, efectuadas o simplemente nacientes, cuya justeza asegura la perfecta inserción del espíritu en la realidad”²³⁸. En los fenómenos de afasia, por ejemplo, cuando un sujeto pretende recordar, se ve cómo da vueltas alrededor de la palabra sin dar con ella. De algún modo percibimos que está ahí, pero no encuentra la manera de que emerja a la superficie. Vemos cómo en la experiencia Bergson encuentra el apoyo empírico para respaldar su posición respecto a las lesiones cerebrales. Lo que se ve afectado no es el recuerdo, sino el mecanismo cerebral de recordar el recuerdo: “Cuando hemos olvidado

²³⁶ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 88.

²³⁷ La *atención a la vida* es una idea clave dentro de *Materia y memoria*. No sólo indica el carácter práctico de la vida del hombre que explica, entre otras cosas, la naturaleza de la percepción; además expresa el equilibrio entre la memoria y la materia propios de una vida no patológica. Así lo ve Lapoujade: “Si este concepto ocupa un lugar central, es porque permite trazar una línea de división entre lo normal y lo patológico que recorta de manera estrecha la distinción entre lo real y lo irreal (el sueño, el delirio), pero también porque es el punto de convergencia del movimiento deductivo que anima el conjunto de *Materia y memoria*. La atención a la vida es la consecuencia última, el punto de equilibrio en el que llegan a reunirse el todo de la materia y el todo de la memoria”, en LAPOUJADE, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Cactus, Buenos Aires 2011, p. 70.

²³⁸ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 62.

un nombre propio, ¿cómo nos arreglamos para recordarlo? Ensayamos todas las letras del alfabeto una después de la otra; primero las pronunciamos interiormente; luego, si eso no basta, las articulamos en voz alta; nos ubicamos pues, cada vez, en todas las diversas disposiciones motrices entre las cuales habrá que escoger; una vez que la postura deseada es hallada, el sonido de la palabra buscada se desliza allí como en un marco preparado para recibirla. Es esta mímica real o virtual, efectuada o esbozada, la que debe asegurar el mecanismo cerebral. Y es sin duda aquello que la enfermedad afecta”²³⁹.

Por lo tanto, a modo de resumen, las lesiones afectan a aquello que nos permite atender a la vida, ser en la acción, esos mecanismos que nos preparan para responder adecuadamente a lo dado. El cerebro, de este modo, cumple un rol esencial en la vida del espíritu en tanto que permite que los recuerdos encuentren su actualización en lo dado y mantiene a la vez el espíritu abierto a la vida futura: “Vivir, para el espíritu, es esencialmente concentrarse sobre el acto a cumplir. Es entonces insertarse en las cosas por intermedio de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que es utilizable para la acción, a riesgo de oscurecer la mayor parte del resto. Tal es el rol del cerebro en la operación de la memoria: no sirve para conservar el pasado, sino para tapanlo primero, luego para dejar transparentar de él lo que es prácticamente útil. Y este es también el rol del cerebro frente al espíritu en general”²⁴⁰.

Hasta el momento se ha visto cómo funcionan los procesos de reconocimiento y qué papel juega el cerebro respecto a los recuerdos, es decir, el pasado. Gracias a los experimentos clínicos, que Bergson recogió, llegó a la conclusión de que el cerebro era algo distinto de la vida interior, del espíritu. Por lo tanto, hay una diferencia de naturaleza entre lo cerebral y lo mental. No obstante, también existe una relación. Vamos a profundizar más en este punto. Para ello nos detendremos en la relación entre percepción y recuerdo, que nos servirá a su vez para comprender el nexo entre el pasado y el presente.

²³⁹ *Ibid.*, p. 66.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 70.

4.4. Percepción y recuerdo

Hemos visto que existe una diferencia entre la percepción y el recuerdo. Sin embargo tampoco es posible mantener una absoluta distinción entre percepción y recuerdo, ya que podemos observar cómo se da una tendencia de los recuerdos a convertirse en percepciones sin que sea posible delimitar un momento preciso en el que se da el cambio.

Bergson, como en otras ocasiones, afirmará que el problema radica en entender cada una de las partes como si fueran estáticas, perfectamente delimitadas e independientes unas de otras. Todo lo contrario. No se trata de un proceso estático, sino dinámico: “Hemos dicho que partíamos de la idea, y que la desarrollábamos en recuerdos-imágenes auditivos capaces de insertarse en el esquema motor para recubrir los sonidos oídos. Existe ahí un progreso continuo por el cual la nebulosidad de la idea se condensa en imágenes auditivas distintas de las que, aún fluidas, van a solidificarse finalmente en su coalescencia con los sonidos materialmente percibidos. En ningún momento se puede decir con precisión que la idea o la imagen-recuerdo termina, que la imagen-recuerdo o la sensación comienza”²⁴¹.

¿Cómo explicar la distinción existente entre percepción y recuerdo y a su vez defender una relación entre ambas? Bergson dirá que la percepción distinta depende de dos corrientes, una que viene del exterior, del objeto real, y otra que viene del interior, es decir, del recuerdo puro: “¿Esto no equivale a decir que la percepción distinta es provocada por dos corrientes de sentidos contrarios, una de las cuales, centrípeta, viene del objeto exterior, y la otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que llamamos el «recuerdo puro»?”²⁴². Del mismo modo que existen órganos de percepción real que son los encargados de recibir la información del objeto, Bergson sostiene que hay en el cerebro unos órganos de percepción virtual que son influenciados por el recuerdo. Estos órganos, tal y como ha dicho, no son el lugar donde residen los recuerdos, sino sólo el medio a través del cual los recuerdos progresivamente

²⁴¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 142.

²⁴² *Ibid.*, p. 148.

se van convirtiendo en imágenes y éstas en movimiento: “Los centros donde nacen las sensaciones elementales pueden en cierto modo ser accionados por dos lados diferentes, por delante y por detrás. Por delante reciben las impresiones de los órganos de los sentidos y en consecuencia de un *objeto real*; por detrás sufren, de intermediario en intermediario, la influencia de un *objeto virtual*. Los centros de imágenes, si ellos existen, no pueden ser más que los órganos simétricos a los órganos de los sentidos en relación a esos centros sensoriales. Ellos no son depositarios de los recuerdos puros, es decir de los objetos virtuales, más de lo que los órganos de los sentidos lo son de los objetos reales”²⁴³.

Hasta aquí hemos podido comprobar cómo para Bergson toda percepción es fruto de una dualidad que interacciona: por una parte las sensaciones exteriores; por otra, los recuerdos puros que emergen del fondo de la conciencia. Ambos, como se ha visto, se encuentran en la percepción. Por lo tanto, entre las sensaciones y los recuerdos hay una diferencia de naturaleza y no de grado. Esta distinción será vital para mostrar posteriormente las diferencias entre el pasado y el presente y de qué modo se relacionan.

El asociacionismo, sin embargo, no ve entre ambos más que una diferencia de grado, y eso se debe a juicio de Bergson a dos motivos. En primer lugar por entender la progresión continua por una multiplicidad discontinua; además, consideran que cada uno de los elementos que se yuxtaponen están perfectamente delimitados uno del otro.

Esto último es para Bergson totalmente falso. Como acabamos de mostrar, no hay una delimitación nítida entre el recuerdo, la imagen-recuerdo y la sensación. Como prueba de ello toma un ejemplo tan cotidiano como el de recordar algo del pasado: “Tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el cual nos desprendemos del presente para resituarnos primero en el pasado en general, luego en una cierta región del pasado: trabajo de tanteo análogo al enfoque de una cámara fotográfica. Pero nuestro recuerdo queda aún en

²⁴³ *Ibid.*, p. 151.

estado virtual²⁴⁴; nos disponemos de este modo simplemente a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco aparece como una nebulosidad que se condensaría; de virtual pasa al estado actual; y a medida que sus contornos se dibujan y que su superficie se colorea, tiende a imitar la percepción²⁴⁵. Ahora bien, imitar implica ya una distinción; en esta evocación del recuerdo queda siempre un residuo de su auténtica naturaleza que hace que se le reconozca como recuerdo.

El pasado se capta por una actitud que tomamos frente a él. En vano será el intento de buscar el pasado partiendo del presente debido que entre ellos hay una diferencia de naturaleza. El asociacionismo caerá pues en dicho error debido precisamente a la cosificación absolutamente diferenciada que hace de los estados psicológicos. Esto le llevará a sustituir el recuerdo por una imagen entendida como una prolongación debilitada de la sensación. Así pues, tan solo existiría una diferencia de grado entre ambas, y el recuerdo puro tal y como lo entiende Bergson no tendría cabida en el asociacionismo.

Dicha teoría se disipa si se cae en la cuenta de que el proceso por el cual imaginamos es distinto al proceso por el cual recordamos. Del recuerdo de una sensación sí que puede darse al final la sensación misma. Ya se ha visto que los recuerdos puros se vuelcan a la percepción y que, por lo tanto, el recuerdo tiende a convertirse en una sensación. No obstante, dice Bergson, que esto sea así no implica que el proceso contrario sea también válido: “Un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero la recíproca no es verdadera, y la imagen pura y simple no me transportará al pasado más que si en efecto es al pasado que he ido a buscarla²⁴⁶. Si entre la sensación y el recuerdo hubiera sólo una diferencia de grado, “se debería llegar entonces a

²⁴⁴ No hay que confundir lo virtual con lo posible: “Lo virtual no es lo posible, sino lo real en estado de implicación recíproca, aún no requerido por la vida. En el sentido en que conciencia es sinónimo de actualidad, lo es la virtualidad de inconsciente”, en BARROSO, *Bergson y la filosofía de lo virtual*, Studium. Revista de humanidades, N° 10, Zaragoza 2004, p. 7. Ofrece un buen análisis sobre la naturaleza de lo virtual en la filosofía bergsoniana. Así, lo virtual aparecerá como aquello que está “a la espera” de ser actualizado. Por eso no puede considerarse a lo virtual como ausencia, sino más bien como presencia inactuante (cfr. p. 8) o “espera afectiva” (cfr. p. 15).

²⁴⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 156.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 158.

que en un cierto momento la sensación se metamorfosee en recuerdo”²⁴⁷. Sin embargo esto no ocurre así, como bien podemos apreciar en momentos donde se ha sufrido un dolor intenso. Ese dolor se va debilitando, pero esa sensación débil en la que deriva no coincide con el recuerdo del dolor intenso. ¿De dónde proviene tal confusión?

A juicio de Bergson el motivo por el cual se ve una diferencia de grado entre sensación y recuerdo es que se entiende la percepción de un modo absolutamente especulativo; se la despoja de su carácter eminentemente práctico, en cuanto que se da a la acción. Siendo entonces de la misma naturaleza que el recuerdo, entre ambos ya tan sólo podrá existir una diferencia de intensidad.

El carácter práctico de la percepción, signo de distinción esencial respecto al recuerdo, le llevará a Bergson a explicar algunos fenómenos anormales como es por ejemplo el del falso reconocimiento. En un estudio que se publicó en la *Revue philosophique* en 1908 llamado “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”, Bergson analiza el fenómeno tan particular del falso reconocimiento.

El francés señala las características propias de esta singular experiencia: se trata de un fenómeno breve pero tremendamente intenso, rasgos que lo diferencian de las experiencias psicásticas; en el falso reconocimiento uno tiene la sensación de haber vivido eso, pero con la particularidad de que ese pasado al que se hace referencia no está situado en un punto en concreto: “En el falso reconocimiento, el recuerdo ilusorio jamás está localizado en un punto del pasado; habita un pasado indeterminado, el pasado en general”²⁴⁸; se tiene una sensación de inevitabilidad ante lo que está sucediendo, “como si ninguna potencia en el mundo pudiera detener las palabras y los actos que van a llegar”²⁴⁹, eso conlleva que “aquel que la experimenta es a menudo presa de una emoción característica; se vuelve más o menos extraño a sí mismo y como «automatizado»”²⁵⁰; además tenemos la

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 159.

²⁴⁸ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 123.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

impresión de que lo que se está reproduciendo no es algo parecido a un recuerdo, sino que se trata de un recomienzo completo y total: “Creemos tratar con el recomienzo integral de uno o varios minutos de nuestro pasado, con la totalidad de su contenido representativo, afectivo, activo”²⁵¹.

Esta última característica es la que marca la diferencia respecto a los fenómenos de *déjà vu*. En estos uno siente cómo una experiencia la ha vivido de modo similar en el pasado: “Nos ha sucedido a todos preguntarnos, en presencia de un espectáculo nuevo, si ya no habíamos asistido a él. Pensándolo bien, encontrábamos que en otro tiempo habíamos tenido una percepción análoga, que presentaba algunos rasgos comunes con la experiencia actual”²⁵². No obstante, en esta experiencia hablamos de ella como de un fenómeno análogo, donde varias de las representaciones presentes comparten alguna similitud con un recuerdo; sin embargo, el falso reconocimiento implica una absoluta identidad en todos los aspectos, y eso es lo que le diferencia del *déjà vu*: “Aquí las dos experiencias aparecen como rigurosamente idénticas, y sentimos que ninguna reflexión reduciría esa identidad a una vaga semejanza, porque no estamos simplemente frente al «*déjà vu*» [*ya visto*]: es mucho más que eso, lo que atravesamos pertenece al «*déjà vécu*» [*ya vivido*]”²⁵³.

¿Cuál es la naturaleza del falso reconocimiento? Algunos coetáneos de Bergson quisieron ver en ella una emoción, una representación particular o un estado de la voluntad, entre otras opciones. El francés considera que se trata de una imagen real que aparece ante nuestra conciencia: “Creemos que el falso reconocimiento implica la existencia real, en la conciencia, de dos imágenes, una de las cuales es la reproducción de la otra. La gran dificultad, a nuestro modo de ver, es explicar de una vez por qué una de las dos imágenes es lanzada en el pasado y por qué la ilusión se continúa”²⁵⁴.

Es decir, para dar cuenta del falso reconocimiento hay que encontrar una hipótesis que a la vez explique por qué se tiene la impresión de que

²⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

²⁵² *Ibid.*, p. 127.

²⁵³ *Ibid.*, p. 127.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 130.

estamos ante un recuerdo y por qué dicha ilusión se desarrolla de un modo continuado en el presente.

El falso reconocimiento es una anomalía que sucede dentro de la vida normal. Como el hombre es un ser dado a la acción, a la atención a la vida, todo fenómeno anómalo que se presente no puede ser visto como una experiencia que se le añade a la situación presente, como por ejemplo en el caso de las alucinaciones, sino una disfunción o ralentización de ciertos mecanismos, es decir, una disminución de la atención a la vida. Por esta razón es por la que Bergson considera que “la tarea principal de la psicología no sería explicar aquí cómo se producen tales o cuales fenómenos en el enfermo, sino por qué no se los constata en el hombre sano”²⁵⁵.

Bergson mantiene que el falso reconocimiento “consiste al mismo tiempo en una disminución de la tensión psicológica y en un desdoblamiento de la imagen”²⁵⁶. Como hemos visto anteriormente, en el estudio de la comprensión de las afasias entran en juego la percepción y la memoria; por lo tanto, para entender la naturaleza de los fenómenos de falso reconocimiento habrá que estudiar la relación existente entre sensación y recuerdo: “El mecanismo de la percepción es tal, y el de la memoria, en nuestro sentido, es tal que el falso reconocimiento resultaría naturalmente del funcionamiento de estas dos facultades si un mecanismo especial no interviniera muy pronto para impedirlo”²⁵⁷.

En primer lugar, habrá que precisar en qué momento se genera el recuerdo. Para algunos parece que el recuerdo es aquello que queda después de que se haya dado la percepción. Según esta hipótesis, primero tenemos una percepción y, cuando ésta ya se ha dado, surge entonces su recuerdo: “Habría ante todo la activación de ciertas células, y eso sería la percepción, luego una huella dejada en esas células una vez desvanecida la percepción, y eso sería el recuerdo”²⁵⁸.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 140.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 141.

El problema de dicha hipótesis es que presupone que nuestra vida se compone de estados perfectamente delimitados y divididos; sin embargo, para Bergson no es así como ocurre. Dicha segmentación se debe a un trabajo de la inteligencia que descompone en partes un todo que en el fondo es continuo e indiviso: “Aunque dichas divisiones no sean todas igualmente artificiales, ninguna existe por sí misma, puesto que el despliegue de la vida psicológica es continuo. La tarde que acabo de pasar en el campo con amigos se ha descompuesto en almuerzo + paseo + cena, o en conversación + conversación + conversación, etc.; y de ninguna de esas conversaciones, las cuales se superponen unas con otras, se puede decir que forma una entidad distinta. Veinte sistemas de desarticulación son posibles; ninguno corresponde a articulaciones netas de la realidad”²⁵⁹.

Tampoco es posible decir que el recuerdo se da cuando un objeto ha desaparecido de la percepción; cabría decir la misma idea anterior respecto a la percepción, a saber, que ella misma se compone de partes sucesivas y ninguna de por sí es completa: “¿Se alegrará que la percepción de un objeto exterior comienza cuando él aparece, termina cuando desaparece, y que se puede designar, en ese caso al menos, un momento preciso en el que el recuerdo reemplaza a la percepción? Sería olvidar que la percepción se compone por lo general de partes sucesivas, y que esas partes no tienen ni más ni menos individualidad que el todo. De cada una se tiene el derecho de decir que su objeto desaparece poco a poco”²⁶⁰.

Bergson utiliza una reducción al absurdo de la tesis que sostiene que el recuerdo es posterior a la percepción para así llegar a donde él quería. Si el recuerdo no puede crearse después de la percepción sólo queda pues afirmar que, o bien no existe recuerdo alguno de las percepciones que se dan, conclusión incoherente con nuestra experiencia, o bien el recuerdo se crea a la vez que se da la percepción: “O bien el presente no deja ninguna huella en la memoria, o bien sucede que se desdobra a cada instante, en su propio surgimiento, en dos chorros simétricos, uno de los cuales cae en el pasado

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 142.

mientras que el otro se lanza hacia el porvenir”²⁶¹. Por lo tanto, vemos que la formación del recuerdo se da al mismo tiempo que sucede la percepción: “A medida que la percepción se crea, su recuerdo se perfila a sus costados, como la sombra al lado del cuerpo. Pero la conciencia comúnmente no lo percibe, al igual que nuestro ojo no vería nuestra sombra si la iluminara cada vez que se voltea hacia ella”²⁶². Así lo dice Deleuze²⁶³: “El pasado no se construye después de haber sido presente sino que *coexiste consigo mismo como presente*”²⁶⁴. Ahora bien, la naturaleza de ese pasado, como veremos, es virtual.

Con lo dicho podemos apreciar cómo en el presente se da a la vez una conexión entre el pasado y el futuro: el presente que mira hacia el pasado es el recuerdo; el presente que corre hacia el futuro es la percepción. Esos dos chorros que se dan en cada instante son lo que buscaba Bergson: percepción y recuerdo. La cuestión es, ¿por qué no nos damos cuenta de eso en nuestro día a día?

La razón está en la diferencia esencial entre percepción y recuerdo; una es dada a lo práctico, el otro sólo es válido en el ámbito especulativo, reino del absoluto desinterés. Como el hombre, en cuanto ser vivo, es un ser dado a la acción, no le sirve para nada el recuerdo del presente si ya dispone de la percepción presente de dicho objeto, por eso la conciencia lo desecha. De ahí nace la sensación que tenemos de que el recuerdo es posterior a la percepción: “No tenemos nada que hacer con el recuerdo de las cosas mientras que tenemos las cosas mismas. La conciencia práctica aparta ese recuerdo como inútil, la reflexión teórica lo tiene por inexistente. Así nace la ilusión de que el recuerdo *sucede* a la percepción”²⁶⁵. Dicha ilusión también es alimentada por creer, como hace el asociacionismo, que la diferencia entre

²⁶¹ *Ibid*, p. 143.

²⁶² *Ibid.*, p. 141.

²⁶³ Para un análisis sobre la lectura que Deleuze hace del bergsonismo, Cfr. EZCURDIA, *Amor, cuerpo y filosofía de la experiencia: hacia la lectura deleuziana de Bergson*, en EN-CLAVES del pensamiento, N° 14, México 2013, pp. 145-176.

²⁶⁴ DELEUZE, *Bergson. 1859-1941*, en *La isla desierta y otros escritos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia 2005, p. 40.

²⁶⁵ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 143.

percepción y recuerdo es tan sólo de grado y no de naturaleza. Eso implica considerar que el uno es una copia o residuo de la otra y, por lo tanto, posterior a ella.

Ya hemos visto que el recuerdo de una sensación es capaz de sugerir esta misma sensación. Pero es absolutamente distinto el recuerdo de la sensación de la sensación que se da tras el recuerdo de ella. Bergson lo explica metafóricamente con el hipnotizador y la alucinación que éste genera. Ese proceso de sugestión en el cual el recuerdo de la sensación emerge de nuestro pasado se da de modo continuo en el que no se dan separaciones netas entre recuerdo y sensación; ahí está la dificultad en distinguirlos: “Apenas la sugestión ha tocado la imaginación, la cosa sugerida se dibuja en estado naciente, y por eso es tan difícil distinguir entre una sensación débil que se experimenta y una sensación débil que uno recuerda sin datarla”²⁶⁶. Por lo tanto, a pesar del vínculo existente entre sensación y recuerdo, “la sugestión no es en grado alguno aquello que sugiere, el recuerdo puro de una sensación o de una percepción no es en grado alguno la sensación o la percepción mismas. O bien entonces habrá que decir que la palabra del hipnotizador, para sugerir a los sujetos adormecidos que tienen azúcar o sal en la boca, ya debe ser ella misma un poco azucarada o salada”²⁶⁷.

Con lo visto hasta ahora podemos concluir que “el recuerdo aparece como duplicando en todo momento a la percepción, naciendo con ella, desarrollándose al mismo tiempo que ella, y sobreviviéndole, precisamente porque es de otra naturaleza”²⁶⁸. Como es de otra naturaleza a la imagen él mismo no será una imagen. Por lo tanto toda descripción de él, en tanto que representamos mediante imágenes, deberá ser metafórica. Bergson alude a la analogía existente entre un objeto y su reflejo en un espejo. Dicha relación es la misma que se da entre la percepción y el recuerdo: “El recuerdo puro es a la percepción lo que la imagen percibida detrás del espejo es al objeto situado frente a él. El objeto se toca tanto como se ve; actuará sobre nosotros como nosotros actuamos sobre él; está preñado de acciones posibles, es *actual*. La

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 144.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 144.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 146.

imagen es *virtual* y, aunque semejante al objeto, incapaz de hacer algo de lo que él hace. Nuestra existencia actual, a medida que se despliega en el tiempo, se duplica así con una existencia virtual, con una imagen en espejo. Cualquier momento de nuestra vida entrega entonces dos aspectos: es actual y virtual, percepción por un lado y recuerdo del otro. Se escinde al mismo tiempo que se presenta”²⁶⁹.

Los fenómenos anormales catalogados como falso reconocimiento son, en el fondo, el recuerdo del presente: “Lo que se desdobra a cada instante como percepción y recuerdo, es la totalidad de lo que vemos, oímos, sentimos, todo lo que somos con todo lo que nos rodea. Si tomamos conciencia de ese desdoblamiento, es la integridad de nuestro presente la que se nos aparecerá a la vez como percepción y como recuerdo”²⁷⁰. Por lo tanto estos fenómenos se deben precisamente a que, en un momento dado, una persona toma conciencia de ese desdoblamiento y tiene la sensación de estar recordando algo pasado sin poder ponerle fecha alguna. Se busca en el pasado porque los recuerdos tratan de lo ya vivido; sin embargo el contenido es lo que se está dando y debido a eso la situación nos resulta extraña y paradójica: “Un recuerdo está ahí: es un recuerdo, puesto que lleva la marca característica de los estados que comúnmente llamamos con ese nombre y que solo se dibujan en la conciencia una vez desaparecido su objeto. Y sin embargo no nos representa algo que haya sido, sino simplemente algo que es (...). Es, en el momento actual, un recuerdo de este momento. Pertenece al pasado en cuanto a la forma y al presente en cuanto a la materia. Es un *recuerdo del presente*. A medida que la situación progresa, el recuerdo, que se mantiene al lado de ella, da a cada una de las etapas el aspecto de «dèjà vu», de lo ya conocido”²⁷¹. De este modo “el resultado es una experiencia fantasmagórica que, empobreciendo el presente y enriqueciendo el pasado, produce un híbrido

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 147.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

temporal, un muerto viviente, un “ya fue” que retorna y un “es” que ya ha transcurrido”²⁷².

Cada instante percibido es a la vez reconocido como si ya hubiera sido vivido; como la vida es sucesión, cada instante que está por venir de algún modo ya está apuntado en el instante presente; de ahí nace la sensación de que uno sabe lo que pasará sin que todavía haya pasado, y por eso aparece en el falso reconocimiento la sensación de estar viviendo un todo ya vivido: “Como no puedo predecir lo que va a suceder, acepto que no lo sé; pero preveo que voy a haberlo sabido, en el sentido en que lo reconoceré al percibirlo; y este reconocimiento por venir, que siento inevitable en virtud del impulso tomado de principio a fin por mi facultad de reconocer, ejerce por adelantado un efecto retroactivo sobre mi presente, colocándome en la extraña situación de una persona que siente conocer lo que sabe que ignora”²⁷³. En estas situaciones nace la impresión antes mencionada de estar viviendo algo ya vivido y sentir cómo el futuro es a la vez desconocido e inevitable. Vemos la película de nuestra vida donde los instantes que se nos presentan los reconocemos y no podemos hacer nada al respecto para parar el curso del devenir. Es un desdoblamiento virtual de uno mismo en dos yo donde “uno siente que elige y que quiere, pero que elige de lo impuesto y quiere de lo inevitable”²⁷⁴.

El francés recurre a su gran habilidad para mostrar mediante ejemplos aquellas ideas expuestas. En este caso, la experiencia del que vive el falso reconocimiento es como la de un “actor que interpreta automáticamente su rol, oyéndose y mirándose actuar. Cuanto mejor profundiza lo que experimenta, más se escinde en dos personajes, uno de los cuales se ofrece así en espectáculo al otro. De un lado él sabe que continua siendo lo que era, un yo que piensa y que actúa conforme a lo que la situación reclama, un yo inserto en la vida real y adaptándose a ella mediante un esfuerzo libre de su voluntad: he aquí aquello que le asegura su percepción del presente. Pero el recuerdo de ese presente, que está igualmente allí, le hace creer que repite íntegramente

²⁷² BODEI, *Pirámides del tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, Pre-textos, Valencia 2010, p. 93.

²⁷³ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 149.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 150.

cosas ya dichas, que vuelve a ver exactamente cosas ya vistas, y lo transforma de este modo en actor que recita su papel”²⁷⁵.

Bergson lo llama falso reconocimiento porque propiamente no existe un reconocimiento. Hemos visto ya que el reconocimiento puede ser debido al sentimiento de familiaridad, reconocimiento propio de la memoria del cuerpo en cuanto que sabe servirse de lo dado; o bien el reconocimiento mediante el cual la percepción presente ofrece un marco que permite a recuerdos del pasado semejantes a la percepción actual volcarse y profundizar en ella, generando un proceso de reflexión en el que se da un trabajo activo del espíritu. En los dos casos hay semejanza, por lo tanto distinción. Sin embargo en el recuerdo del presente hay una absoluta identidad entre la percepción y el recuerdo. Debido a eso Bergson le llama falso reconocimiento.

Hemos explicado la naturaleza del fenómeno pero no por qué se da. Como ya hemos dicho, la percepción para Bergson tiene un carácter eminentemente práctico de atención a la vida. Dicha atención no se refiere a la que puede tener un sujeto individual; es más la atención propia de la especie. En este sentido los recuerdos valiosos son aquellos que nos sirven para enriquecer lo dado. Por esta razón, aunque el recuerdo del presente se dé continuamente no lo percibimos, ya que no nos es útil: “Tenemos el objeto real: ¿qué haríamos con la imagen virtual? Sería lo mismo que soltar la presa por la sombra”²⁷⁶. Si el recuerdo del presente es lo más inútil que hay puesto que es lo que menos interesa para la vida práctica, la conciencia de éste se deberá precisamente a una distracción en la atención a la vida: “Consiste en un debilitamiento temporario de la atención general a la vida: la mirada de la conciencia, no manteniéndose ya entonces en su dirección natural, se deja distraer considerando lo que no tiene ningún interés de percibir”²⁷⁷.

Concluyendo, si la percepción presente está lanzada hacia el porvenir gracias a la atención de la vida, el falso reconocimiento aparece justo cuando no se da dicha atención, coincidiendo a la vez percepción y recuerdo del presente: “Un recuerdo solo se actualiza por intermedio de una percepción: el

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 150.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 156.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 157.

recuerdo del presente penetraría entonces en la conciencia si pudiera insinuarse en la percepción del presente. Pero ella siempre está adelantada respecto a él: gracias al impulso que la anima, está menos en el presente que en el porvenir. Supongamos que de golpe el impulso se detiene: el recuerdo alcanza a la percepción, el presente es reconocido al mismo tiempo que conocido. El falso reconocimiento sería entonces a fin de cuentas la forma más inofensiva de la desatención a la vida”²⁷⁸. Esta detención del impulso genera una distorsión de la percepción temporal, dando lugar al recuerdo del presente: “El hecho de que el impulso se detenga distorsiona la percepción del tiempo, fijándolo en un presente inmóvil a modo de imagen de lo ya vivido”²⁷⁹.

Hemos visto la diferencia existente entre la percepción y el recuerdo y cómo, en fenómenos tales como el del falso reconocimiento, dicha disimilitud se exhibe de un modo más patente.

Esta distinción vista entre percepción y recuerdo le servirá a Bergson para examinar a su vez la relación existente entre presente, entendido como la impresión que se da en la percepción, y pasado, en forma de recuerdos que se vuelcan en la percepción.

4.5. Conciencia y practicidad

La diferencia de naturaleza que se ha explicado que existe entre la percepción y el recuerdo le servirá a Bergson para distinguir a su vez la desigualdad entre el presente y el pasado. De este modo, “existe algo más que una diferencia de grado entre el pasado y el presente. Mi presente es lo que me compromete, lo que vive para mí, y para decirlo todo, lo que me motiva a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente”²⁸⁰. Sabiendo que

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁹ BODEI, *op. cit.*, p. 93.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 159.

Bergson identifica el pasado con el recuerdo puro, ¿qué comprende por presente?

Para la noción que maneja Bergson de presente es fundamental el papel de la conciencia. La conciencia es sinónimo de libertad, ya que ser conscientes de lo que sucede implica tener al menos la libertad interior de no someternos al determinismo de la materia. Por eso, ante todo, la conciencia es la muestra de la libertad del ser humano: “La Conscience est donc le pouvoir d’agir librement en tant qu’il se traduit par la représentation et le choix d’objets matériels distincts ainsi que par la contraction et la mémoire des moments du temps ou d’une durée individuelle”²⁸¹.

Por lo tanto si la conciencia es libertad también es indeterminación. Posteriormente veremos cuál es la relación existente entre la conciencia y la materia. De momento baste saber que la conciencia implica indeterminación. Sin ésta, no sería posible la representación de los objetos o la llamada a la conciencia de los recuerdos: “Ainsi la représentation des objets présents (perceptions) ou absents (souvenirs), qui est pour nous la marque de la conscience, doit renvoyer à un acte primitif ou plutôt à une puissance primitive d’agir de façon indéterminée, sans laquelle il n’y aurait pas cette conscience distincte d’objets (mais seulement un univers d’images inconscientes d’elles-mêmes), ni cette mémoire distincte du passé (mais seulement leur conservation inconsciente). En deçà des contenus auxquels elle se rapporte, la conscience doit donc être définie comme cette activité même, sous sa forme immédiate et individuelle, mais aussi avec sa portée métaphysique et réelle”²⁸².

Si la conciencia conlleva indeterminación significa que su desarrollo se da en un tiempo, es decir, en una duración. Por eso la conciencia implica de por sí memoria: “Toda conciencia es por tanto memoria –conservación y acumulación del pasado en el presente–”²⁸³. “No hay nada más inmediatamente dado, nada más evidentemente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma. Ahora bien, conciencia significa ante todo memoria”²⁸⁴. La

²⁸¹ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 25.

²⁸² *Ibid.*, pp. 25-26.

²⁸³ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 19.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 68.

conciencia, y por lo tanto la memoria, es lo que nos permite establecer una continuidad temporal en la existencia: “Si en el flujo incesante del pensar mantenemos la conciencia de nuestra personalidad, es merced al recuerdo que incorpora al estado de conciencia actual la reminiscencia del proceso transcurrido. Si fuésemos seres sin memoria nos desvaneceríamos inmediatamente”²⁸⁵. Como la conciencia implica continuidad, la inconsciencia sería aquel estado en el que no se da dicha continuidad, es decir, donde en cada instante hay destrucción y creación. Inconsciencia es antónimo de permanencia. Así lo ve Bergson: “Una conciencia que no conservara nada de su pasado, que se olvidara sin cesar de sí misma, perecería y renacería a cada instante: ¿cómo definir de otro modo la inconsciencia?”²⁸⁶.

Pero además de memoria, en la conciencia también está presente el porvenir. Si se da la indeterminación, ésta de por sí implica también la anticipación. Por eso toda conciencia no es solo memoria, sino también previsión de lo que vendrá: “El porvenir está ahí; nos llama, o más bien nos atrae hacia él; esta tracción ininterrumpida, que nos hace avanzar sobre el camino del tiempo, es causa también de que actuemos de manera continua. Toda acción es una superposición con el porvenir”²⁸⁷. De este modo Bergson dirá de la conciencia que “es un lazo entre lo que ha sido y lo que será, un puente lanzado entre el pasado y el futuro”²⁸⁸.

Ahora bien. Si en la conciencia se dan a la vez el pasado y el futuro, ¿cómo se entiende el presente?

Si comprendemos la duración como un progreso continuo, el presente será el punto exacto del devenir en el que uno se sitúa. Ahora bien, ese punto, ¿es un instante del devenir o bien se trata de un momento? A primera vista parece que Bergson lo identifica con un instante: “Lo propio del tiempo es transcurrir; el tiempo ya transcurrido es el pasado, y llamamos presente al instante en que se transcurre. Pero no puede tratarse aquí de un instante

²⁸⁵ KORN, *De San Agustín a Bergson*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959, p. 120.

²⁸⁶ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 19.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 20.

matemático”²⁸⁹. ¿Por qué no puede ser un instante tal y como se entiende en las matemáticas?

El problema del instante es que es absolutamente independiente de los demás instantes que pueden conformar una totalidad. Además el instante es de por sí una totalidad inextensa. Si la duración es un progreso continuo es imposible que esté formada por instantes. El presente se vive en la duración, por lo que es algo extenso, que se expande: “Retener lo que ya no es, anticiparse sobre lo que aún no es, esta es la primera función de la conciencia. Para ella no habría presente, si el presente se redujera al instante matemático. Ese instante no es más que el límite, puramente teórico, que separa el pasado del futuro; en rigor puede ser concebido, jamás percibido; cuando creemos sorprenderlo, ya está lejos de nosotros. Lo que de hecho percibimos, es cierto espesor de duración”²⁹⁰.

El presente no se basta a sí mismo, sino que se entiende según el pasado inmediato que toma parte en ese momento de la duración y también gracias al futuro inmediato. Así lo verá Bergson: “Sin dudas existe un presente ideal, puramente concebido, límite indivisible que separaría el pasado del porvenir. Pero el presente real, concreto, vivido, aquel del que hablo cuando aludo a mi percepción presente, ocupa necesariamente una duración. ¿Dónde está situada pues esta duración? ¿Está más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente? Es bastante evidente que está más acá y más allá simultáneamente, y que lo que llamo «mi presente» invade a la vez mi pasado y mi porvenir”²⁹¹.

Bergson por lo tanto distinguirá el presente puramente especulativo, matemático, el que capta la inteligencia, del presente psicológico en cuanto a un estado vivido, en el que entran en juego el pasado inmediato y el futuro inmediato: “El presente, por ejemplo, en la *durée*, no es ese presente instantáneo que fija la atención, y que después erigimos en entidad aislada. Bergson en un detenido estudio nos hace ver que el presente «psicológico»

²⁸⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 160.

²⁹⁰ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 19.

²⁹¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 160.

extiende sus dominios a *tergo* sobre el pasado en correspondencia con la luz proyectada por la atención”²⁹².

A se vez, este pasado inmediato, distinto del recuerdo puro, es entendido por Bergson como sensación: “El pasado inmediato en tanto que percibido es sensación, puesto que toda sensación traduce una muy larga sucesión de conmociones elementales”²⁹³. Es decir, que si pudiéramos establecer en la materia un tiempo que le fuera propio, veríamos cómo el ritmo de nuestra duración es distinto al de la materia: “Vean cómo se comporta nuestra conciencia frente a la materia que percibe: justamente, en uno solo de sus instantes, ella abraza miles de millones de estremecimientos que son sucesivos para la materia inerte y de los cuales el primero aparecería en el último, como un pasado infinitamente lejano, si la materia pudiera recordar”²⁹⁴.

A su vez, dado el carácter práctico de la percepción, el futuro inmediato está presente en cuanto a los movimientos que el cuerpo realiza y que concluirán con una acción sobre la materia. Si el pasado como sensación y el futuro como movimientos se dan en el presente psicológico, éste se definirá por una combinación de ambos: “Mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y de movimientos. Mi presente es por esencia senso-motor”²⁹⁵.

Si el presente es puramente senso-motor, entonces el presente es puramente material. Bergson de este modo identificará el presente con la materialidad del cuerpo; más aún, con la conciencia de esa materialidad en cuanto que entra en juego con los elementos exteriores. Entendido el cuerpo como un centro de acción respecto a lo que me rodea, mi presente está representado por el momento concreto en el que se encuentra mi cuerpo dentro del devenir. Así pues cabe establecer una relación estrecha entre el presente y la materia: “Debiendo definirse según nosotros la materia, en tanto que extendida en el espacio, como un presente que recomienza sin cesar,

²⁹² ÁLVAREZ ARROYO, *op. cit.*, pp. 321-322.

²⁹³ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 160.

²⁹⁴ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 29.

²⁹⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 160.

inversamente nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, es decir un conjunto de sensaciones y movimientos, nada más”²⁹⁶.

Así pues el pasado entendido como recuerdo difiere del presente en que es inextenso y por lo tanto sin posibilidad de acción dentro de la percepción. Si el presente es senso-motor será propiamente actuación, mientras que el pasado, en cuanto representación de nuestra entera vida, es. En palabras de Deleuze: “El presente *no* es; sería más bien puro devenir siempre fuera de sí. No es, sino que actúa. Su elemento propio no es el ser, sino lo activo o lo útil. Del pasado, por el contrario, hay que decir que ha dejado de actuar o de ser útil. Pero no ha dejado de ser. Inútil, e inactivo, impasible, el pasado ES, en el sentido pleno de la palabra”²⁹⁷. El pasado es inútil en cuanto que impotente para realizarse en acción. Para que pueda volcarse debe pasar de recuerdo puro a imagen, pero eso, en cuanto a posibilidad de acción dentro de mi presente ya es algo que difiere esencialmente de su naturaleza como recuerdo puro. Presente y pasado son por lo tanto esencialmente distintos: “Lo que llamo mi presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es pues senso-motor. De mi pasado sólo deviene imagen y en consecuencia sensación al menos naciente, aquello que puede colaborar con esta acción, insertarse en esta actitud, en una palabra volverse útil; pero desde que deviene imagen, el pasado abandona el estado de recuerdo puro y se confunde con una cierta parte de mi presente. El recuerdo actualizado en imagen difiere pues profundamente de ese recuerdo puro”²⁹⁸.

Si los recuerdos puros pueden ser volcados a la percepción presente significa que de algún modo están en nosotros. Ya veremos cómo. Lo que está claro es que permanecen de modo inconsciente²⁹⁹. Esto, apunta Bergson, puede ser incongruente para algunos. Si se entiende que la conciencia es aquello que define a los estados psicológicos, entonces no es posible admitir que existan estados psicológicos inconscientes dado que solo es real aquello

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 161.

²⁹⁷ DELEUZE, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid 1987, p. 55.

²⁹⁸ BERGSON, *Materia y memoria*, pp. 162-163.

²⁹⁹ Cfr. DAYAN, *L'inconscient selon Bergson*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 70e Année, N° 3, Paris 1965, pp. 287-324.

que está presente. Sin embargo, si se sitúa a la conciencia en el terreno de lo práctico, entonces no hay ningún problema en plantear la realidad de estados psicológicos inconscientes y por lo tanto del pasado: “Devuelvan a la conciencia su verdadero rol: no habrá ya razón para decir que el pasado se borra una vez percibido, del mismo modo en que no la hay para suponer que los objetos materiales dejan de existir cuando dejo de percibirlos”³⁰⁰. La conciencia está en el terreno de lo práctico porque, como hemos dicho antes, conciencia implica indeterminación, es decir, capacidad de elección. Ante todo la conciencia intenta responder ante las eventualidades que se le presentan: “Si, como decíamos, la conciencia retiene el pasado y anticipa el porvenir, es precisamente, sin duda, porque está llamada a efectuar una elección: para elegir, hace falta pensar en aquello que se podrá hacer y recordar las consecuencias, ventajosas o dañosas, de aquello que se ha hecho; hace falta prever y hace falta recordar”³⁰¹.

De este modo nuestro inconsciente es tan real como cualquier estado psicológico consciente, aunque inútil para la conciencia práctica: “Tal inconsciente por sí sólo no tiene poder para alterar ni influir en nuestros actos, pues la conciencia abarca todo el ámbito del presente y de nuestra actividad práctica”³⁰².

Si tenemos la impresión de que el pasado muere con el tiempo es porque la conciencia está dada a la acción. Cualquier recuerdo estéril respecto a la situación actual no será iluminado y permanecerá oculto en la sombra. No obstante, del mismo modo que existe una realidad exterior a pesar de que en ese momento no es percibida, también permanece en nosotros³⁰³ el pasado, aunque en ese momento no interese para la acción en curso: “Nuestro *carácter*, siempre presente en todas nuestras decisiones, es efectivamente la síntesis actual de todos nuestros estados pasados. Condensada bajo esta

³⁰⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 164.

³⁰¹ BERGSON, *La energía espiritual*, pp. 23-24.

³⁰² CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 94.

³⁰³ “ L'inconscience du caractère par rapport à la conscience de l'action présente ou du sentiment actuellement éprouvé se comprend comme l'effet de la manière dont l'histoire de la vie passée se résume dans cet acte de la conscience”, en DAYAN, *op. cit.*, p. 296.

forma, nuestra vida psicológica anterior existe para nosotros más aún que el mundo exterior, del que no percibimos nunca más que una muy pequeña parte³⁰⁴. Así, el presente es lo actual y actuante, mientras que el pasado existe de modo virtual: “Lo actual es activo y presente, lo virtual es inactivo, pasado y memoria, que no obstante con ser inactual se prolonga en el presente en su actualización. Lo virtual tiene su determinación en ser un «doble» necesario de lo actual que refleja en otro estadio del tiempo, en una condensación del devenir sometida a condiciones propias, las de la memoria en su caso, que concurren en las de la percepción”³⁰⁵.

Estas palabras de Bergson iluminan la importancia del pasado. No sólo sirve como pozo del que sacar aquellos recuerdos que son más útiles en cada momento. La memoria no se reducirá a un mero receptáculo de recuerdos, será mucho más que eso: es nuestra vida³⁰⁶ entera. Así, nuestro propio ser, aquel que opera en cada momento, está definido por el pasado: “Somos nuestro pasado; luego, nuestro pasado subsiste aunque en cada momento sólo emerja a la luz de la conciencia aquella pequeña parte que sirve a los intereses de nuestra acción inmediata, es decir, únicamente aquellos recuerdos que nuestro cerebro, como órgano de atención a la vida, selecciona y deja pasar en función de las percepciones”³⁰⁷. Así lo dice el francés: “Creo que nuestra vida pasada está allí, conservada hasta en sus mínimos detalles, y que nosotros no olvidamos nada, y que todo lo que hemos percibido, pensado, querido desde el primer despertar de nuestra conciencia, persiste indefinidamente. Pero los recuerdos que mi memoria conserva de este modo en sus más oscuras profundidades están allí en estado de fantasmas invisibles”³⁰⁸.

³⁰⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 168.

³⁰⁵ BARROSO, *La aventura de la inmanencia en Bergson*, en *Revista Laguna*, N° 12, Tenerife 2003, p. 121.

³⁰⁶ Sobre el papel de la vida en la filosofía de Bergson, Cfr. TROTIGNON, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, Paris 1968. El autor considera que la vida es la esencia del pensamiento bergsoniano: “Nous soutenons donc que l'idée de vie est l'idée essentielle du système parce qu'elle est à la fois le nerf de la critique de la métaphysique et l'élément fondamental d'une nouvelle conception de la philosophie”, (p. 8).

³⁰⁷ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 94.

³⁰⁸ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 107.

Si el pasado está permanentemente presente en nosotros aunque permanece oculto a la conciencia, es lícito preguntarnos dónde o de qué modo pervive el pasado y cómo se relaciona con el momento presente.

4.6. La supervivencia del pasado

El pasado, como se ha visto, está más presente que el presente mismo en cuanto que se ha ido acumulando en nuestro ser. En el presente nuestro espíritu ha guardado en sí mismo todos los momentos anteriores, configurando así su carácter. ¿Es correcto preguntar por el lugar donde ese pasado queda almacenado?

Para Bergson esta pregunta no tiene sentido: “Si el recuerdo no ha sido almacenado por el cerebro, ¿dónde se conserva entonces? A decir verdad, no estoy seguro que la pregunta «dónde» tenga aún sentido cuando ya no se habla de un cuerpo”³⁰⁹. Intentar localizar el pasado implica espacializar lo inextenso. De ahí viene la dificultad de intentar concebir la supervivencia del pasado: “La dificultad que sentimos en concebirla viene simplemente del hecho de que atribuimos a la serie de los recuerdos en el tiempo, esa necesidad de *contener* y *ser contenidos* que sólo es cierto en el conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio”³¹⁰. Al querer localizar los recuerdos se los disocia, rompiendo así el continuo progreso dinámico característico del devenir y entendiéndolo como una yuxtaposición de elementos. Por lo tanto, “el pasado no se conserva en ningún lugar, sino en sí mismo; se identifica con la propia duración del espíritu que avanza reasumiéndose de forma continua”³¹¹. Así lo señala Deleuze: “El pasado no tiene que sobrevivir psicológicamente, ni

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

³¹⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 171.

³¹¹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 95.

tampoco fisiológicamente en nuestro cerebro, porque no ha dejado de ser, sólo ha dejado de ser útil: es y se conserva en sí mismo”³¹².

¿Qué sentido tiene decir que el pasado se conserva en sí mismo? Bergson se sirve de su claridad metafórica para expresar la idea. Imaginemos que en el transcurso de una conversación entre dos personas uno de los interlocutores pronuncia la palabra “charla”. Dicha palabra es representada por la conciencia de un sólo golpe, de lo contrario no sería posible atribuir un sentido a dicha palabra. Sin embargo, cuando se está pronunciando la última sílaba, la anterior ya se ha dicho. Formaría entonces parte del pasado en relación con ésta. No obstante, lo mismo cabe decir respecto de esta misma última sílaba: cuando pronuncio la última letra, la otra ya ha sido emitida. Con esto se muestra la imposibilidad de delimitar el pasado y el presente, es decir, la memoria y la conciencia. Cuando pronuncio la última letra de la sílaba, la otra está presente en el espíritu; lo mismo cabe decir respecto de la palabra entera; y lo mismo si nos fijamos en la frase en la que ha sido enmarcada dicha palabra. De lo contrario, sería cuando diríamos que “hemos perdido el hilo”. Si la puntuación del texto en el que se inscribe la frase se modifica, el comienzo de ésta se puede prolongar. Si equiparamos dicho ejemplo con la vida de la conciencia y suponemos que su extensión llega hasta el primer momento en que ésta aparece, entonces no surge la necesidad de preguntarnos dónde están los otros momentos, del mismo modo que no lo hacemos respecto de la primera parte de la sílaba de la palabra “charla” cuando estoy pronunciando la última³¹³. Así pues, “nuestra vida interior es como una frase única empezada desde el primer despertar de la conciencia, frase sembrada de comas, pero en ninguna parte cortada por puntos”³¹⁴.

Como lo existente no es necesariamente lo que está presente en nuestra conciencia no hay problema en plantear la supervivencia del pasado, puesto que éste no ha dejado de ser. Si no se hace efectivo es porque simplemente no resulta útil para el momento actual. Es precisamente el carácter práctico de la vida lo que genera en la inteligencia cierta aversión a pensar en una

³¹² DELEUZE, *Bergson. 1859-1941*, p. 40.

³¹³ Cfr. BERGSON, *La energía espiritual*, pp. 68-69.

³¹⁴ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 70.

supervivencia del pasado: “Nuestra repugnancia en admitir la supervivencia integral del pasado se sostiene pues en la orientación misma de nuestra vida psicológica, verdadero despliegue de estados en el que tenemos interés de observar lo que se despliega, y no lo que está completamente desplegado”³¹⁵.

Así pues, como la conciencia está volcada a la acción, la realidad del presente no consistirá en ser, sino en el hacer: “Ustedes definen arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”³¹⁶. Ahora bien, si el presente es simplemente la pura actividad práctica, una simple interacción de la imagen del cuerpo con las que le rodean, entonces no será posible captar teóricamente este momento. Aquí Bergson hace una distinción: no es lo mismo el presente en acción, el presente puro, que la vivencia psicológica de ese presente. Entre uno y otro distan escasos momentos. Esta diferencia es semejante a la explicada antes entre la percepción pura, identificada con el instante, y la percepción real, en la que interviene la memoria. Por lo tanto, el presente psicológico es, en el fondo, el pasado inmediato: “Si consideran el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que ese presente consiste en gran parte en el pasado inmediato. En la fracción de segundo que dura la más corta percepción posible de luz, trillones de vibraciones han tenido lugar, la primera de las cuales está separada de la última por un intervalo enormemente dividido”³¹⁷. De estas palabras se desprende, por lo tanto, la imposibilidad de referirse a un presente inmediato. En el momento en que aludo a él, ya es pasado. El presente psicológico presupone el trabajo de contracción de la memoria. Por lo tanto, el presente en el fondo está formado por el pasado inmediato. Así lo dice Jaques: “El presente inmediato no puede ser datado en el presente inmediato, porque tan pronto como ello ocurre, ha dejado de ser presente. Es el aspecto en que insiste Bergson”³¹⁸.

Toda percepción por lo tanto es pasado. Aquí vemos una vez más cómo el carácter psicológico del tiempo se impone sobre el ontológico. El presente puro

³¹⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 172.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

³¹⁸ JAQUES, *La forma del tiempo*, Paidós, Buenos Aires 1984, p. 107.

queda tapado por el presente psicológico, que no es más que pasado: “Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste pues en una incalculable multitud de elementos rememorados y a decir verdad toda percepción es ya memoria. *Nosotros no percibimos más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir”³¹⁹. No es posible por lo tanto referirse al presente puro como algo existente de por sí dado que entonces se estatifica la duración y se detiene el progreso dinámico: “No existe el presente puro, ni el pasado puro ni el porvenir puro. La duración no puede detenerse; es un proceso dinámico y, como tal, no puede haber ningún privilegio que paralice ese proceso. No se puede privilegiar un punto de referencia –llámese pasado o presente o porvenir– para analizar la serie temporal: ello supondría la simetría, en una palabra, la victoria de sus grandes enemigos, el estaticismo, la homogeneidad y la reversibilidad”³²⁰.

Por lo tanto, en la percepción del presente psicológico hay más parte de memoria, de pasado, que del presente inmediato. Podríamos decir con Worms que es el cuerpo el que se pliega al espíritu y no al revés, debido precisamente a que la conciencia del presente es ya memoria: “C’est le corps qui s’intègre à l’esprit, *parce que le présent pur n’existe pas*, ou plutôt (...) «notre conscience du présent est déjà mémoire», *à cause de la durée, donc, que le passage du temps suppose comme mémoire immanente*”³²¹.

Con todo vemos que el tiempo no es una simple característica psicológica; más bien es la esencia misma de nuestro ser. Nuestro yo es fundamentalmente nuestro pasado, por lo tanto, Bergson identificará la memoria con el espíritu: “No es una mera cualidad psicológica, sino un carácter ontológico de nuestro espíritu. Si el tiempo real no es el de nuestros relojes sino el de nuestra conciencia, la memoria no es una operación de nuestro cerebro, sino el ser de nuestro espíritu”³²². García Morente muestra la misma conclusión: “De esta intuición del yo se desprende la idea de una conciencia

³¹⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 172.

³²⁰ MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *op. cit.*, pp. 303-304.

³²¹ WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, p. 164.

³²² CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 90.

definida esencialmente por la memoria. La memoria no es una facultad del alma; la memoria es el alma misma”³²³. Aquí no se está hablando de la memoria del cuerpo, la memoria motora: ésa es simplemente hábito que se está dando continuamente al presente. Para Bergson la auténtica memoria, tal y como ya se ha visto, es aquella donde reside nuestro pasado, es nuestro espíritu: “Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea nuestros estados unos tras otros a medida que se producen, reservando a cada hecho su lugar y señalándole en consecuencia su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la primera en un presente que recomienza sin cesar”³²⁴. Ésta, se sirve de la memoria del cuerpo en cuanto que éste es el contacto con el resto de imágenes como vehículo para actualizar recuerdos. Ambas memorias se ayudan mutuamente: una le presta a la otra recuerdos del pasado para completar la respuesta del cuerpo y guiar la acción; a cambio recibe un anclaje en el presente para que los recuerdos se materialicen. La forma entre las dos memorias es parecida a la de un cono: en cuanto nos aproximamos al plano de la acción, los recuerdos que están ahí son mínimos, tan sólo aquellos que entren dentro del marco: “Las reacciones motrices naciesen dibujan algunos de los efectos posibles de la representación misma; y como a la misma reacción motriz pueden seguir muchos recuerdos diferentes, no es un determinado recuerdo el que será evocado por un determinado estado del cuerpo, sino que por el contrario son muchos recuerdos diferentes los que serán igualmente posibles, y entre los cuales podrá elegir la conciencia. Solo estarán sometidos a una única condición común, la de entrar en el mismo marco motor”³²⁵. Sin embargo a medida que nos alejamos de la acción presente los recuerdos son cada vez más numerosos hasta llegar al plano extremo donde se da toda la vida pasada: “El pasado se conserva virtualmente, de manera automática, y la memoria se puede comparar con un cono invertido, cuyo vértice condensa un número mínimo de recuerdos al tocar el plano del presente, que siempre se aleja y siempre es perseguido, mientras que los

³²³ GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 68.

³²⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 173.

³²⁵ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 212.

recuerdos aumentan progresivamente a medida que vamos retrocediendo hasta la base”³²⁶.

4.7. Desincronización y desatención: el sueño y la risa³²⁷

Cuando se rompe la sincronización entre las memorias es cuando se pierde eficacia práctica; fruto de esa descoordinación, el plano de los recuerdos se mezcla con el de la acción: “An *actual* consciousness is one which simply reflects the adaptation of the nervous system to the present situation. Without this co-ordination of memory-images by the adaptive consciousness the practical character of life would be distorted and the plane of dreams would mingle with the plane of action”³²⁸.

Bergson señala que aquel que vive volcado al presente inmediato es un autómatas cuyas respuestas no difieren mucho de las de los animales. A su vez, quien vive sólo en el pasado tampoco responderá adecuadamente a las demandas de lo práctico: será un soñador. El equilibrio entre las dos memorias garantiza una mejor adaptación a lo que en cada momento corresponde hacer.

Precisamente una prueba de la supervivencia del pasado la encuentra Bergson cuando conseguimos no volcarnos en la acción presente: “Si nuestro pasado permanece para nosotros casi enteramente oculto debido a que está inhibido por las necesidades de la acción presente, encontrará la fuerza para franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en que nos desinterese de la acción eficaz para situarnos, de cierta manera, en la vida de ensueño”³²⁹. De este modo, cuando el alma logra desembarazarse de la

³²⁶ BODEI, *La filosofía del siglo XX*, Alianza 2014, p. 16.

³²⁷ Cfr. SIBERTIN-BLANC, *Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)*, en WORMS, FRÉDÉRIC; RIQUIER, CAMILLE, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 61-80.

³²⁸ ANSELL-PEARSON, *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London 2002, p. 173.

³²⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 176.

estrechez que le impone el vivir “tensionada” según las necesidades del cuerpo, se le aparece a la vez toda su vida entera: “Mémoire pure sans matière, l’âme séparée va échapper à ce rétrécissement de son champ mental, que lui imposait sa nature et son état d’âme d’un corps vivant tel qu’est le nôtre aujourd’hui. Non seulement elle ne sera pas réduite à ne penser à rien, mais elle sera capable de penser à tout à la fois: tous les objets de sa pensée, tous les moments de sa vie, toute la mélodie de sa vie affective, toute la signification de ces êtres ou de ces faits – voilà ce qui doit lui être présent, une fois qu’elle ne sera plus en charge de la conservation de ce corps mortel”³³⁰. En los sueños es cuando conseguimos deshacernos de la ligazón corporal, pudiendo así el pasado fluir delante de nosotros; aparecen recuerdos nítidos del pasado que creíamos que habían desaparecido para siempre: “Recuerdos que se creían abolidos reaparecen entonces con una exactitud sorprendente; revivimos en todos sus detalles escenas de infancia enteramente olvidadas; hablamos lenguas que no recordábamos ni siquiera haber aprendido”³³¹. Por esta razón toman explicación los casos en los que personas que han estado cerca de la muerte han podido contemplar momentos de su pasado con total nitidez.

El sueño es pues una realidad fruto del desinterés de la conciencia por lo práctico. Así lo explica Bergson en una conferencia que dio el 26 de marzo de 1901 en el *Institut général psychologique*. Aparece cuando la conciencia no tiene en cuenta lo que le rodea y, por lo tanto, no siente la necesidad de tomar una posición ante lo dado: “El sueño es la entera vida mental, menos el esfuerzo de concentración”³³². Por esta razón el buen sueño se da cuando nos vamos a dormir sin preocupaciones. La preocupación significa atención, es decir interés. Ahí donde hay atención no hay sueño posible: “Dormir, es desinteresarse. Uno duerme en la exacta medida en que se desinteresa. Una madre que duerme al lado de un niño la despertará. ¿Dormía realmente para su niño? No dormimos para aquello que continúa interesándonos”³³³. En el sueño se da una distensión fruto de una desatención, por lo que el marco

³³⁰ HUDE, *Bergson II*, Archives Karéline, Paris 2009, p. 70.

³³¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 176.

³³² BERGSON, *La energía espiritual*, p. 116.

³³³ *Ibid.*, p. 115.

definido por la percepción a través del cual sólo unos pocos recuerdos pueden hacer acto de presencia desaparece. Es entonces cuando en los sueños se nos puede presentar toda nuestra vida pasada: “Supongan que me duermo. Entonces esos recuerdos inmóviles, sintiendo que acabo de apartar el obstáculo, de levantar la trampa que los mantenía en el subsuelo de la conciencia, se ponen en movimiento”³³⁴.

La desatención, que genera una vida de ensueño, también es la causa que explica distintos fenómenos humanos. Uno de ellos es la risa. Bergson publicará en 1900 su obra más divulgativa y de las más populares, *La Risa*, donde precisamente estudiará no tanto una definición concreta de la risa sino más bien las causas y las condiciones de ella. ¿Dónde buscar lo cómico? ¿Qué suele acompañarlo? ¿Cuál es su fin?

En primer lugar Bergson deja claro que la risa es algo profundamente humano y por lo tanto la comicidad no se da sin el hombre: “No hay nada cómico fuera de lo que es propiamente *humano*”³³⁵. Incluso en el caso de cuando nos reímos de animales u objetos es según el francés por el parecido que le encontramos con el hombre. Además la risa siempre va acompañada de cierta insensibilidad. Para Bergson la emoción es incompatible con la risa. En el caso de que alguien a quien le tenemos mucha estima desarrolle una acción cómica, en el momento en que nos produce risa lo que sentimos por esa persona queda bloqueado; de lo contrario no podríamos reírnos. También cabe destacar el sentido grupal o social de la risa. Ella implica una comunidad, ya sea real o imaginaria. Eso explica que las bromas o chistes de otras culturas a veces no nos resulten graciosas. Los efectos cómicos dependen por lo tanto de la comunidad a la que pertenecen, se necesita de un otro con el que reír, esté este otro presente o no. Dichas consideraciones preliminares hacen que Bergson vea en la risa una función social: “La risa debe responder a determinadas exigencias de la vida en común. La risa debe tener una

³³⁴ *Ibid.*, p. 107.

³³⁵ BERGSON, *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza editorial, Madrid 2008, p. 12.

significación social”³³⁶. ¿Cuál es dicha función? Para saberlo hay que conocer primero qué hay detrás de este fenómeno.

Antes ya hemos apuntado que la risa se encuadraba dentro de una desatención por la vida. Bergson verá en ella una distracción respecto al presente dado: “Imaginemos un espíritu que esté siempre pensando en lo que acaba de hacer, y nunca en lo que hace, como una melodía que se retrasara con respecto a su acompañamiento. Imaginemos una determinada falta de elasticidad, innata a los sentidos y a la inteligencia, que haga que se continúe viendo lo que ya no es, oyendo lo que ya no suena y diciendo lo que no conviene ya, adaptándose, en suma, a una situación pasada e imaginaria cuando debería amoldarse a la realidad presente. Lo cómico se instalaría entonces en la persona misma”³³⁷.

Hemos visto ya que la memoria del cuerpo desarrolla ciertos dispositivos o hábitos respecto a impulsos exteriores semejantes con el fin de responder y adaptarse mejor a lo dado. Dichos automatismos son esenciales para la vida; ahora bien, cuando estos mecanismos no se adaptan bien a lo dado, el efecto producido es el de un hombre actuando como una máquina defectuosa debido a esa respuesta ineficaz; aquí podemos encontrar una idea esencial de lo cómico: “Bergson mantiene la tesis de que, tanto en las situaciones y en las palabras como en los caracteres risibles, siempre se podría descubrir como fundamento de su comicidad un automatismo del individuo que provoca la risa, una rigidez mecánica opuesta a su adaptación a la realidad y a las exigencias sociales. Sin quedar reducido a ello, en el origen de lo cómico estaría la repetición, lo mecánico”³³⁸. Por esta razón las personas distraídas suelen provocar la risa: “L'état de distraction est l'état dans lequel l'objet perçu provoque immédiatement sa réaction concomitante, l'effet suivant mécaniquement sa cause. C'est pour cette raison que l'homme distrait prête à rire. Il est devenu, selon la définition consacrée, une machine plaquée sur du vivant”³³⁹.

³³⁶ *Ibid.*, p. 15.

³³⁷ *Ibid.*, p. 17.

³³⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 107.

³³⁹ RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009, pp. 362-363.

Por lo tanto, lo cómico aparece cuando percibimos algo mecánico inserto en algo viviente, cuando se da una oposición entre una automatización y la vida. Bergson expone varios ejemplos para mostrar la idea. Partiendo del juego infantil del diablo de resorte, en el que un muñeco sale de su caja y todo intento de introducirlo genera que salga de nuevo con una fuerza proporcional a la que se ha utilizado para aplastarlo, el francés encuentra que dicho mecanismo se da en la comedia. Así, un personaje de una obra de teatro que se debate entre dos sentimientos rígidos e incompatibles produce en el espectador la risa: “Suponed ahora que en un hombre de carne y hueso se dan esos dos sentimientos irreducibles y *rígidos*; haced que el hombre oscile del uno al otro; haced sobre todo que esa oscilación se vuelva francamente mecánica, adoptando la forma conocida de un dispositivo usual, simple, infantil, y tendremos entonces la imagen que hasta ahora hemos hallado en los objetos risibles: tendremos *algo mecánico inserto en lo viviente*, tendremos lo cómico”³⁴⁰. ¿Por qué resulta gracioso? Porque hay algo mecánico opuesto a lo viviente.

Nos percatamos de dicha incompatibilidad cuando la respuesta no se adecua al interés de la vida. Todo fenómeno por lo tanto opuesto a lo vital que genera una incompatibilidad es un motivo de risa. Pongamos un ejemplo cotidiano. Dos personas que viven en lugares distintos se encuentran en un punto concreto de una ciudad. Si pasado el tiempo se vuelve a dar la misma situación en el lugar exacto, la respuesta de las dos personas será una sonrisa. ¿Por qué? Porque identificamos un fenómeno opuesto a la vida: la repetición. La vida es algo nuevo en cada momento; por eso, cuando hay una secuencia que se repite vemos ahí un mecanismo que tapa a la vida, y eso genera comicidad.

Esa incompatibilidad se da de un modo análogo en diversas situaciones que también resultan cómicas. Imitar a alguien implica descubrir aquello que hay de mecánico en uno mismo: “Imitar a alguien consiste en extraer la parte de automatismo que ese alguien ha dejado que se introduzca en su persona. Consiste, por definición misma, en hacer que resulte cómico, y no es de

³⁴⁰ BERGSON, *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, pp. 59-60.

extrañar que la imitación cause risa”³⁴¹. A su vez, las costumbres que nos resultan graciosas lo son porque no existe un nexo emotivo que nos una a dicha situación y porque ahí descubrimos una rigidez, un ritual automático, mecanizado, opuesto a lo vivo. ¿Por qué estos y no otros son los elementos que generan comicidad? Bergson responde: “El rígido mecanismo que de vez en cuando descubrimos, como un intruso, en la viviente continuidad de las cosas humanas tiene para nosotros un interés muy particular, porque es como una *distracción* de la vida”³⁴².

Vemos que la comicidad está muy relacionada con la distracción. Como se ha visto, el sueño es una desatención de la vida; no es extraño que en algunas actitudes cómicas se guarde una similitud con la vida de ensueño. Bergson encuentra dicha equiparación en el caso del absurdo cómico, que lo define del siguiente modo: “Es una inversión muy especial del sentido común. Consiste en querer moldear las cosas de acuerdo con una idea que se tiene, en lugar de moldear las propias ideas de acuerdo con las cosas. Consiste en ver ante nosotros aquello en que pensamos, en lugar de pensar en lo que vemos”³⁴³. Esa inadaptación fruto de una distracción resulta graciosa.

Ahora bien, ¿cuál es el fin de la risa? Sabemos que señala una falta de adecuación a la realidad; por lo tanto, la función social que persigue la risa es precisamente corregir dicha respuesta para que el individuo se integre socialmente: “Palabras repetidas, gestos maquinales, caracteres estereotipados provocarían en nosotros la risa como una respuesta de corrección social ante la incapacidad de un individuo para seguir las modulaciones cambiantes de la vida. La risa, por tanto, no sería en el fondo sino una riña benévola que se propondría corregir las distracciones y automatismos en que incurrimos frente a la vital movilidad y novedad”³⁴⁴.

Es importante mostrar la relevancia del carácter benévolo de la risa. No toda inadaptación genera risa. Lo cómico afecta a lo más superficial e insignificante del hombre. Ahí podemos encontrar la diferencia entre el drama o

³⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

³⁴² *Ibid.*, p. 66.

³⁴³ *Ibid.*, p. 129.

³⁴⁴ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 107.

tragedia y la comedia. Lo primero se refiere a aspectos relevantes de la vida del hombre; la comedia siempre apunta a algo que corregir pero que en el fondo resulta inofensivo para la vida: “Si se traza un círculo alrededor de las acciones y disposiciones que comprometen la vida individual o social y que se castigan ellas mismas mediante sus consecuencias naturales, fuera de ese terreno de emoción y de lucha, en una zona neutral en la que el hombre se ofrece simplemente como espectáculo al hombre, queda cierta rigidez del cuerpo, del espíritu y del carácter, que la sociedad quisiera también eliminar para obtener de sus miembros la mayor elasticidad y la mayor sociabilidad posibles. Ese rigidez constituye lo cómico, y la risa es su castigo”³⁴⁵.

Por lo tanto podemos concluir con Worms: “Le comique a donc un double aspect, doublement lié à la vie: ce n'est pas seulement parce qu'un mécanisme se glisse dans le mouvement vivant d'un homme, comme la peau de banane qui le fait tomber, le tic qui le déforme, le caractère qui le raidit, qu'il nous fait rire; c'est aussi parce que ce mécanisme l'empêche de participer à la vie utile et sociale, et que le rire du groupe en est la correction ou la punition. Le rire a donc une fonction sociologique, liée au contenu psychologique du comique: il faut réinsérer de force dans le tissu vital et social les individus qu'un mécanisme malin en fait sortir”³⁴⁶.

Vemos por lo tanto cómo tanto la vida de ensueño como lo cómico son dos efectos de una inadaptación a la vida; sin embargo dicha falta de respuesta es inofensiva y no llega al grado de las enfermedades como la locura o los vicios graves, donde aparece lo dramático. Por eso, en todo momento, se busca un equilibrio entre las dos memorias para así adaptarnos mejor a las necesidades que se nos aparecen.

³⁴⁵ BERGSON, *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, pp. 23-24.

³⁴⁶ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 23.

4.8. Tensión, evocación e ideas generales

Podemos ver que la acción presente necesita de un equilibrio entre las dos memorias y que la relación del pasado con el presente se da precisamente en ellas, puesto que la memoria del espíritu, donde residen los recuerdos, todo nuestro pasado, necesita un anclaje en el plano de lo material para que los recuerdos puedan ser volcados al presente: “La memoria del cuerpo, constituida por el conjunto de los sistemas senso-motores que el hábito ha organizado, es pues una memoria cuasi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado. Como no constituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil insertada por la segunda en el plano moviente de la experiencia, es natural que esas dos funciones se presten un mutuo apoyo”³⁴⁷.

¿Cómo se seleccionarán los recuerdos que deben ser volcados? Dependiendo del grado de tensión de la memoria se darán distintos planos donde se situarán las representaciones de nuestra vida pasada. Esta tensión entre distintos planos también es utilizada tal y como se ha explicado para dar cuenta de los procesos de reconocimiento atento.

Bergson explica que hay dos planos extremos. Uno que es el de la memoria pura en la que está toda nuestra vida pasada de modo virtual y no espacial³⁴⁸; otro que es donde nuestra acción se da en el espacio, es decir, nuestro cuerpo, que supone para nuestro pasado la oportunidad de volver al presente. Entre estos dos planos extremos hay muchos grados de tensión donde se ubican distintas representaciones de nuestra vida pasada: “Nuestra vida psicológica normal oscila, decíamos, entre esas dos extremidades. De un lado el estado senso-motor S orienta a la memoria, de la que no es en el fondo más que la extremidad actual y activa; y de otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, ejerce un empuje hacia adelante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma. De ese doble

³⁴⁷ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 174.

³⁴⁸ “Pure Memory has no material existence. It is pure idea or intention, pure virtuality”, en GUERLAC, *op. cit.*, p. 139.

esfuerzo resultan, en todo instante, una multitud indefinida de *estados* posibles de la memoria”³⁴⁹.

Estos grados de tensión de la memoria son los que condicionarán el modo en el que fluirán los recuerdos para ser evocados. ¿En qué consisten estos procesos de evocación de recuerdos? En un estudio que apareció en la *Revue philosophique* en 1902 llamado “El esfuerzo intelectual”, Bergson distinguirá dos tipos: uno en el que las imágenes evocadas fluyen sin problema alguno; otro en el que se da un esfuerzo intelectual para evocar dichas imágenes: “Cuando un sistema complejo de representaciones ocupa nuestra inteligencia, sentimos que podemos adoptar dos posturas diferentes, una de tensión y la otra de relajamiento, posturas que se distinguen sobre todo por el hecho de que el sentimiento del esfuerzo está presente en una y ausente en la otra”³⁵⁰.

El proceso en el que hay evocación sin esfuerzo está íntimamente relacionado con los procesos motores. Ocurre por ejemplo cuando recitamos una poesía. Las imágenes transcurren en un mismo plano de conciencia, y el mismo acto de pronunciar una palabra nos lleva inevitablemente a la segunda y así sucesivamente. Es más un proceso mecánico que de comprensión intelectual: “Nos damos cuenta, al recitarla, que la palabra llama a la palabra y que una reflexión sobre el sentido perturbaría antes de favorecer el mecanismo de la evocación. Los recuerdos, en tal caso, pueden ser auditivos o visuales. Pero son siempre, al mismo tiempo, motores”³⁵¹.

El segundo en cambio implica un desarrollo no tanto horizontal sino vertical. Se da cuando utilizamos la representación de una palabra para evocar un conjunto de imágenes que están de algún modo incluidas o insinuadas en ella. Se trata de ideas dominantes a las cuales van adheridas otras que le son subordinadas. Así pues, con sólo recordar esta idea se desplegarán las demás: “Aquí ya no se relacionan, mecánicamente, imágenes con imágenes, debiendo cada una conducir a la que viene luego de ella. Uno se transporta hacia un

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 189. La “S” de la cita hace referencia a una letra que aparece en un dibujo adjunto al libro donde Bergson muestra gráficamente un esquema de lo que está explicando.

³⁵⁰ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 165.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 171.

punto en el que la multiplicidad de las imágenes parece condensarse en una representación única, simple e indivisa. Es esta representación la que se confiere a la memoria”³⁵².

Esta representación simple es a lo que Bergson llamará esquema dinámico: “Limitémonos por el momento a colocar sobre la representación simple, desarrollable en imágenes múltiples, un nombre que le haga reconocer: diremos, apelando al griego, que es un *esquema dinámico*. Entendemos por esto que dicha representación contiene menos las imágenes mismas que la indicación de lo que es preciso hacer para reconstituirlas”³⁵³. El francés encontrará dificultades en definir en qué consiste el esquema dinámico. ¿Se puede comparar con un concepto abstracto? No enteramente puesto que para Bergson lo abstracto puede incluir multitud de representaciones, sin embargo el esquema dinámico nos muestra una serie de imágenes concreta. La única caracterización que hará del esquema es que es una representación de imágenes no siendo él una de ellas, estando éste situado en otro plano: “Una inteligencia flexible, capaz de utilizar su experiencia pasada volviéndola a curvar según las líneas del presente, necesita, al lado de la imagen, una representación de rango diferente siempre capaz de realizarse en imágenes pero siempre distinta de ellas. El esquema no es otra cosa”³⁵⁴. Bergson acabará dejando la definición del esquema a la intuición que de él tenemos: “El esquema es algo difícil de definir, pero cada uno de nosotros posee un presentimiento de él”³⁵⁵.

Quedan por lo tanto mostrados los dos modos que tenemos de evocar recuerdos: uno donde hay un relajamiento y aparecen las imágenes yuxtapuestas en un mismo plano; otro, en el que hay un descenso desde el esquema hasta las imágenes que se quieren evocar. Los dos tipos quedan bien explicados por Bergson en la siguiente cita que, a pesar de su extensión, tiene valor por su claridad: “Cuando dejamos a nuestra memoria vagar azarosamente, sin esfuerzo, las imágenes suceden a las imágenes, todas

³⁵² *Ibid.*, p. 172.

³⁵³ *Ibid.*, p. 173.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 174.

situadas sobre un mismo plano de conciencia. Por el contrario, desde el momento en que hacemos esfuerzo para recordar, parece que nos concentramos en un piso superior para descender luego progresivamente hacia las imágenes a evocar. Si, en el primer caso, asociando imágenes con imágenes, nos movíamos con un movimiento que llamaremos por ejemplo horizontal, sobre un plano único, habrá que decir que en el segundo caso el movimiento es vertical, y que nos hace pasar de un plano a otro. En el primer caso, las imágenes son homogéneas entre sí, pero representativas de objetos diferentes; en el segundo, es un único y mismo objeto el que es representado en todos los momentos de la operación, pero lo es de manera diferente, a través de estados intelectuales heterogéneos entre sí, a veces esquemas y a veces imágenes, tendiendo el esquema hacia la imagen a medida que se acentúa el movimiento de descenso”³⁵⁶.

Este descenso propio del segundo tipo de evocaciones, este trabajo en obtener imágenes a partir del esquema dinámico, es lo que constituye nuestro sentimiento de esfuerzo al que Bergson llama el esfuerzo intelectual: “*El esfuerzo de evocación consiste en convertir una representación esquemática, cuyos elementos se penetran entre sí, en una representación con imágenes cuyas partes se yuxtaponen*”³⁵⁷.

Este sentimiento de esfuerzo existe debido a que en ese tipo de evocaciones entran en juego distintos planos; ahí es donde se da la verdadera comprensión intelectual de aquello percibido: “Consiste en un movimiento de la mente que va y viene entre las percepciones o imágenes, de una parte, y su *significación*, de la otra”³⁵⁸. “El sentimiento del esfuerzo de intelección se produce en el trayecto del esquema a la imagen”³⁵⁹.

En el caso citado anteriormente de cuando se recita una poesía, ésta fluirá siempre y cuando no haya un intento de comprensión de lo que se dice. Si eso ocurre, el mecanismo motor que dinamiza el proceso se parará, precisamente porque se estará buscando un salto a otro plano. Por lo tanto, en

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 179.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 180.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

los procesos motores no hay verdadera intelección; tan sólo hay una interpretación motora: “Podemos ligar palabras con palabras regulándolos sobre la compatibilidad o la incompatibilidad por así decir musicales de los sonidos entre ellos, y componer de este modo frases que se sostienen, sin que la inteligencia propiamente se mezcle en ello. En dichos ejemplos, la interpretación de las sensaciones se hace de inmediato a través de movimientos”³⁶⁰.

Hemos dicho que el proceso de evocación de recuerdos en el que está presente el esquema dinámico se da el esfuerzo intelectual; que ese esfuerzo es debido a un proceso vertical en el que se van cambiando de planos; que, en el fondo, es un movimiento entre las imágenes presentadas y su significación. La cuestión está en explicar cuál es la dirección de ese movimiento.

A primera vista parece que las imágenes concretas que se nos presentan son las que inician ese proceso, donde se va de lo concreto a lo abstracto y donde se pasa de esa percepción a su significación. Así la comprensión consistiría en la interpretación de las imágenes para que, a partir de ellas, buscar su significado. Esta hipótesis a ojos de Bergson resulta insatisfactoria. La palabra no puede ir a buscar su significado puesto que ella toma su significado respecto al conjunto de la frase en el que se encuentra; ese significado global debe venir del esfuerzo intelectual: “¿Se concebiría, por otra parte, que la interpretación fuese posible si uniéramos realmente palabras con ideas? Las palabras de una frase no tienen un sentido absoluto. Cada uno toma prestado un matiz de significación particular ante aquello que la precede y ante aquello que la sigue. Las palabras de una frase no son todas capaces, tampoco, de evocar una imagen o una idea independientes. Muchas de ellas expresan relaciones, y solo las expresan por su ubicación en el conjunto y por su lazo con las otras palabras de la frase. Una inteligencia que fuera sin cesar de la palabra a la idea sería constantemente enredada y, por así decir, errante”³⁶¹. Bergson mostrará que el trabajo de intelección es al revés.

Un ejemplo está en las matemáticas. Cuando se nos muestra el resultado de un problema no lo entendemos con tan sólo ver los símbolos; esos

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

³⁶¹ *Ibid.*, pp. 183-184.

símbolos trazan el marco a través del cual se da el verdadero trabajo de intelección, que es interior: “¿Podemos seguir un cálculo si no lo rehacemos por nuestra propia cuenta? ¿Comprendemos la solución de un problema de otro modo que resolviendo el problema cuando nos llega la ocasión? El cálculo está escrito en el pizarrón, la solución está impresa en un libro o expuesta de viva voz; pero las cifras que vemos son solo postes indicadores a los cuales nos remitimos para asegurarnos de que no tomamos el camino equivocado; las frases que leemos o escuchamos solo tienen un sentido completo para nosotros cuando somos capaces de encontrarlas por nosotros mismos, de crearlas nuevamente, por así decir, al extraer de nuestro propio fondo la expresión de la verdad matemática que estas enseñan”³⁶².

El trabajo interior donde se elaboran relaciones y donde reside la significación recubrirá luego las percepciones. Por lo tanto el movimiento de intelección es de lo abstracto a lo concreto. Eso ya lo vimos al explicar el reconocimiento atento. La comprensión de lo leído o de lo escuchado se da gracias a que los recuerdos salen al encuentro de la percepción: “Crear aquí que comenzamos por ver y por escuchar, y que luego, una vez constituida la percepción, la aproximamos a un recuerdo semejante para reconocerla, sería equivocarse de manera extraña sobre el mecanismo del reconocimiento. La verdad es que es el recuerdo el que nos hace ver y escuchar, y que la percepción sería incapaz, por sí misma, de evocar el recuerdo que se le asemeja, puesto que haría falta, para eso, que ya hubiese tomado forma y estuviese suficientemente completa; ahora bien solo deviene percepción completa y adquiere una forma distinta a través del recuerdo mismo, el cual se insinúa en ella y le suministra la mayor parte de su materia”³⁶³.

Por lo tanto la significación es en el fondo un proceso interno de reconstrucción. La imagen concreta presentada no va en busca de su significado; al contrario, es el trabajo interior el que recubre la percepción que se ha presentado: “La interpretación es entonces en realidad una reconstrucción. Un primer contacto con la imagen imprime su dirección al pensamiento abstracto. Este se desarrolla luego en imágenes percibidas, le

³⁶² *Ibid.*, p. 181.

³⁶³ *Ibid.*, p. 182.

siguen su huella, se esfuerzan por recubrirlas. Allí donde la superposición es perfecta, la percepción es completamente interpretada”³⁶⁴. Esto se ve de un modo claro según Bergson cuando estamos hablando en una lengua extranjera que no dominamos muy bien. Así pues podemos concluir que “el esfuerzo intelectual para interpretar, comprender, prestar atención, es entonces un movimiento desde el «esquema dinámico» en la dirección de la imagen que lo desarrolla. Es una transformación continua de relaciones abstractas, sugeridas por los objetos percibidos, en imágenes concretas, capaces de recubrir esos objetos”³⁶⁵.

Esta idea se observa claramente en aquellas actividades que van acompañadas de un alto esfuerzo, a saber, las actividades relacionadas con la invención³⁶⁶. El inventor se representa de forma abstracta aquello que quiere obtener. Cuando al fin consigue desarrollar cada una de las partes de su invención, concretarlas y unir las es cuando esa representación esquemática se ha convertido en una imagen. Lo mismo pasa con la actividad literaria: “El escritor que escribe una novela, el autor dramático que crea personajes y situaciones, el músico que compone una sinfonía y el poeta que compone una oda, todos tienen en la mente en primer lugar algo simple y abstracto, quiero decir incorpóreo. Para el músico o el poeta, es una impresión nueva que se trata de desplegar en sonidos o en imágenes. Para el novelista o el dramaturgo, es una tesis a desarrollar en acontecimientos, un sentimiento, individual o social, a materializar en personajes vivientes. Se trabaja sobre un esquema del todo, y el resultado es obtenido cuando se llega a una imagen distinta de los elementos”³⁶⁷.

Sin embargo experimentamos distintos grados de esfuerzo. Esos grados dependerán en última instancia de las idas y venidas que se darán entre el

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 185.

³⁶⁶ Para profundizar en la relación existente entre la invención y la libertad en la filosofía de Bergson, cfr. PEÑA PÁEZ, *El acto de invención como acto libre en la filosofía de Henri Bergson. Una aproximación desde el “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”*, en Franciscanum, vol. LV, N° 160, Bogotá 2013, pp. 135-161.

³⁶⁷ BERGSON, *La energía espiritual*, pp. 186-187.

esquema y la imagen hasta que se dé la superposición: “Sea que las imágenes se organicen simplemente entre ellas, sea que esquema e imágenes tengan que hacerse concesiones recíprocas, siempre el esfuerzo de evocación implica una brecha, seguida de una aproximación gradual, entre el esquema y las imágenes. Cuantas más idas y vueltas, oscilaciones, luchas y negociaciones exija esa aproximación, más se acentúa el sentimiento de esfuerzo”³⁶⁸.

Los grados de tensión de la memoria no sólo estarán en la base de la evocación de los recuerdos; también explicarán el surgimiento de las ideas generales. Las ideas generales para Bergson son “les représentations de propriétés communes à plusieurs objects, que notre esprit forge soit à partir d’un fondement dans les choses soit à partir de ses propres besoins. En tant que représentations, les idées générales (ou concepts) sont toujours forgées par notre esprit; mais elles peuvent ne pas être entièrement artificielles ou conventionnelles, si elles trouvent dans les choses mêmes, dans la structure de la matière ou de la vie, des ressemblances ou des identités objectives qui leur servent de fondement”³⁶⁹.

Esta concepción ha ido variando a lo largo de su obra. Como veremos, no es exactamente igual en *Materia y Memoria* que en trabajos posteriores. No obstante, el estudio de las ideas generales viene motivado por la intención que Bergson tiene de comprender más profundamente el modo en el que la memoria pura se inserta en los hábitos motrices.

Para Bergson el problema de las ideas generales se basa en último término en lo siguiente: “Para generalizar es preciso primero abstraer, pero para abstraer útilmente es preciso ya saber generalizar”³⁷⁰. De este modo, las doctrinas nominalistas y conceptualistas adolecen para Bergson de lo que a la otra la hace fuerte. En el caso del nominalismo, el problema surge cuando debemos fijar el criterio de demarcación de los objetos que son representados por esa idea general. Parece que para aplicar ese concepto a una serie de objetos es preciso antes encontrar en los objetos unas semejanzas que los distinguen de aquellos a los cuales no se ha aplicado la palabra. De este modo

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 193.

³⁶⁹ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, pp. 43-44.

³⁷⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 178.

“la generalización no ocurre pues, parece, sin la consideración abstracta de las cualidades comunes, y gradualmente el nominalismo va a ser conducido a definir la idea general por su comprensión, y no ya solamente por su extensión como pretendía de entrada”³⁷¹.

En el caso del conceptualismo Bergson considera que para poder abstraer hay que previamente identificar una serie de cualidades comunes a varios objetos, y eso sólo se hace si se ponen bajo un mismo nombre. Parece que para abstraer es preciso antes haber generalizado, lo que conduce a un nominalismo: “La blancura de una azucena no es la blancura de una capa de nieve, aún aisladas de la nieve y de la azucena. Sólo renuncian a su individualidad si tomamos nota de su semejanza para darle un nombre común: aplicando entonces ese nombre a un número indefinido de objetos semejantes, remitimos a la cualidad, por una especie de rebote, la generalidad que la palabra ha ido a buscar en su aplicación a las cosas. Pero razonando de este modo, ¿no se vuelve al punto de vista de la extensión que se había abandonado en primer lugar?”³⁷².

El problema que ve Bergson a ambas doctrinas es que parten de un supuesto erróneo: el de que partimos de la percepción de objetos individuales. Una saca el concepto tras una enumeración; la otra, después de un análisis; pero ambas, parten del mismo punto de partida. Ese punto es el que cuestionará Bergson. Según el francés, “no comenzamos ni por la percepción del individuo ni por la concepción del género, sino por un conocimiento intermedio, por un sentimiento confuso de *cualidad* notable o de semejanza: este sentimiento, alejado tanto de la generalidad plenamente concebida como de la individualidad puramente percibida, las engendra a ambas por vía de disociación. El análisis reflexivo lo depura en idea general; la memoria discriminativa lo solidifica en percepción de lo individual”³⁷³. Vamos a adelantar la noción que tiene Bergson de las ideas generales para comprender mejor el proceso. En palabras de Worms: “Les idées générales se fondent sur une tendance du corps à classer selon ses besoins, raffinée ensuite par l’esprit

³⁷¹ *Ibid.*, p. 179.

³⁷² *Ibid.*, p. 179.

³⁷³ *Ibid.*, p. 180.

humain, elles sont donc artificielles, mais non arbitraires, elles ne sont pas dans les choses, mais son dictées par la vie”³⁷⁴. Las ideas generales aparecen pues como una necesidad de la atención a la vida, y es fruto de esta necesidad que aparecerá la semejanza: “Esto aparecerá claramente si se lo remite a los orígenes completamente utilitarios de nuestra percepción de las cosas. Lo que nos interesa en una situación dada, lo que en principio debemos captar en ella, es el costado por el cual puede responder a una tendencia o a una necesidad: ahora bien, la necesidad va derecho a la semejanza o a la cualidad, y no tiene que hacer diferencias individuales”³⁷⁵.

Es decir, para Bergson la semejanza que está en el inicio se debe a una necesidad puramente utilitaria, orientada a la vida. Para mostrar dicha idea, parte de la experiencia de este hecho en los vegetales y los animales: “Imaginen una conciencia rudimentaria como puede ser la de la ameba moviéndose en una gota de agua: el animalillo sentirá la semejanza, y no la diferencia, de las diversas sustancias orgánicas que puede asimilar. En resumen, se sigue del mineral a la planta, de la planta a los seres concientes (sic) más simples, del animal al hombre, el progreso de la operación por la cual las cosas y los seres toman de su entorno lo que les atrae, lo que les interesa prácticamente, sin que tengan necesidad de abstraer, sencillamente porque el resto del entorno permanece para ellos sin asidero: esta identidad de reacción ante reacciones superficialmente diferentes es el germen que la conciencia humana desarrolla en ideas generales”³⁷⁶.

Vemos aquí lo apuntado por Worms. Las ideas generales son un artificio creado por la inteligencia pero no de un modo absolutamente arbitrario; parten de una semejanza que tiene su base en el carácter práctico de la vida. Así Bergson dirá que ante una multitud de estímulos exteriores nosotros creamos una serie de mecanismos motores. Cada uno de los estímulos es distinto en sí, con unas cualidades únicas y propias; sin embargo, varios estímulos distintos pueden generar en nosotros el mismo mecanismo motor; ahí está la semejanza de las que partimos: “Se pueden suponer percepciones tan diferentes como

³⁷⁴ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 44.

³⁷⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 180.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 181.

sea posible en sus detalles superficiales: si ellas son seguidas por las mismas reacciones motrices, si el organismo puede extraer de ellas los mismos efectos útiles, si imprimen al cuerpo la misma actitud, algo común se desprenderá de ellas, y la idea general habrá sido así sentida, padecida, antes de ser representada”³⁷⁷.

La solución de Bergson a ese círculo vicioso que había mostrado está en distinguir dos tipos de semejanzas: una la que es propiamente motora, vivida, desde la que se parte; otra, la que es fruto del trabajo del entendimiento. La percepción individual aparece cuando en estas semejanzas sentidas la memoria introduce distinciones, particularidades, como pueden ser la de tiempo y lugar, que hacen que cada fenómeno sea distinto. La idea de generalidad, tras una reflexión de la inteligencia sobre esas primeras semejanzas: “Esta idea de generalidad no era en el origen más que nuestra conciencia de una coincidencia de actitud en una diversidad de situaciones; era el hábito mismo, escalando de la esfera de los movimientos hacia la del pensamiento”³⁷⁸. Del mismo modo que la naturaleza crea aparatos motores para responder a necesidades prácticas, la inteligencia hará lo mismo; fruto de esa actividad serán las ideas generales.

De este modo podemos concluir que la idea general aparece como un equilibrio entre las dos memorias. La memoria motora generaliza en cuanto que, ante percepciones distintas e individuales unas a otras, crea un mecanismo que le servirá como respuesta genérica a situaciones parecidas. Por contra, la memoria del espíritu contempla en detalle lo singular de cada situación, la individualidad. La idea general está entre la acción y la memoria pura. Las semejanzas percibidas son individualizadas por la acción de la memoria; el entendimiento obtiene la idea de generalidad del hábito de las semejanzas. La idea general oscila entre el cristalizarse en palabras o tomar una actitud corporal, o evaporarse en recuerdos. El yo se mueve en ese equilibrio: “El yo normal no se fija jamás a una de estas posiciones extremas; se mueve entre ellas, adopta una por vez las posiciones representadas por las secciones intermedias, o en otros términos, da a sus representaciones justo lo

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 182.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 182.

suficiente de imagen y justo lo suficiente de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente”³⁷⁹.

Ya hemos dicho que la concepción bergsoniana de las ideas generales evoluciona a lo largo de su obra. En su *Introducción a la metafísica*, al examinar el papel de los conceptos en el intento de representar nuestra vida interior, los verá como algo exterior y abstracto: “Dans l’*Introduction à la métaphysique*, nommées «concepts», elles deviennent entièrement analytiques ou extérieures”³⁸⁰. En *Lo posible y lo real*, un ensayo que apareció en noviembre de 1930 en la revista sueca *Nordisk Tidskrift* que era según Bergson el desarrollo de algunas ideas ya expuestas en un encuentro filosófico que se dio en Oxford el 24 de septiembre de 1920,³⁸¹ aparece una consideración parecida a la que mantenía en *Materia y memoria* sobre el origen de las ideas generales: “Formar una idea general es abstraer de las cosas diversas y cambiantes un aspecto común que no cambia o al menos que ofrece a nuestra acción un asidero invariable. La constancia de nuestro comportamiento, la identidad de nuestra reacción eventual o virtual ante la multiplicidad y la variabilidad de los objetos representados, es lo que ante todo señala y traza la generalidad de la idea”³⁸². No será hasta la segunda introducción de su última obra, *El pensamiento y lo moviente*, donde mostrará una diferencia respecto a las posiciones anteriores.

En un primer momento, vemos cómo no hay diferencias fundamentales puesto que explica del mismo modo el origen de los conceptos: “Las cosas que el lenguaje describe han sido recortadas en lo real por la percepción humana en vista del trabajo humano. Las propiedades que señala son las referencias de la cosa a una actividad humana. La palabra será entonces la misma, como lo decíamos, cuando el paso sugerido sea el mismo, y nuestro espíritu atribuirá a cosas diversas la misma propiedad, se las representará de la misma manera, en fin las agrupará bajo la misma idea, en todas partes donde la sugerencia del

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 184.

³⁸⁰ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 44.

³⁸¹ Cfr. BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 105.

³⁸² BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 109-110.

mismo provecho a sacar, de la misma acción a realizar, suscite la misma palabra. Tales son los orígenes de la palabra y de la idea”³⁸³.

Para conocer la naturaleza de las ideas generales, primero hay que determinar cuál es el origen de la facultad de concebir dichas generalidades. Para Bergson, el origen es puramente biológico y es ahí donde hay que buscar su generación, algo que no se ha hecho desde ciertas posturas especulativas: “Al escuchar a ciertos teóricos, parece realmente que el espíritu hubiera caído del cielo con una subdivisión en funciones psicológicas cuya existencia simplemente hay que constatar: ya que esas funciones son tales, serían utilizadas de tal manera. Nosotros creemos por el contrario que es porque son útiles, porque son necesarias para la vida, que ellas son lo que son: para explicar su presencia y para justificarla en tanto hay razón para ello, quiero decir para saber si la subdivisión ordinaria de tales o cuales facultades es artificial o natural, y por consiguiente, si debemos mantenerla o modificarla, es preciso referirse a las exigencias fundamentales de la vida”³⁸⁴. Esas exigencias fundamentales de la vida se dan en todo ser viviente, por eso según Bergson en todo organismo vivo se da la capacidad de generalizar, no entendida como un acto especulativo, sino más bien biológico; no es una generalidad pensada, sino vivida. Sucede así también en el hombre: “Sin que su reflexión e incluso su conciencia intervengan, una semejanza puede ser extraída de los objetos más diferentes por una de sus tendencias; ella clasificará dichos objetos en un género y creará una idea general, puesta en juego más bien que pensada. Estas generalidades extraídas de manera automática son incluso mucho más numerosas en el hombre, quien añade al instinto hábitos más o menos capaces de imitar el acto instintivo”³⁸⁵.

Las ideas generales propiamente reflexivas lo son en virtud de esas semejanzas o generalidades automáticas. La mayor parte de las ideas generales surgirá de asociar cosas o estados según generen en nosotros la misma reacción: “Si se pasa ahora a la idea general completa, quiero decir consciente, reflexiva, creada con intención, se encontrará en su base la mayor

³⁸³ *Ibid.*, p. 94.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 64-65.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 66.

parte de las veces esta extracción automática de semejanzas que es lo esencial de la generalización. En un sentido, nada se asemeja a nada, puesto que todos los objetos difieren. En otro sentido, todo se asemeja a todo, puesto que siempre se encontrará, al elevarse lo suficiente en la escala de las generalidades, algún género artificial donde dos objetos diferentes, tomados al azar, podrán entrar. Pero entre la generalización imposible y la generalización inútil está aquella que provocan, al prefigurarla, estas tendencias, hábitos, gestos y actitudes, complejos de movimientos efectuados o esbozados de modo automático, que están en el origen de la mayor parte de las ideas generales propiamente humanas”³⁸⁶.

Sin embargo aquí da un cambio importante respecto a lo que había dicho a lo largo de su obra. Pese a que la gran mayoría de las ideas generales son absolutamente artificiales y tan sólo se entienden porque están creadas por y para la sociedad y la acción, Bergson abre la puerta a unas ideas generales naturales, que son aquellas que encontrarían una referencia a la realidad: “Una vez constatada también la imitación de la naturaleza mediante la construcción artificial de ideas generales, queda por buscar cómo son posibles ideas generales naturales que sirven de modelo a otras, por qué la experiencia nos presenta semejanzas que no tenemos más que traducir en generalidades. Entre esas semejanzas están, sin ninguna duda, las que se atienen al fondo de las cosas. Ellas darán nacimiento a ideas generales que serán todavía relativas, en cierta medida, por comodidad del individuo y de la sociedad, pero que la ciencia y la filosofía solo tendrán que liberar de ese caparazón para obtener una visión más o menos aproximativa de algún aspecto de la realidad”³⁸⁷. Dichas ideas generales naturales son la base del resto de ideas artificiales, y son llamadas por Bergson como generalidades objetivas: “Se podría llamar las generalidades objetivas, inherentes a la realidad misma. Por restringido que sea su número, son importantes tanto por sí mismas como por la confianza que irradian alrededor suyo, prestando algo de su solidez a géneros completamente artificiales. Es así que algunos billetes de banco en

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 66.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp. 67-68.

número exagerado pueden deber el poco valor que les queda a aquello que todavía se encontraría de oro en la caja”³⁸⁸.

Bergson elabora una clasificación de los tipos de semejanzas que hay. Las dos primeras clasificaciones son aquellas que tienen una referencia objetiva y se distinguen en función de si se refiere a lo orgánico o a lo inorgánico. Así pues, tenemos un primer género de ideas que son de origen biológico: “Las primeras son de esencia biológica: consisten en el hecho de que la vida trabaja *como si* tuviera ella misma ideas generales, las de género y especie, *como si* siguiera planes de estructura en número limitado, *como si* hubiera instituido propiedades generales de la vida”³⁸⁹. Diferentes son esas propiedades que encontramos en lo inorgánico: cualidades, fuerzas físicas, elementos químicos, etc. Su esencia reside en las relaciones matemáticas inherentes en la materia: “Las ideas generales correspondientes a las propiedades y acciones de la materia, no son posibles o no son lo que son más que en razón de la matemática inmanente a las cosas”³⁹⁰. Relacionando ambas clasificaciones, podemos diferenciarlas según el tipo de relaciones que les es propio: a las primeras Bergson dirá que les es propio la semejanza, mientras que a las segundas la identidad: “Si buscamos precisar «semejanza» mediante una comparación con «identidad», encontraremos, así lo creemos, que la identidad pertenece a lo *geométrico* y la semejanza a lo *vital*”³⁹¹.

Ya por último la tercera categoría de ideas serán aquellas que son creadas enteramente por la inteligencia. Dichas ideas son las que están orientadas a la acción social: “Es el interés de la sociedad con el de los individuos, son las exigencias de la conversación y de la acción, los que presiden su nacimiento”³⁹².

Por lo tanto será en *El pensamiento y lo moviente* donde la concepción de las ideas generales encontrará su madurez, estableciendo un doble fundamento objetivo: “Elles retrouvent un double fondement objectif: biologique

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 72.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

³⁹² *Ibid.*, p. 73.

par la ressemblance organique, mais aussi matériel par les relations mathématiques maintenant découvertes au coeur de la matière. Ainsi Bergson passe-t-il d'une position entièrement artificialiste voire nominaliste, à une position plus nuancée qui naturalise doublement l'origine des catégories"³⁹³.

Visto el origen de las ideas generales, volvamos a los movimientos de tensión entre las dos memorias que condicionan el modo en el que se vuelcan los recuerdos. Este movimiento de tensión explica las asociaciones tanto de semejanza como de contigüidad que se dan entre la percepción presente y nuestro pasado.

Es innegable, dice Bergson, que toda idea guarda una relación de semejanza o de contigüidad con el estado mental que le antecede; mas eso no explica la razón por la cual se asocian las ideas entre sí. Lo que le interesa a Bergson es "saber cómo opera en la percepción presente la selección entre una infinidad de recuerdos que se parecen todos por algún lado, y por qué uno sólo de entre ellos –este más bien que aquel– emerge a la luz de la conciencia"³⁹⁴.

Las doctrinas asociacionistas que entienden los recuerdos como atomizados en nuestra vida interior, independientes entre sí, y cuya consideración es meramente especulativa, no dará cuenta de por qué la percepción presente atrae a unos y no a otros. Además, Bergson resalta que la semejanza se da antes que los objetos semejantes, por lo que aquí no se trata de explicar una asociación, sino una disociación: "Vamos de la semejanza a los objetos semejantes, bordando sobre la semejanza ese paño común, la variedad de las diferencias individuales. Y vamos también del todo a las partes, a través de un trabajo de descomposición cuya ley se verá más adelante, y que consiste en parcelar, para mayor comodidad de la vida práctica, la continuidad de lo real. La *asociación* no es pues el hecho primitivo; es a través de una *disociación* que comenzamos, y la tendencia de todo recuerdo a agregarse a otros se explica a través de un retorno natural del espíritu a la unidad indivisa de la percepción"³⁹⁵.

³⁹³ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 44.

³⁹⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 185.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 186.

Para comprender el fenómeno de asociación de ideas es fundamental conocer de qué modo el pasado está presente en la percepción actual. Para Bergson nuestro carácter es un modo donde se hace patente que la totalidad de nuestra vida nos acompaña en cada momento. Por lo tanto, el fenómeno de asociación de ideas no se explica por una acumulación de una parte de los recuerdos atomizados en la percepción presente; como nuestro yo es una multiplicidad cualitativa en la que no tiene cabida el espacio, la asociación se debe a un movimiento de dilatación que hace nuestra conciencia: “Hemos supuesto que nuestra personalidad entera, con la totalidad de nuestros recuerdos, entraba indivisa en nuestra percepción presente. Entonces, si esta percepción evoca diferentes recuerdos uno por vez, no es por una agregación mecánica de elementos cada vez más numerosos que ella atraería inmóvil a su alrededor; es por una dilatación de nuestra entera conciencia que, extendiéndose entonces sobre una superficie más vasta, puede empujar más lejos el inventario detallado de su riqueza”³⁹⁶. Dado que los hechos psicológicos se dan solidariamente y conjuntamente en la conciencia en cada momento, lo que para Bergson es necesario aclarar “no es ya la cohesión de los estados internos, sino el doble movimiento de contracción y de expansión por el cual la conciencia encoge o ensancha el desarrollo de su contenido”³⁹⁷. Del mismo modo que en las ideas generales el criterio que explicaba en la mayoría de los casos su esencia era precisamente su utilidad, es decir, su aplicación a las necesidades de la vida, el movimiento de la conciencia también se explicará de este modo.

Bergson analizará la semejanza y la contigüidad en los dos planos opuestos de nuestra vida mental, el de la acción y el de el sueño, es decir, el de la memoria motriz y el de la memoria pura.

De este modo, en el plano más elemental, nuestra vida se reduce sólo a una sucesión de reacciones senso-motoras. Las percepciones, pues, se siguen según las reacciones que otras semejantes han elaborado. Aquí “existe en ese mecanismo una *asociación por semejanza*, puesto que la percepción presente actúa en virtud de su similitud con las percepciones pasadas, y hay ahí también

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 187.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 187.

una *asociación por contigüidad*, puesto que los movimientos consecutivos a esas antiguas percepciones se reproducen, e incluso pueden entrañar para su serie un número indefinido de acciones coordinadas con la primera”³⁹⁸.

Si nos transportamos al otro extremo de nuestra vida mental, veremos un fenómeno totalmente opuesto. En cierto modo todo los recuerdos de nuestra vida son distintos de la percepción actual; pero si nos desatendemos, si se da una distensión en la atención en la vida, entonces desaparece el bloqueo por lo que sería posible establecer un lazo entre la percepción actual y cualquiera de los recuerdos pasados: “Un recuerdo *cualquiera* podría ser relacionado a la situación presente: bastaría desatender, en esta percepción y en este recuerdo, los detalles suficientes para que la sola semejanza aparezca. Por otra parte, una vez ligado el recuerdo con la percepción, a un tiempo se unirán a la percepción una multitud de acontecimientos contiguos al recuerdo, multitud indefinida que sólo se limitaría en el punto en que eligiera detenerse. Las necesidades de la vida no están ya ahí para regular el efecto de la semejanza y en consecuencia de la contigüidad, y como en el fondo todo se asemeja, se deduce que todo puede asociarse”³⁹⁹.

En el primer caso tenemos una asociación absolutamente inevitable; en el segundo, completamente arbitraria. El motivo es la atención a la vida. De aquí podemos concluir que lo que marcará la asociación de semejanza y contigüidad en los distintos planos intermedios de nuestra vida mental será precisamente dicha atención. Esos planos son los distintos estados de la memoria, en función de si está más cerca o más lejos de esos planos extremos: “De un lado el estado senso-motor S orienta a la memoria, de la que no es en el fondo más que la extremidad actual y activa; y de otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, ejerce un empuje hacia delante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma. De ese doble esfuerzo resultan, en todo instante, una multitud indefinida de *estados posibles de la memoria*”⁴⁰⁰.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 188.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 189.

Por lo tanto, podemos mostrar de qué modo la totalidad de la memoria se da en la percepción actual. Por una parte, ella entera está presente en cada uno de los momentos; por la otra, la memoria muestra a la percepción actual aquel lado que le es más favorable para la acción que se va a cumplir, es decir, el lado más útil para la atención a la vida. Bergson hablará aquí de dos movimientos de la memoria, uno de traslación y otro de rotación: “La memoria integral responde al llamado de un estado presente a través de dos movimientos simultáneos, uno de traslación, por el cual se presenta entera al encuentro de la experiencia contrayéndose más o menos de este modo, sin dividirse, en vista de la acción; el otro de rotación sobre sí misma, por el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil”⁴⁰¹. Esos grados de contracción son los que marcarán la semejanza.

Bergson propone el siguiente ejemplo. Cuando alguien oye a una persona que pronuncia una palabra en una lengua extranjera pueden darse multitud de estados pasados. Bien puedo pensar en esta lengua en general o bien me acuerdo de esa misma palabra pronunciada por otra persona en otra ocasión. El primer recuerdo es más general, menos localizado en un momento del pasado; el otro, en cambio, es más personal y profundo. Esta diferencia se explica precisamente por el grado de tensión de la memoria: “Ellas responden a dos *disposiciones* mentales diversas, a dos grados distintos de tensión de la memoria, aquí más próxima de la imagen pura, allí más dispuesta a la réplica inmediata, es decir a la acción”⁴⁰².

A pesar de que Bergson expone de un modo coherente a qué se debe el mayor grado de acercamiento y nitidez de un recuerdo o su presencia más general y abstracta, sin embargo no logra explicar por qué en algunos casos hay mayor tensión y por qué en otros no: “Clasificar esos sistemas, buscar la ley que los liga respectivamente a los diversos «tonos» de nuestra vida mental, mostrar cómo cada uno de esos tonos está determinado él mismo por las necesidades del momento y también por el grado variable de nuestro esfuerzo personal, sería una empresa difícil: toda esta psicología está aún por

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 190.

hacerse⁴⁰³, y nosotros no queremos por el momento intentarlo⁴⁰⁴. Así lo dice en otro sitio: “Nada sabemos del mecanismo por el cual una representación sale del inconsciente o recae en él”⁴⁰⁵. Vemos por lo tanto que lo que condiciona el grado de tensión de nuestro yo es por un lado la necesidad de la situación presente de cara a la acción, y por otro nuestra actitud, ese trabajo del espíritu.

En los casos de asociación por contigüidad el espíritu también se sitúa entre los distintos planos que hay entre los dos extremos: “En el plano extremo que representa la base de la memoria, no hay recuerdo que no esté ligado por contigüidad a la totalidad de los acontecimientos que le preceden y también de aquellos que le siguen. Mientras que en el punto en que nuestra acción se concentra en el espacio, la contigüidad no conduce, bajo la forma de movimiento, más que la reacción inmediatamente consecutiva a una percepción anterior semejante. De hecho, toda asociación por contigüidad implica una posición del espíritu intermedia entre estos dos límites extremos”⁴⁰⁶. Dependiendo del plano en el que nos situemos hay según Bergson unos recuerdos dominantes sobre los cuales se pegan los otros como puntos de apoyo: “Existen siempre algunos recuerdos dominantes, verdaderos puntos brillantes alrededor de los cuales los otros forman una nebulosidad vaga. Esos puntos brillantes se multiplican a medida que se dilata nuestra memoria”⁴⁰⁷. Por lo tanto, para poder señalar y fechar los recuerdos será necesario que se dé dicha dilatación, una especie de navegación entre los distintos planos de nuestra vida mental para localizar el recuerdo buscado: “La mémoire est structurée autour de «points brillants» ou encore d'événements, qui font date, et qui entraînent avec eux une période préparatoire, et une autre période consécutive. Mais toujours, pour localiser, situer ou dater un souvenir, il

⁴⁰³ Para conocer la influencia que ha tenido el planteamiento bergsoniano en la psicología, Cfr. PADILLA, *Henri Bergson y la historia de la psicología*, en *Revista de historia de la psicología*, vol. 30, núm. 2-3, Valencia 2009, pp. 285-292.

⁴⁰⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 190.

⁴⁰⁵ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 161.

⁴⁰⁶ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 191.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 192.

faudra recourir à l'échelle intensive des plans de conscience, et à l'appel de la perception présente"⁴⁰⁸.

Tal y como lo explica Bergson podría parecer que los recuerdos ocupan un volumen, y por lo tanto un espacio. Él responderá que el proceso por el cual localizamos un recuerdo no es como si nos introdujéramos en un saco en el que están depositados todos los momentos pasados y fuéramos apartando los que no nos interesan hasta dar con el que queremos. La localización es un proceso de expansión de la memoria: "El trabajo de localización consiste en realidad en un esfuerzo creciente de *expansión*, por el cual la memoria, siempre presente enteramente a sí misma, extiende sus recuerdos sobre una superficie cada vez más amplia y acaba así por distinguir de un cúmulo hasta ese momento confuso el recuerdo que no encontraba su lugar"⁴⁰⁹.

Este equilibrio entre las dos memorias es lo que marcará nuestro equilibrio intelectual. Hemos visto cómo los recuerdos no se reducen a una localización cerebral, sino que sobrepasan dicha dimensión; sin embargo, es necesario un correcto funcionamiento de los mecanismos del cerebro para que los recuerdos puedan emerger. Worms destaca aquí la especial compenetración y dependencia para el correcto equilibrio entre la vida del espíritu y el cerebro: "Ainsi, si toute la vie de l'esprit a un «substrat matériel» constitué par les connexions sensori-motrices du système nerveux, inversement, toutes ces connexions ont un sens psychologique, et leur moindre perturbation affectera d'autant le rapport conscient du sujet au monde extérieur et à lui-même. L'homologie entre cerveau et conscience, (...) trouve ici son application la plus étendue"⁴¹⁰. El espíritu por lo tanto sobrepasa el cuerpo, pero es preciso que éste no esté dañado para que la actividad espiritual puede fluir del modo en que debe hacerlo: "Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recoge por un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar por el otro, es pues efectivamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de los recuerdos acumulados, como esta masa misma de recuerdos desborda

⁴⁰⁸ WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 176.

⁴⁰⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 192.

⁴¹⁰ WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 177.

infinitamente las sensaciones y los movimientos de la hora presente; pero esas sensaciones y esos movimientos condicionan lo que se podría llamar la *atención a la vida*, y por eso en el trabajo normal del espíritu todo depende de su cohesión, como una pirámide que se sostendría de pie sobre su punta”⁴¹¹.

El equilibrio senso-motor garantiza pues nuestra adaptación al presente. El sentimiento intenso de lo real no es más que el grado de tensión y equilibrio que se da a nivel nervioso. Si éste se lesiona, el sentimiento de realidad se evapora: “El sentimiento concreto que tenemos de la realidad presente consistiría en efecto en la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos a través de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones; de suerte que ahí donde las relaciones entre sensaciones y movimientos se relajan o se echan a perder, el sentido de lo real se debilita o desaparece”⁴¹². Si la atención al presente se distiende, la vida de ensueño brota de las profundidades; el pasado emerge en su totalidad ante nosotros. Un funcionamiento motor en el que ninguna parte esté lastimada garantiza por lo tanto un buen equilibrio intelectual, una armonía entre las dos memorias y una correcta visión de la percepción presente. Es en ese caso, donde la totalidad de nuestra vida pasada acompaña y asiste al momento presente en su función para responder y adecuarse del mejor modo a las necesidades de la vida actual.

Hasta aquí hemos podido ver la naturaleza psicológica del tiempo en Bergson. Desde su primera gran obra, el *Ensayo*, hasta el estudio realizado en *Materia y memoria*, el tiempo así como el presente mismo tiene rasgos esencialmente psicológicos. El descubrimiento de su existencia no hay que buscarlo fuera de nosotros; ya en el interior de nuestra conciencia tenemos la prueba de que ahí podemos encontrar, tras apartar el velo superficial que nuestra inteligencia crea con vistas a lo práctico, un proceso en desarrollo continuo; una multiplicidad cualitativa que avanza con la experiencia pasada hacia caminos absolutamente abiertos.

Se puede decir que en el francés no hay conocimiento más certero y evidente que dicha intuición de la duración interna. Esto es ya una muestra de

⁴¹¹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 194.

⁴¹² *Ibid.*, p. 196.

su antikantismo. A diferencia del prusiano, Bergson considera que la inteligencia no crea barreras infranqueables ante una realidad que se nos aparece dada; tenemos acceso a una intuición inmediata en nuestro interior, a saber, nuestra propia duración.

Aunque no es posible, sobre todo en el caso de Bergson, establecer un itinerario delimitado y planificado para mostrar el desarrollo sus ideas, sí que se puede decir que la evolución de su pensamiento empieza desde la interioridad de la conciencia para, poco a poco, ver cómo la intuición de la duración que encontramos en nosotros se “expande” hacia fuera. En *Materia y memoria* su análisis y alcance afecta a la memoria y al pasado; en su gran obra, *La evolución creadora*, veremos cómo dicho proceso de expansión supera los límites de nuestra conciencia para llegar así a un estudio del proceso evolutivo de la naturaleza. Por esta razón, como ya se ha dicho anteriormente, la filosofía bergsoniana es un psicologismo metafísico, por lo que toda consideración sobre el ser de la realidad deberá tener en cuenta el carácter psicológico del tiempo⁴¹³. Este gran paso hacia fuera, no obstante, ya empieza a mostrarlo en las últimas páginas de *Materia y memoria*.

⁴¹³ Esta idea es especialmente importante a la hora de abordar su obra *Duración y Simultaneidad (A propósito de la teoría de Einstein)*, donde como veremos la principal crítica que Bergson lanzará al ilustre científico es haber estudiado el tiempo físico o matemático descuidando las características que conforman ese tiempo psicológico que es duración.

II. TIEMPO METAFÍSICO

5. Materia y tensión

El gran empeño de Bergson en *Materia y memoria* fue demostrar la independencia o irreductibilidad del espíritu a la materia. A través de un exhaustivo análisis basado en las pruebas científicas de su época relacionadas con diversos estudios de afasias, el francés concluyó que no es posible establecer el cerebro como la sede de los recuerdos y el origen y causa de nuestra vida mental. Así, el espíritu está más allá de los fenómenos somáticos y nuestro pasado permanece intacto en nuestra memoria, que como se ha visto se identifica con nuestro yo más profundo, nuestra alma.

Tratar así las relaciones entre lo mental y lo cerebral implica tener una posición respecto a uno de los grandes temas antropológicos de la historia de la filosofía: las relaciones entre alma y cuerpo o, a nivel más metafísico, entre conciencia o espíritu y materia. Por esta razón en el último capítulo de *Materia y memoria* Bergson se planteará de qué modo afecta la aplicación de su intuición más fundamental a dicho ámbito. Por lo tanto, realizará un estudio de la naturaleza de la materia partiendo de la experiencia de la duración que hallamos en el interior de nuestra conciencia.

¿Hasta qué punto es posible establecer una diferencia de naturaleza entre espíritu y materia y a la vez erigir una relación entre ellas? Parece contradictorio; sin embargo, ya en el estudio de la naturaleza de la percepción se vio cómo hay una diferencia de naturaleza entre recuerdo y sensación a la vez que se mantenía una interacción de ambas en la percepción. A juicio de Bergson la dificultad se desvanecía si en vez de representarnos el proceso como algo estático se buscaba en él su naturaleza dinámica.

Aquí hemos dado, como ya se ha insinuado anteriormente, con una de las piedras angulares del bergsonismo: la mayoría de los problemas filosóficos tienen por base el intento vacío, artificial y fallido de intentar explicar los

procesos dinámicos a partir de elementos estáticos. Se ha visto así al principio con la pretensión de la medición del tiempo por parte de la física; también está presente en la relación entre los recuerdos y las percepciones; dicha idea residirá inevitablemente en los intentos hasta el momento insatisfactorios, según Bergson, de comprender la naturaleza del espíritu y la materia.

Adelantamos ya la tesis bergsoniana al respecto. Pretender explicar lo dinámico según lo estático conlleva inevitablemente, tal y como cree el francés, la aparición en escena, ya sea como protagonista o detrás del telón, del espacio homogéneo. Teniendo en cuenta lo dicho, podemos comprender bien la conclusión a la que llega Bergson al final de *Materia y memoria*: “La distinción del cuerpo y del espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo”⁴¹⁴. Por lo tanto, tiempo y dinamismo serán caracteres elementales bajo los cuales Bergson buscará conciliar posiciones antagónicas respecto al tema propuesto. Veamos cómo llega a dicha conclusión.

Así plantea el problema de la unión del alma con el cuerpo al inicio del último capítulo del libro: “Él se nos plantea bajo una forma aguda, porque nosotros distinguimos profundamente la materia del espíritu. Y no podemos tenerlo por insoluble, porque nosotros definimos espíritu y materia a través de caracteres positivos, no de negaciones. Es verdaderamente en la materia que la percepción pura nos colocaría, y es realmente en el espíritu mismo que penetraríamos ya con la memoria. Por otra parte, la misma observación psicológica que nos ha revelado la distinción de la materia y del espíritu nos hace asistir a su unión. O bien pues nuestros análisis están tachados de un vicio original, o ellos nos deben ayudar a salir de las dificultades que plantean”⁴¹⁵.

Según Bergson el problema de las doctrinas que han querido encontrar una solución al tema es la distancia que establecen entre la doble dicotomía de lo extenso y lo inextenso, por un lado, y lo cuantitativo y lo cualitativo, por el otro. Según lo explicado, parece claro que nuestro entendimiento asocia lo primero a la materia y lo segundo al espíritu. Por otro lado, tanto el materialismo como el idealismo han pretendido ver en uno de los elementos el

⁴¹⁴ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 243.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

origen del otro. Ya indicamos al tratar la percepción los problemas que el francés ve en dichas posturas. Aquí repite la misma idea: “De esas dos doctrinas opuestas una atribuye al cuerpo y la otra al espíritu un verdadero don de creación, la primera pretendiendo que nuestro cerebro engendre la representación y la segunda que nuestro entendimiento dibuje el plan de la naturaleza. Y contra esas dos doctrinas invocamos el mismo testimonio, el de la conciencia, la cual nos permite ver en nuestro cuerpo una imagen como las otras, y en nuestro entendimiento cierta facultad de disociar, de distinguir y de oponer lógicamente, pero no de crear o de construir”⁴¹⁶.

Es imposible establecer una unión si se llevan las duplicidades mencionadas a extremos; Bergson considera que ha mostrado tanto en la teoría de la percepción como en la de la memoria que es posible dicha unión: tan solo basta un acercamiento de los extremos. Veamos cómo lo hace a partir de aplicar el método que utilizó en el *Ensayo* a la naturaleza de la materia.

Hemos mostrado cómo en su primera gran obra el análisis que la conciencia realiza de la duración interior genera como por un fenómeno de refracción una capa o costra superficial en la que, debido al espacio, los estados quedan solidificados y yuxtapuestos, siendo útiles así para la vida social. La discontinuidad y yuxtaposición de este nivel, opuestos completamente a la radical continuidad y multiplicidad cualitativa que constituye la duración auténtica, deben su razón a las necesidades prácticas y sociales que tiene el individuo. Este mismo proceso se aplicará al análisis de la materia.

Bergson declara al respecto: “Toda división de la materia en cuerpos independientes de contornos absolutamente determinados es una división artificial”⁴¹⁷. ¿A qué se debe esto? El francés afirma dicha idea tras volver a incidir en las conclusiones que anteriormente ha hecho sobre la naturaleza del movimiento. Recordemos que en una parte del *Ensayo* Bergson distingue netamente el tiempo físico de la duración. Dicha distinción se debe a una confusión existente en el proceder científico. Los físicos pretenden medir el tiempo; sin embargo, según Bergson, todo intento está abocado al fracaso debido a que no miden el tiempo sino el rastro que éste ha dejado en el

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 219.

espacio tras su paso. La medición de la duración no es posible dado que contar implica mantener simultaneidades, y eso ya es espacio. En el fondo, ahí se confundía el movimiento único e irreplicable del transcurrir de la duración con la trayectoria que dibujaba mientras pasaba en el espacio. La naturaleza del movimiento quedaba sepultada por el análisis que la inteligencia hacía de eso para sus necesidades prácticas; pues bien, estas necesidades serán las que según Bergson generan que percibamos discontinuidades en la materia.

Fijándonos sólo en los datos que nos otorgan sentidos como la vista o el tacto no captamos una discontinuidad en la materia, sino todo lo contrario; ¿de dónde viene entonces esa percepción de la discontinuidad? Dice Bergson: “Al lado de la conciencia y de la ciencia, está la vida. Por debajo de los principios de la especulación, tan cuidadosamente analizados por los filósofos, existen esas tendencias cuyo estudio se ha descuidado y que se explican sencillamente por la necesidad en que estamos de vivir, es decir, en realidad, de obrar”⁴¹⁸.

Pensemos por ejemplo en la explicación que da Bergson respecto a la aparición de las ideas generales. A pesar de la novedad radical de cada momento de la duración, en nuestro contacto con una realidad exterior siempre distinta aparecen en nuestro cuerpo estructuras motoras en vista de la acción. Cuando el movimiento que se prolonga en nuestro cuerpo ante un contacto con el exterior activa los mismos mecanismos hablamos entonces de semejanza.

Del mismo modo que en el caso anterior, en la discontinuidad que le conferimos a la materia se esconde detrás una necesidad orientada a la vida. Lo podemos observar en las necesidades más básicas, como es el caso de la nutrición: “En el más humilde de los seres vivientes, la nutrición exige una búsqueda, luego un contacto, finalmente una serie de esfuerzos convergiendo hacia un centro: ese centro devendrá justamente el objeto independiente que debe servir de alimento”⁴¹⁹. Por lo tanto, igual que Bergson criticaba distintas doctrinas por no enfocar el análisis de la percepción al ámbito de lo práctico, en la comprensión de la materia el eje que debe guiar el discurrir de las consideraciones debe ser el mismo: la vida, lo práctico, es a lo que se orienta

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 220.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 220.

nuestra acción, y esa orientación es la que afecta a distintos ámbitos de nuestra vida, también aquel al que se refiere el conocimiento puro que tenemos de la realidad. Por eso, nuestras necesidades vitales son las que crean discontinuidades en la auténtica continuidad de la materia: “Nuestras necesidades son pues como destellos luminosos que, fijados en la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ella cuerpos distintos. No pueden satisfacerse más que a condición de tallarse un cuerpo en esa continuidad, luego delimitar en ella otros cuerpos con los cuales aquel entrará en relación como con personas. Establecer esas relaciones tan particulares entre porciones así recortadas de la realidad sensible es justamente lo que llamamos *vivir*”⁴²⁰. La descomposición de la materia se efectúa por lo tanto en función de las necesidades de la vida. Así, el movimiento de la acción útil se traslada al del conocimiento auténtico y vemos como discontinuo lo que en el fondo no lo es. Esta certeza es anunciada por la conciencia y también por la ciencia si se profundiza en ella. Así, dice Bergson, la ciencia habla de átomos, pero si se penetra en dicho concepto que delimita la realidad se verá que está compuesto de fuerzas o movimientos solidarios entre sí y conectados con la continuidad de lo real. Se trata de una continuidad moviente.

¿A qué se debe pues que podamos establecer divisiones en aquello que es pura continuidad? Hemos dicho que establecemos divisiones en función de las necesidades de la vida práctica. Si podemos realizar estas acciones es porque previamente desplegamos esquemas que nos permiten realizar dicha acción; el espacio homogéneo, por lo tanto, será lo que nos permite establecer delimitaciones artificiales: “Para dividir así lo real, debemos persuadirnos de entrada que lo real es arbitrariamente divisible. Debemos en consecuencia tender por debajo de la continuidad de las cualidades sensibles, que es la extensión concreta, una red de mallas indefinidamente deformables e indefinidamente decrecientes: ese substrato simplemente concebido, ese esquema completamente ideal de la divisibilidad arbitraria e indefinida, es el espacio homogéneo”⁴²¹.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 232.

A su vez, el tiempo homogéneo, en cuanto que es una dimensión del espacio, cumple también una función práctica: “Le temps homogène, matériel et universel est donc notre mesure commune de l'écoulement du monde physique; elle est impliquée par l'organisation de notre corps”⁴²².

De este modo tanto el espacio como el tiempo homogéneo cumplen la función de esquemas orientados a las necesidades prácticas: “Espace et temps sont tout à la fois pour Bergson des fonctions pratiques, des conceptions abstraites, et des schèmes de notre imagination, où nous faisons entrer de force le réel”⁴²³. Por lo tanto, es en la vida, en la acción práctica, donde el espíritu y la materia encuentran puntos de unión: “Conciencia y materialidad se presentan entonces como formas de existencia radicalmente diferentes, e incluso antagonistas, que adoptan un *modus vivendi* y se componen mal que bien entre ellas. La materia es necesidad, la conciencia es libertad; pero por más que se opongan una a la otra, la vida encuentra el medio de reconciliarlas”⁴²⁴.

Dicho análisis lleva a Bergson a entender la realidad, no como una discontinuidad de elementos delimitados y distintos unos de otros, sino como una continuidad en la que las modificaciones que se localizan son modificaciones del conjunto en sí. Esto supone un paso importante en el acercamiento de lo extenso y lo inextenso, por un lado, y de lo cuantitativo y lo cualitativo por otro. Si la realidad es un continuo, las diferencias entre lo cuantitativo y lo cualitativo serán entendidas como variaciones de tensión: “Si toda percepción concreta, por más corta que se la suponga, es ya la síntesis, a través de la memoria, de una infinidad de «percepciones puras» que se suceden, ¿no debemos pensar que la heterogeneidad de las cualidades sensibles consiste en su contracción en nuestra memoria, como la homogeneidad relativa de los cambios objetivos en su distensión natural? Y ¿no podría entonces ser achicado el intervalo de la cantidad a la cualidad a través de consideraciones de *tensión*, como la distancia de lo extenso a lo

⁴²² ADOLPHE, *L'univers bergsonien*, La colombe, Paris 1955, p. 207.

⁴²³ WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 238.

⁴²⁴ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 27.

inextenso lo es por consideraciones de extensión?”⁴²⁵. Deleuze sostendrá que la diferencia de tensión será el modo de unificar aquello que nos aparecía como una dualidad: “La idea de distensión –o de extensión [como acción de extender]– sobrepasa la dualidad de lo inextenso y de lo extenso y nos proporciona el medio para pasar de uno a otro”⁴²⁶. De este modo la materia se entenderá como un estado distendido de lo cualitativo: “La matière n’est rien d’autre que la qualité à l’état extrêmement dilué, rien d’autre que la durée au dernier degré du relâchement”⁴²⁷.

Vemos por lo tanto aquí cómo Bergson establece una relación entre la conciencia y la materia. Aunque existen diferencias netas entre alma y cuerpo, tal y como se ha mostrado anteriormente, Bergson cree solucionar el problema de una distinción unida alegando que tienen un fondo común; entre lo cualitativo y lo cuantitativo hay diferencias de tensión que a su vez se explican por los distintos ritmos de duración: “¿No podemos concebir, por ejemplo, que la irreductibilidad de dos colores percibidos dependa fundamentalmente de la estrecha duración en que se contraen los trillones de vibraciones que ellos ejecutan en uno de nuestros instantes? Si pudiéramos estirar esta duración, es decir vivirla en un ritmo más lento, ¿no veríamos, a medida que ese ritmo aminorara, palidecer los colores y prolongarse en impresiones sucesivas, aún coloreadas sin dudas, pero cada vez más cerca de confundirse con conmociones puras? Allí donde el ritmo del movimiento es lo suficientemente lento para concordar con los hábitos de nuestra conciencia –como sucede por ejemplo con las notas graves de la escala musical– ¿no sentimos descomponerse la propia cualidad percibida en conmociones repetidas y sucesivas, ligadas entre sí por una continuidad interior?”⁴²⁸. La materia como hemos indicado debe entenderse más por una cuestión de tensión o de duración, es decir de tiempo, que de espacio: “La matière est donc la totalité des corps étendus (c’est-à-dire qui occupent un espace à trois dimensions) et de leurs relations nécessaires, totalité qui consiste elle-même dans un acte

⁴²⁵ BERGSON, *Materia y memoria*, pp. 204-205.

⁴²⁶ DELEUZE, *El bergsonismo*, p. 77.

⁴²⁷ JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 121.

⁴²⁸ BERGSON, *Materia y memoria*, pp. 225-226.

temporel unique et indivisible, tension ou détente”⁴²⁹. Así lo dice Bergson: “La materia se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida, todos solidarios entre sí y que corren en todos los sentidos como si fueran escalofríos”⁴³⁰.

Podemos decir por lo tanto que, si entre materia y espíritu hay diferencias de tensión, la duración es el fundamento ontológico de la realidad: “Bergson ha extendido el ámbito de la duración convirtiéndola en el carácter fundamental de lo real; las diferencias entre materia y espíritu han venido a corresponderse con diferencias internas de su tensión”⁴³¹.

Esta diferencia de ritmos de duración ya había sido insinuada anteriormente por el francés. Si recordamos el papel de la memoria en la percepción, se entendía que una de las funciones vitales de la memoria era la de contraer los momentos percibidos. De este modo, en nuestro ritmo de duración se dan una serie limitada de elementos: “En nuestra duración, la que nuestra conciencia percibe, un intervalo dado no puede contener más que un número limitado de fenómenos concientes (sic)”⁴³².

La duración de nuestra conciencia por lo tanto tiene un ritmo determinado, pero en ella se pueden adivinar multitud de fenómenos que tienen un ritmo distinto. Para mostrar dicha idea Bergson expone el siguiente ejemplo. En cualquier intervalo de percepción, nosotros podemos ver el color rojo. En un segundo, una luz roja produce trillones de vibraciones. El ritmo de esas vibraciones es distinto al ritmo de nuestra conciencia ya que si tuviéramos que desplegar esas vibraciones según nuestra duración el proceso se extendería a lo largo de muchísimos años. De este modo podemos intuir distintas velocidades en la naturaleza que se corresponden con los distintos ritmos de duración: “No hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos muy diferentes que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o

⁴²⁹ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 63.

⁴³⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 231.

⁴³¹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 102.

⁴³² BERGSON, *Materia y memoria*, p. 228.

de relajamiento de las conciencias y, por tanto, fijarían sus lugares respectivos en la serie de los seres”⁴³³.

La relación entre alma y cuerpo se salva, según Bergson, porque se cambia una distinción espacial por una temporal. Hablando de tiempo podemos aludir a grados de tensión; sin embargo al poner diferencias espaciales las divisiones son tajantes: “Nosotros reemplazamos una distinción espacial por una distinción temporal: ¿son por ello los dos términos más capaces de unirse? Es preciso notar que la primera distinción no comporta grados: la materia está en el espacio, el espíritu está fuera del espacio; no hay transición posible entre ellos”⁴³⁴. Por eso esta diferencia temporal establecida según la tensión generará una nueva concepción de la materia que romperá los muros infranqueables que había para relacionarse con el espíritu gracias a los distintos ritmos de duración: “Le principal résultat de la section centrale du chapitre consiste bien dans une nouvelle conception de la matière, analogue par sa *tension* ou par sa durée à l’esprit, irréductible à de purs mouvements géométriques, mais intrinsèquement constituée de changements *qualitatifs*, comparables à ceux que perçoit notre conscience”⁴³⁵.

Bergson acabará *Materia y memoria* considerando que al aplicar su intuición de la duración al análisis de la relación entre alma y cuerpo ha logrado explicar satisfactoriamente cómo entre espíritu y materia hay diferencias de naturaleza y, a su vez, cómo dos elementos a priori tan distintos pueden relacionarse. El espíritu, a través de un proceso gradual, logra mediante el tránsito del recuerdo a la sensación posarse a través de la percepción pura en la materia con vistas a la acción; sin embargo, el espíritu se distingue de la materia en los grados de tensión, puesto que contrae a través de la memoria los distintos momentos en la percepción. De este modo el espíritu, con el peso del pasado enriqueciendo el presente y con la contracción de intervalos, logra un ritmo distinto, una tensión que a diferencia de la materia le permite sobrepasar el plano de la necesidad y situarse en la indeterminación. Concluyendo, la diferencia está pues en la tensión: “Entre las cualidades

⁴³³ *Ibid.*, p. 230.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁴³⁵ WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, pp. 232-233.

sensibles consideradas en nuestra representación, y esas mismas cualidades tratadas como cambios calculables, no hay pues más que una diferencia de ritmo de duración, una diferencia de tensión interior. De este modo, a través de la idea de *tensión* hemos buscado superar la oposición de la cualidad con la cantidad, como por la idea de *extensión* la de lo inextenso con lo extenso”⁴³⁶.

La conclusión a la que llegamos es fundamental. Partiendo de una intuición interior, hemos extendido dicho carácter a la constitución de la realidad; este paso implica que cualquier consideración ontológica precisa para su completa comprensión tener en cuenta la naturaleza psicológica del tiempo: “Ampliar la duración a todo el ámbito de lo real supone su espiritualización o, si se prefiere, su psicologización”⁴³⁷.

Si la memoria es espíritu y el espíritu implica conciencia; si el espíritu se explica según ritmos de duración o grados de tensión; si a su vez la materia se explica también según la tensión, entonces la conclusión necesaria es que en la materia encontramos grados de conciencia. Bergson ya apuntó dicha idea en los cursos que dio en 1893 en el liceo Henri IV. Respecto a las sustancias de la naturaleza decía: “La vida de estas sustancias puede ser concebida como interior, como psicológica. Hay tantas duraciones como sustancias simples”⁴³⁸. Así lo dirá, tres años más tarde, en *Materia y memoria*: “El universo material ⁴³⁹mismo, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia, una conciencia donde todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la que todas las partes eventuales se equilibran unas con otras a través de reacciones siempre parejas a las acciones, impidiéndose recíprocamente dejar reborde”⁴⁴⁰.

Si el universo es conciencia y por lo tanto tiempo habrá que explicar de qué modo se da el desarrollo de dicha conciencia y cuál es el papel que la

⁴³⁶ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 268.

⁴³⁷ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 102.

⁴³⁸ BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, p. 103.

⁴³⁹ “L'Univers bergsonien surgit, en son unité, en intime parenté avec notre conscience”, en ADOLPHE, *L'univers bergsonien*, p. 12. Cfr. el libro para profundizar en la noción de universo, en relación con la conciencia y la materia, implicada en la filosofía de Bergson.

⁴⁴⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 257.

duración juega en ello. Este análisis lo desarrollará en la gran obra de Bergson, publicada en 1907: *La evolución creadora*.

Antes de abordar el siguiente tema es preciso notar un cambio en el pensamiento bergsoniano. Al principio de su obra el francés establecía unas divisiones muy nítidas entre lo cuantitativo y lo cualitativo; entre lo espaciado y la duración. Dicha diferencia se ha mantenido al pretender establecer una diferencia de naturaleza entre el espíritu o memoria y el cerebro. Ahora bien, hablar de grados de tensión entre conciencia y materia tiene, como hemos visto, un aspecto positivo ya que facilita explicar cómo dos elementos tan distintos interaccionan entre sí. Sin embargo, si la diferencia es tan sólo de grados de tensión, esa división inicial tan marcada se difumina. Si, al final, entre conciencia y materia hay una diferencia de ritmos pero decimos que su principio es el mismo estamos abriendo la puerta a un posible monismo y, quizás, a un panteísmo. Antes de adelantarnos a considerar si es lícito hablar en estos términos de la filosofía de Bergson, es necesario ver el desarrollo que el francés hace de ésta y otras cuestiones en *La evolución creadora*.

6. Tiempo y creación

El estudio del progreso evolutivo le permite a Bergson desarrollar toda una metafísica de la duración. De este modo, su intuición ha ido colonizando terreno, empezando desde el interior de la conciencia y, a través de un proceso de expansión, la ha aplicado primero al estudio de la memoria y su relación con el cerebro y después a entender la constitución de aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de naturaleza.

El presente está abierto a un porvenir que se presenta imprevisible, novedoso; de ahí resulta necesario en la filosofía de Bergson hablar de creación. Dicho concepto, en cuanto que su producto no puede ser deducido de un cálculo previo, es lo que rompe con cualquier visión determinista de la

realidad. No sólo eso: a través de la creación, en cuanto radical novedad, conseguimos blindar y a la vez mostrar el triunfo de la libertad humana.

De ahí que resulte imprescindible, antes de abordar la naturaleza del impulso creador, mostrar las interpretaciones existentes sobre la génesis del proceso evolutivo y ver hasta qué punto son compatibles con una metafísica de la duración. En la introducción a *La evolución creadora* Bergson ya muestra el itinerario por el que discurrirá: en el *Ensayo* quedó claro que el mecanicismo y el finalismo, en cuanto que su ámbito de aplicación no sobrepasa aquello donde residen las multiplicidades distintas dispuestas en un espacio, no sirven para dar cuenta de la libertad, fundada en una duración auténtica. Este mismo análisis será aplicado ahora a la naturaleza.

6.1. La duración de las cosas

Ya en las últimas páginas de *Materia y memoria* Bergson apuntó que el universo es algún tipo de conciencia. En la *Evolución creadora* hará más explícita esta idea y la desarrollará. Obviamente dicha exposición es obligada si se pretende explicar la evolución que subyace en los movimientos que encontramos en la naturaleza. Pero, si la raíz de dichos desplazamientos es psicológica, antes de su estudio se deberá explicar primero la razón de que en la naturaleza se encuentre, al igual que en la conciencia, una duración propia.

Resulta recomendable traer aquí algunas consideraciones que ya había hecho un joven Bergson en el *Ensayo*. Si de algo podemos tener una intuición directa es sin duda de nuestra propia duración. Como nuestro pasado está enteramente dado en nuestro presente, tal y como el francés quiso mostrar en *Materia y memoria*, cada nuevo estado presente se funde con toda nuestra vida, creado así una continuidad indivisa. Así lo dice Bergson: “La verdad es que cambiamos sin cesar, y que el estado mismo es ya cambio”⁴⁴¹.

⁴⁴¹ BERGSON, *La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires 2012, p. 22.

Sin embargo no es eso lo que percibimos a diario. Vemos un cambio de estados, pero de un modo discontinuo. Parece como que, un estado concreto, permaneciendo idéntico a sí mismo durante un cierto tiempo, es sustituido por otro distinto. Así nos representamos nuestra vida interior. Separamos los estados perfectamente y luego los yuxtaponemos bajo un yo que es artificial: “Como nuestra atención los ha distinguido y separado artificialmente, ella está obligada a reunirlos luego por un lazo artificial. De este modo, imagina un yo amorfo, indiferente, inmutable”⁴⁴². La representación es como las perlas de un collar que se juntan gracias a un hilo tendido que, en el fondo, resulta ser irreal: “Se yuxtaponen como las perlas variadas de un collar: forzoso le es suponer entonces un hilo, no menos sólido, que retendría las perlas juntas. Pero si ese substrato incoloro es coloreado sin cesar por aquello que lo recubre, entonces para nosotros, en su indeterminación, es como si no existiera”⁴⁴³.

Obviamente ya sabemos que esta representación no es fiel respecto a la auténtica realidad interior. Si nos la figuramos como una serie de estados que permanecen invariables durante un tiempo, entonces esos estados no durarían, e intentaríamos representar la duración a través de estados inmóviles: “Si nuestra existencia se compusiera de estados separados de los que un «yo» impasible tuviera que hacer la síntesis, ella no tendría para nosotros duración. Pues un yo que no cambia no dura, y un estado psicológico que permanece idéntico a sí mismo en tanto que no es reemplazado por el estado siguiente tampoco dura. Desde entonces, se podrán alinear esos estados uno al lado del otro sobre el «yo» que los sostiene, pero jamás esos sólidos alineados sobre algo sólido harán la duración que fluye”⁴⁴⁴. Eso es lo mismo que hace la ciencia respecto a la representación del movimiento a través de posiciones en el espacio.

Pero nuestra duración no es un proceso discontinuo y salteado; es una pura continuidad en la que las diferencias vividas como cambios bruscos obedecen más a que dichas alteraciones afectan más al compromiso de nuestra atención que a una representación fidedigna del movimiento en curso.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 24.

Duración, por lo tanto, es continuidad: “No hay diferencia esencial entre pasar de un estado a otro y persistir en el mismo estado. Si el estado que «permanece el mismo» es más variado de lo que creemos, inversamente el paso de un estado a otro se asemeja más de lo que nos imaginamos a un mismo estado que se prolonga: la transición es continua”⁴⁴⁵.

Hasta aquí no hay nada nuevo en sus palabras. Sin embargo, Bergson desarrolla una idea que de algún modo ya estaba presente en obras anteriores, a saber, que al igual que nosotros duramos, podemos decir que la duración también está presente en la naturaleza. El francés lo explica a través de uno de sus ejemplos más famosos: “Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, puedo hacerlo pero debo esperar que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho está lleno de enseñanzas. Pues el tiempo que tengo que esperar ya no es ese tiempo matemático que se aplicaría del mismo modo a lo largo de la historia íntegra del mundo material, aún cuando se desplegara de una sola vez en el espacio. Él coincide con mi impaciencia, es decir con una cierta porción de mi propia duración, que no es estirable ni acortable a voluntad. Eso no es más del pensamiento, es de lo vivido. No es ya una relación, es lo absoluto. ¿Qué significa esto, sino que el vaso de agua, el azúcar, y el proceso de disolución del azúcar en el agua son sin dudas abstracciones, y que el Todo en el cual ellos han sido recortados por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizás a la manera de una conciencia?”⁴⁴⁶.

En la espera, un estado donde se da la distensión de la atención, queda un resquicio a través del cual, según Schweizer, se nos hace patente nuestra propia duración: “Al esperar, sentimos –con impaciencia nuestro propio ser; sentimos eso que no puede medirse, quizá lo inconmensurable, eso que no podemos alargar o acortar (...). No hay escapatoria: en el tiempo de la espera *somos*, lo queramos o no”⁴⁴⁷. Es en esa espera⁴⁴⁸ donde nosotros notamos nuestra propia duración y, a la vez, la duración propia de las cosas: “Lo que

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴⁷ SCHWEIZER, *La espera. Melodías de la duración*, Sequitur, Madrid 2010, p. 22.

⁴⁴⁸ Es interesante el estudio que hace Schweizer de la espera y la relación con la duración. Aunque es preciso señalar que varias ideas que explica ahí no son propiamente un análisis de Bergson: más bien se sirve de él para apoyar sus tesis.

aquí acontece es un encuentro entre dos ritmos distintos de duración: el del azúcar disolviéndose y el de la conciencia aguardando. Y es en este encuentro en el que cobra sentido referirse a la tardanza o retraso de la cosa, no pudiendo alterarse la velocidad del decurso en los acontecimientos sin modificar con ello esencialmente lo real. Por eso afirma Bergson que se trata de un tiempo absoluto y no relativo”⁴⁴⁹.

Por lo tanto, la duración ya no es sólo algo propio del hombre; en las cosas también descubrimos un tiempo que les es propio, a pesar de que no lo captemos a través de la ciencia cuando creamos sistemas artificiales aislados: “La sucesión es un hecho incontestable, aún en el mundo material. Por más que nuestros razonamientos sobre los sistemas aislados puedan implicar que la historia pasada, presente y futura de cada uno de ellos fuera desplegable de una sola vez como en abanico, esta historia no deja de desarrollarse poco a poco, como si ocupara una duración análoga a la nuestra”⁴⁵⁰. Así pues la duración, en cuanto que es un avance creador, es el rasgo ontológico de lo real: “La vie, la mentalité, la société et la spiritualité se meuvent dans la durée qui est création perpétuelle de nouveau. La durée est le temps du «refaisant», par opposition au « tout fait»”⁴⁵¹.

Si la duración es un aspecto ontológico, y por lo tanto predicable de todo objeto, también la hallamos en los organismos más simples. Bergson, tras mostrar las dificultades existentes en delimitar y definir una individualidad, sí que deja claro que es necesario diferenciar los cuerpos inertes y puramente materiales de los seres vivientes: “Mientras que la subdivisión de la materia en cuerpos aislados es relativa a nuestra percepción, mientras que la constitución de sistemas cerrados de puntos materiales es relativa a nuestra ciencia, el cuerpo viviente ha sido aislado y cerrado por la naturaleza misma”⁴⁵². “Un ser viviente se distingue de todo lo que nuestra percepción o nuestra ciencia aíslan o cierran artificialmente. Nos equivocáramos pues en compararlo con un

⁴⁴⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, pp. 66-67.

⁴⁵⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 29.

⁴⁵¹ GURVITCH, *op. cit.*, p. 312.

⁴⁵² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 32.

*objeto*⁴⁵³. Dicho error en el fondo sería debido a que convertiríamos en un estado lo que en el fondo es más bien una tendencia. Así pues, en los seres vivientes menos desarrollados el reflejo de esta tendencia es la duración que les es propia: “Como el universo en su conjunto, como cada ser conciente (sic) tomado aparte, el organismo que vive es cosa que dura. Su pasado se prolonga por completo en su presente, permanece en él actual y actuante. ¿Se comprendería sino que atravesara fases bien pautadas, que cambiara de edad, en fin que tuviera una historia?”⁴⁵⁴. Dicha historia es el proceso de envejecimiento que todo ser vivo padece. Este envejecimiento, esta historia, es el modo en que la duración se hace patente en los distintos organismos en cuanto a un pasado que acompaña en todo momento al presente: “La evolución del ser viviente, como la del embrión, implica una inscripción continua de la duración, una persistencia del pasado en el presente, y en consecuencia una apariencia, al menos, de memoria orgánica”⁴⁵⁵.

Con lo dicho se muestra el paso dado por Bergson. Ahora la duración está en lo real, y la evolución es la corriente siempre nueva e imprevisible del desarrollo de dicha duración. Por lo tanto, el tiempo está en el seno de las cosas: “En todos los seres vivos podemos apreciar aquella continuidad en el cambio y aquella conservación de la totalidad del pasado que comprobábamos en la experiencia de nuestra propia conciencia”⁴⁵⁶. Para comprender la naturaleza de la creación, es decir, la relación entre presente y futuro, primero hay que conocer cómo entiende Bergson la génesis de dicha evolución. Antes de mostrar su postura, analizará las doctrinas principales que han intentado dar una respuesta solvente a esta cuestión. Para ello, expondrá la insuficiencia de la inteligencia en el intento siempre fraudulento de explicar a partir de sistemas artificiales la unidad original y cambiante de la vida.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵⁶ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 133.

6.2. Evolución e inaprehensión: mecanicismo y finalismo

Ya al principio de la *Evolución creadora* Bergson decía lo siguiente sobre la inteligencia: “Nuestra inteligencia, en el sentido estrecho de la palabra, está destinada a asegurar la inserción perfecta de nuestro cuerpo en su medio, a representarse las relaciones de las cosas entre sí, en fin a pensar la materia”⁴⁵⁷. Ya veremos luego más detenidamente la relación entre inteligencia y materia, aunque algunas ideas ya han sido apuntadas. Lo que interesa aquí es señalar que ya en la introducción el francés nos brinda una de las tesis centrales de la obra, a saber: la inteligencia, que está continuamente dada a lo práctico, es incapaz de aprehender el proceso cambiante y continuo de la vida: “Nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo”⁴⁵⁸. ¿A qué se debe dicha impotencia?

Nuestro proceder consiste en, dada una situación, identificar los elementos que previamente ya hemos visto para así clasificarla y trabajar con ella. Por lo tanto, en los distintos momentos vitales, la inteligencia prescinde de lo particular para quedarse con lo abstracto y así establecer relaciones. Así pues, el mecanismo propio de la inteligencia es la repetición: “La repetición no es por tanto posible más que en abstracto: lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos y sobre todo nuestra inteligencia han desprendido de la realidad, precisamente porque nuestra acción, sobre la cual ha tendido todo el esfuerzo de nuestra inteligencia, sólo se puede mover entre repeticiones”⁴⁵⁹. Sin embargo, y como ya ha dicho Bergson en otras ocasiones, dicho modo de actuar no muestra más que una representación bastarda de la auténtica realidad. El devenir de la vida, en cuanto novedad, es siempre irrepetible; por lo tanto, un modelo de explicación basado en la repetición olvida lo esencial. Mas la inteligencia debe actuar así; es por esta razón que, cuando intente comprender la naturaleza de la evolución, lo hará a expensas de la evolución

⁴⁵⁷ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 13.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

misma: “Pour le bergsonisme, la réalité est mouvement (devenir, écoulement, flux, transition, durée). Elle est mouvement pur, qui n'a pas besoin de mobile, c'est-à-dire qu'elle n'est pas pleinement exprimable”⁴⁶⁰. Tal y como pasaba en las paradojas de Zenón, la inteligencia no puede comprender el movimiento mas que inmovilizándolo, del mismo modo que su representación del tiempo es completamente distinta a la auténtica duración. Lo mismo ocurrirá con el proceso evolutivo: “Al igual que el conocimiento usual, la ciencia sólo retiene de las cosas el aspecto *repetición*. Si el todo es original, ella se las arregla para analizarlo en elementos o en aspectos que sean *aproximadamente* la reproducción del pasado. Sólo puede operar sobre lo que se supone que se repite, es decir sobre lo que, en hipótesis, es sustraído a la acción de la duración. Lo que hay de irreductible y de irreversible en los instantes sucesivos de una historia se le escapa. Para representarse esta irreductibilidad y esta irreversibilidad es preciso romper con hábitos científicos que responden a las exigencias fundamentales del pensamiento”⁴⁶¹.

Por consiguiente, todo modelo científico basado en la inteligencia no dará cuenta de la creación orgánica y de la naturaleza del fenómeno evolutivo: “De la *creación* orgánica de los fenómenos evolutivos que constituyen propiamente la vida, no entrevemos aún cómo podríamos someterlos a un tratamiento matemático”⁴⁶². La ciencia opera bajo una yuxtaposición de instantes que desoyen la naturaleza continuamente cambiante y novedosa de la duración. Al trabajar en un presente instantáneo, pierden la acumulación de vida que le concede en cada momento el pasado al presente, es decir, la verdadera naturaleza del tiempo: “Los sistemas sobre los que opera la ciencia están en un presente instantáneo que se renueva sin cesar, jamás en la duración real, concreta, donde el pasado forma cuerpo con el presente”⁴⁶³.

Bergson recurrirá a su habilidad metafórica para mostrar por qué la evolución vital no puede reducirse a explicaciones físico-químicas: “Un elemento muy pequeño de una curva es casi una línea recta. Se asemejará

⁴⁶⁰ RIDEAU, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁶¹ BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 47-48.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 39.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 40.

tanto más a una línea recta cuanto más pequeña se la tome. En el límite se dirá como se quiera, que forma parte de una recta o de una curva. En cada uno de sus puntos, en efecto, la curva se confunde con su tangente. Del mismo modo la «vitalidad» es tangente en cualquier punto a las fuerzas físicas y químicas; pero esos puntos no son, en suma, más que las vistas de un espíritu que imagina detenciones en tales o cuales momentos del movimiento generador de la curva. En realidad, la vida no está hecha de elementos físico-químicos, así como una curva no está compuesta de líneas rectas⁴⁶⁴.

Queda por lo tanto visto por qué la inteligencia no puede hacerse cargo de la evolución. Esta idea, que no resulta novedosa en el presente trabajo, era necesaria recordarla porque es la base de la crítica bergsoniana a los distintos modelos científicos que buscan representarse la evolución. Así pues, en la explicación científica de la evolución encontramos dos modelos interpretativos: el mecanicismo y el finalismo. Bergson, tras mostrar qué pegos advierte en cada una de dichas doctrinas, analizará las distintas hipótesis evolucionistas basadas en una concepción mecanicista o finalista de la vida para exponer cómo se quedan en la superficie y no dan cuenta del carácter originario de la evolución entendida como una corriente continua e imprevisible de creación.

El mecanicismo entiende la evolución como un despliegue donde la necesidad reina en el devenir, debido a que los momentos futuros son la consecuencia de una cadena de causas que ya están desplegadas en el presente. A su vez, el pasado es perfectamente explicable partiendo desde el instante dado. Una explicación mecanicista de la evolución, por lo tanto, pretende dar cuenta de ella obviando que la evolución es un proceso que se da, es decir, un movimiento en curso: “La esencia de las explicaciones mecanicistas es en efecto considerar el futuro y el pasado como calculables en función del presente, y pretender así que *todo está dado*. En esta hipótesis, pasado, presente y futuro serían visibles de una sola vez para una inteligencia sobrehumana, capaz de efectuar el cálculo⁴⁶⁵; para los mecanicistas el tiempo no es necesario, podrían darse la realidad ya dada que no afectaría a la comprensión de ésta. Esto para Bergson es inadmisibles puesto que dejan de

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

lado precisamente aquello que explica el movimiento evolutivo: “El mecanicismo radical implica una metafísica en la que la totalidad de lo real es puesta en bloque, en la eternidad, y la duración aparente de las cosas expresa simplemente la invalidez de un espíritu que no puede conocer todo a la vez. Pero para nuestra conciencia, es decir para lo que hay de más indiscutible en nuestra experiencia, la duración es algo distinto”⁴⁶⁶.

Por otro lado el finalismo concibe la evolución como un desarrollo donde las líneas en curso pueden tomar direcciones imprevistas pero todas convergen en la misma línea de meta; bajo esa imprevisibilidad subyace un plan que las guía. Obviamente esta interpretación es más cercana a la que dará Bergson que la del mecanicismo, ya que al menos admite que el futuro, aunque a la larga tiene un destino fijado, se presente en cada momento abierto. A pesar de todo, el finalismo, al igual que el mecanicismo, supone que el todo ya está dado, y ese es su gran error: “Como en la hipótesis mecanicista, también aquí se supone que *todo está dado*. El finalismo así entendido no es más que un mecanicismo a contrapelo. Se inspira en el mismo postulado, con la única diferencia de que, en la carrera de nuestras inteligencias finitas a lo largo de la sucesión completamente aparente de las cosas, pone por delante nuestro la luz con la que pretende guiarnos, en lugar de ubicarla detrás. Sustituye el impulso del pasado con la atracción del porvenir. Pero esto no impide que la sucesión siga siendo una pura apariencia, como por otra parte lo es la carrera misma”⁴⁶⁷.

De este modo tanto el mecanicismo como el finalismo pretenden explicar el devenir prescindiendo del movimiento mismo, que es su esencia. Ambas teorías se quedan en la parte superficial de la evolución y no consiguen captar el tiempo mismo debido precisamente a que, al darse el universo dado, prescinden de él: “Ambas teorías tendrían en común intentar explicar la evolución «desde fuera», atendiendo a los resultados o momentos del devenir, sin hacerse cargo del movimiento evolutivo mismo; ambas compartirían, asimismo, un presupuesto erróneo: concebir la evolución como un proceso

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

lineal fijamente determinado o dirigido en el que no cabría la libre emergencia de algo nuevo e imprevisible”⁴⁶⁸.

Esto, no obstante, no es algo que resulte ajeno o extraño a la naturaleza humana. Como ya se ha visto repetidas veces, el hombre es un ser dado a lo práctico y la inteligencia es la herramienta que utiliza para responder del mejor modo a las necesidades de la vida. Mecanicismo y finalismo son el resultado de representarse el universo desde una visión pragmática que surge de nuestras tendencias más vitales: “La inteligencia humana, en tanto que fabricada según las exigencias de la acción humana, es una inteligencia que procede a la vez por intención y por cálculo, a través de la coordinación de medios para un fin y por la representación de mecanismos con formas cada vez más geométricas. Que uno se figure la naturaleza como una inmensa máquina regida por leyes matemáticas o que se vea en ella la realización de un plan, en los dos casos uno no hace más que seguir hasta el final dos tendencias del espíritu que son complementarias entre sí y que tienen su origen en las mismas necesidades vitales”⁴⁶⁹.

Por lo tanto las hipótesis evolucionistas que partan de estos dos modelos serán siempre insuficientes y no darán cuenta de la evolución. Bergson cree poder constatar empíricamente la insuficiencia de dichas teorías evolutivas.

En el caso del darwinismo, por ejemplo, se sostiene que la adaptación de la mejor especie al entorno es la hipótesis que explica por qué unas especies se han mantenido y por qué otras no. Aquí la adaptación a las circunstancias exteriores juega un papel de selección negativa. El problema de dicha postura a ojos de Bergson es que no explica bien cómo aparecen en líneas divergentes de la evolución órganos idénticos: “¿Cómo será cuando ella quiera explicar la identidad de estructura de órganos extraordinariamente complicados sobre líneas de evolución divergentes? Una variación accidental, por mínima que sea, implica la acción de una multitud de pequeñas causas físicas y químicas. Una acumulación de variaciones accidentales, como son necesarias para producir una estructura complicada, exige el concurso de un número por así decir infinito de causas infinitesimales. ¿Cómo esas causas, completamente

⁴⁶⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, pp. 134-135.

⁴⁶⁹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 62.

accidentales, reaparecerían iguales, y en el mismo orden, sobre puntos diferentes del espacio y del tiempo?”⁴⁷⁰. El problema de suponer variaciones accidentales es que conllevan tal cantidad de pequeñas variaciones insignificantes e independientes que no se ve cómo cada una de ellas se ha mantenido a la espera de las otras para evolucionar conjuntamente. Bergson lo explica a través de la formación del ojo. Así, para que el ojo funcione deben estar armonizadas cada una de las partes. Si se compara el ojo de un vertebrado y el de un molusco, no se comprende a través de variaciones accidentales la existencia del mismo órgano visual en distintas líneas de la evolución: “Si las variaciones son accidentales, es demasiado evidente que no se entenderán entre sí para producirse a la vez en todas las partes del órgano, de tal manera que él continúe cumpliendo su función”⁴⁷¹.

Otra hipótesis consistiría en sugerir variaciones bruscas y escasas para explicar las modificaciones en la evolución. Eso permitiría dar cuenta de la similitud entre los dos ojos, pero genera el problema de que no se entiende cómo se ha podido mantener la función del órgano después de una variación brusca: “¿Cómo es que todas las partes del aparato visual, al modificarse de repente, permanecen tan bien coordinadas entre sí que el ojo continúa ejerciendo su función? Pues la variación aislada de una parte va a volver imposible la visión, desde el momento en que esta variación ya no es infinitesimal. Ahora es preciso que todas cambien a la vez, y que cada una consulte a las otras”⁴⁷². Bergson afirma que es posible pensar que eso, por mero azar, suceda una vez, pero ya no es viable suponerlo repetidas veces en líneas de evolución diferentes.

En resumen, una teoría evolucionista basada en variaciones accidentales, sean éstas insensibles o bruscas, no explican la evolución a partir de la simple combinación de elementos sin hacer intervenir una especie de “genio”, es decir, sin presuponer cierta inteligencia en la organización de las variaciones: “Si las variaciones accidentales que determinan la evolución son variaciones insensibles, habrá que apelar a un buen genio –el genio de la especie futura–

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 82.

para conservar y sumar esas variaciones, pues no es la selección la que se encargará de eso. Por otra parte, si las variaciones accidentales son bruscas, la vieja función no continuará ejerciéndose, o sólo la reemplazará una nueva función si todos los cambios sobrevenidos conjuntamente se complementan en vista del cumplimiento de un mismo acto: aún habrá que recurrir al buen genio, esta vez para obtener la *convergencia* de los cambios simultáneos⁴⁷³. Pero eso ya estaría más allá de una explicación mecanicista.

Otra opción es explicar las variaciones apelando a las influencia directa de las condiciones exteriores. Sin embargo, el problema aquí radica en explicar de qué modo las condiciones exteriores afectan a la formación y evolución de un órgano. A juicio de Bergson no parece posible explicar la formación del ojo sólo a partir de la acción de la luz sobre la materia: "À mesure que l'organe se complique, de la tâche pigmentaire des organismes inférieurs à l'oeil des Vertébrés, le mécanisme est de plus en plus obligé de prendre le terme d'«adaptation»" en un sens nouveau qui confère à la cause un sens non plus négatif (empreinte de la lumière sur le vivant), mais positif, celui d'un organisme capable de s'adapter à son milieu, répliquant aux conditions extérieures qui lui sont faites par la création d'une forme appropriée⁴⁷⁴. Así, cuando decimos que el ojo se ha adaptado a la luz no se afirma simplemente que se ha insertado bien en las condiciones exteriores; se suele querer decir que se ha servido de ellas, y ahí ya se está introduciendo una actividad por parte del organismo que supera las pretensiones de la hipótesis propuesta: "Cuando se habla de la formación gradual del ojo, con mayor razón cuando se relaciona el ojo a lo que es inseparable de él, se hace intervenir otra cosa completamente distinta que la acción directa de la luz. Implícitamente se atribuye a la materia organizada una cierta capacidad *sui generis*, la misteriosa potencia de montar máquinas muy complicadas para sacar partido de la excitación simple cuya influencia padece"⁴⁷⁵.

La única explicación viable es la de Lamarck; sin embargo, aquí también hay inconvenientes puesto que, a diferencia de lo que defiende dicha teoría, no

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁷⁴ RIQUIER, *op. cit.*, p. 395.

⁴⁷⁵ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 88.

parece que las habilidades sean hereditarias: “Los hábitos contraídos por un individuo no tienen probablemente ninguna repercusión sobre su descendencia; y cuando la tienen, la modificación sobrevenida en los descendientes puede no tener ninguna semejanza visible con la modificación original”⁴⁷⁶; aún así, no es posible apelando a la herencia explicar satisfactoriamente la convergencia en las variaciones existentes en la formación del ojo del vertebrado.

En resumen, vemos que las hipótesis evolutivas propuestas hasta el momento no nos sirven para dar cuenta del carácter evolutivo de la naturaleza ya que todas, sea de un modo o de otro, entienden el proceso como una fabricación donde se juntan unas partes con otras para componer el todo. El problema es el mismo que en el caso de la representación del movimiento. El movimiento es un acto simple; no tiene partes porque no tiene intervalos; la confusión entre el movimiento y su rastro dejado tras su paso en el espacio se debe a una necesidad de la inteligencia que descompone en partes en vistas a la acción. Tanto una interpretación mecanicista como finalista del movimiento no lograrían explicarlo: una hablaría de partes, otra buscaría un orden o una lógica a la disposición de esas partes. Pero ambas convertirían el acto simple del movimiento en algo compuesto, condenándose así a renunciar a captar la movilidad misma. En el fondo, el gran problema es que transformamos un proceso organizativo en uno fabricativo, convirtiendo así lo simple en algo compuesto.

Aplicando el mismo planteamiento al terreno evolutivo, tanto las teorías mecanicistas como finalistas adolecen, a juicio de Bergson, de una dificultad insuperable debido a que parten de un punto erróneo: entender el proceso evolutivo como una unión de partes, como algo compuesto, desatendiendo así al movimiento evolutivo mismo. Al renunciar a la movilidad misma niegan así la imprevisibilidad propia del tiempo: “La posibilidad de la emergencia de algo imprevisible así como la verdadera virtualidad del tiempo, están ausentes en ambas construcciones intelectuales”⁴⁷⁷. Es el acto simple el que forma parte de

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁷⁷ MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, *Bergson (1859-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid 1996, p. 40.

lo real; la representación indefinidamente compuesta de un objeto se debe a la representación artificial que de él hace la inteligencia: “La simplicidad pertenece entonces al objeto mismo, y el infinito de complicación a vistas que tomamos sobre el objeto al dar vueltas alrededor suyo, a los símbolos yuxtapuestos a través de los cuales nuestros sentidos o nuestra inteligencia nos lo representan y más generalmente a elementos *de orden diferente* con los que intentamos imitarlo de modo artificial, pero con los que el objeto permanece a su vez inconmensurable, siendo de una naturaleza distinta a ellos”⁴⁷⁸.

Eso ocurre por ejemplo en el caso del ojo. Se representa la organización viva de un ojo como una fabricación de una máquina extremadamente compleja. Bergson muestra esta idea con el ejemplo análogo del movimiento de una mano sobre unas limaduras de hierro: “Comparemos el procedimiento por el cual la naturaleza construye un ojo con el acto simple por el cual levantamos la mano. Pero hemos supuesto que la mano no encontraba ninguna resistencia. Imaginemos que en lugar de moverse en el aire, mi mano tuviese que atravesar limaduras de hierro que se comprimen y resisten a medida que avanzo. En un cierto momento, mi mano habrá consumido su esfuerzo, y en ese instante preciso, los granos de limadura se habrán yuxtapuesto y coordinado en una forma determinada, la misma de la mano que se detiene y de una parte del brazo. Ahora, supongamos que la mano y el brazo hayan permanecido invisibles. Los espectadores buscarán en los granos de limadura mismos, y en fuerzas interiores al montón, la razón de la disposición”⁴⁷⁹. El mecanicismo y el finalismo buscarán la razón de dicha experiencia en los granos mismos o en una disposición según a un plan que haya servido de guía: no obstante, queda sin explicar la verdadera causa, que es el acto simple e indivisible del movimiento de la mano.

Con lo visto, Bergson propondrá una teoría de la vida basada en un principio común e indivisible que, a través de su movimiento y su desarrollo en las distintas líneas divergentes de la evolución, es la causa de la creación. Será el *élan vital*.

⁴⁷⁸ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 105.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 109.

6.3. El *Élan vital* y las direcciones divergentes de la vida

Tal y como acabamos de exponer, ni las teorías mecanicistas ni las finalistas pueden explicar la naturaleza propia de la evolución ya que, tanto si el foco se pone en el principio como en el final, ambas doctrinas conciben la evolución como un ensamblaje de piezas, es decir, como un todo cerrado donde no dejan espacio a la novedad que, por otro lado, es un rasgo innegable si aludimos a la experiencia interna de nuestra duración: “Desde que salimos de los marcos en que el mecanicismo y el finalismo radical encierran nuestro pensamiento, la realidad se nos aparece como un brotar ininterrumpido de novedades”⁴⁸⁰. Además, como ha mostrado Bergson, dichas teorías no permiten dar cuenta de algunos fenómenos tales como la constitución de los órganos como el ojo en seres que forman parte de líneas de evolución divergentes. Así pues, el francés recurrirá a una idea que por otro lado ya subyacía en planteamientos anteriormente vistos, a saber, la de un impulso vital que es la causa de la evolución y de las variaciones que se dan en los distintos seres vivos: “Volvemos así, por un largo rodeo, a la idea de donde habíamos partido, la de un *impulso original* de la vida, pasando de una generación de gérmenes a la siguiente por intermedio de los organismos desarrollados que forman el nexo entre los gérmenes. Este impulso, que se conserva sobre las líneas de evolución entre las que se divide, es la causa profunda de las variaciones, al menos de las que se transmiten regularmente, las que se adicionan y crean nuevas especies”⁴⁸¹.

El despliegue del impulso vital en la naturaleza no hay que entenderlo como si tuviera una única dirección simple. Traza varios caminos, algunos de los cuales resultan infructuosos, e intenta avanzar por los que encuentra menos obstáculos. Si hubiera que representar gráficamente dichos movimientos, se asemejarían a la explosión de un obús: “Tratamos aquí con un obús que inmediatamente ha estallado en fragmentos, los cuales, siendo ellos mismos

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 103.

especies de obús, han estallado a su turno en fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante largo tiempo”⁴⁸².

Este movimiento de evolución, aunque sea progreso, no significa que siempre vaya hacia adelante. Bergson sostiene que hay unas pocas grandes líneas divergentes de evolución sobre la que el impulso vital puede avanzar de las que se desprenden ramificaciones que llevan a callejones sin salida. ¿Qué es lo que frena su avance? La materia bruta, que frena su progreso actuando como un obstáculo. Por lo tanto, este movimiento es una tensión entre la fuerza del impulso vital frente a la resistencia que muestra la materia: “Cuando el obús estalla, su particular fragmentación se explica de una vez por la fuerza explosiva de la pólvora que contiene y por la resistencia que el metal opone. Es así para la fragmentación de la vida en individuos y especies. Ella se sostiene, según creemos, en dos series de causas: la resistencia que la vida experimenta de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva –debida a un equilibrio inestable de tendencias– que la vida lleva en sí”⁴⁸³.

La vida en cuanto tendencia estaba al principio contenida en ese empuje que intentaba avanzar a través de la materia. Sin embargo, ese despliegue en forma de haz creó distintas líneas de evolución, conservando así las distintas tendencias. Se pueden distinguir dos fundamentalmente: animales y vegetales. Es importante dejar claro que no hay elementos netos para distinguirlas: en cuanto que en su mismo origen proceden de una fuente común, ambas tendencias no son absolutamente distintas, y siempre conservan de modo latente elementos presentes en otras líneas evolutivas⁴⁸⁴. Por lo tanto, la diferencia entre animales y vegetales no será tanto por la presencia o ausencia de caracteres, sino por la proporción en la que se dan en dicha tendencia: “Les tendances sont multiples et ne caractérisent pas chaque règne de manière définitive: conscience et inconscience ne sont pas des stations définitives, des

⁴⁸² *Ibid.*, p. 113.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁴⁸⁴ Esta idea a juicio de Bergson es la que explicaría la presencia en líneas de evolución divergente de órganos similares. Esos mecanismos tan complejos, presentes en animales y vegetales, representan en esa tendencia la presencia virtual o latente de la otra, en cuanto que las dos proceden de un tronco común.

points d'arrêt de l'évolution, elles désignent des directions qui ne sont jamais tout à fait atteintes"⁴⁸⁵.

Atendiendo a estas tendencias, podemos decir que lo que diferencia a los animales y a los vegetales es la proporción de movilidad y conciencia que hay en estas líneas: "Definiremos el animal por la sensibilidad y la conciencia despierta, y el vegetal por la conciencia adormecida y la insensibilidad. En resumen, el vegetal fabrica directamente sustancias orgánicas con sustancias minerales: esta aptitud lo dispensa en general de moverse y por eso mismo de sentir. Los animales, obligados a ir en búsqueda de su alimento, han evolucionado en el sentido de la actividad locomotriz y por consiguiente de una conciencia cada vez más amplia, cada vez más distinta"⁴⁸⁶.

Para comprender estas tendencias, resulta necesario conocer cuál es la función de la vida. Así pues la vida, vista como una corriente de evolución, busca sobrepasar los obstáculos que la materia le va poniendo y insertar ahí indeterminación: "El rol de la vida es el de insertar indeterminación en la materia. Indeterminadas, quiero decir imprevisibles, son las formas que ella crea a lo largo de su evolución. Cada vez más indeterminada también, quiero decir cada vez más libre, es la actividad a la cual esas formas deben servir de vehículo"⁴⁸⁷. Vemos que la vida implica libertad; esta indeterminación se da cuando existe capacidad de elección y separación de lo inmediato, es decir, conciencia; por lo tanto no resulta extraño que la conciencia se dé en esos organismos provistos de una mayor capacidad de acción sobre la materia, es decir, de movimiento. Así, la conciencia estará más presente en los organismos donde la capacidad de movimiento sea mayor. Por esta razón existe una relación directamente proporcional entre la conciencia y el sistema nervioso: "Entre la movilidad y la conciencia existe una relación evidente. Ciertamente, la conciencia de los organismos superiores parece solidaria de ciertos dispositivos cerebrales. Cuanto más se desarrolla el sistema nervioso, más

⁴⁸⁵ SARAFIDIS, *Bergson. La création de soi par soi*, Eyrolles, Paris 2013, p. 109.

⁴⁸⁶ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 126.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 139.

numerosos y más precisos devienen los movimientos entre los cuales puede elegir, y más luminosa también es la conciencia que los acompaña”⁴⁸⁸.

Por lo tanto, el fin del impulso vital es buscar la indeterminación y avanzar a través de la materia que le frena a su paso. Esta idea es en la que se sustenta la división que Bergson establece entre las distintas líneas de evolución: “Siendo la tarea de la vida introducir indeterminación en la materia, resultaba necesario acumular energía, y en esa tarea se habrían especializado las plantas, mientras que los animales habrían desarrollado preferentemente la función de utilizar de manera discontinua esa energía aprovechándola para ejecutar movimientos orgánicos”⁴⁸⁹. Por eso, respecto a los vegetales, los animales, en cuanto que en su tendencia existe una mayor presencia de conciencia y de capacidad de acción gracias a la acumulación de energía, representa por eso mejor la dirección de la evolución del impulso vital: “Si desde el comienzo la fabricación del explosivo tenía por objetivo la explosión, es la evolución del animal, mucho más que la del vegetal, la que señala, en suma, la dirección fundamental de la vida”⁴⁹⁰. Bergson muestra esta idea basándose en el funcionamiento biológico del cuerpo animal: parece como que todas las funciones, así como toda la energía, está destinada a cuidar y mantener la actividad del sistema nervioso, que en el fondo es el vehículo de acción del impulso vital sobre la materia en y a través de la especie animal: “Allí donde existe un sistema nervioso con los órganos sensoriales y los aparatos motores que le sirven de apéndices, todo debe suceder como si el resto del cuerpo tuviera por función esencial preparar para ellos la fuerza que pondrán en libertad a través de una especie de explosión a fin de transmitírsela al movimiento deseado”⁴⁹¹.

De este modo el impulso vital es una fuerza originaria presente en la naturaleza que no sigue plan alguno: “*Crear creación*, es el único fin de la vida, un fin que no es tal, pero que nos abre sin cesar hacia más novedad, hacia un brotar indeterminado e indefinido. Esto es lo que Bergson llama la significación

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁸⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁹⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 130.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 134.

de la vida”⁴⁹². Es un movimiento de creación continua que, luchando contra la resistencia que le oponía la materia, fue avanzando mediante direcciones divergentes en la lucha por introducir la indeterminación en la materia. Fruto de todo este proceso podemos comprobar según el francés que en dos de las grandes direcciones de la vida animal el impulso ha logrado avanzar sin estancarse: sería en el grupo de los artrópodos, en concreto los insectos como la hormiga, y el grupo de los vertebrados, donde en la cima está el ser humano. Bergson cree encontrar en dichas especies de un modo claro dos tendencias que desde el principio estaban presentes en el impulso vital y que, dada su evolución en líneas diferentes, cada una tomó un camino distinto: “Toda la evolución del reino animal, hecha abstracción de los retrocesos hacia la vida vegetativa, se ha cumplido sobre dos vías divergentes una de las cuales iba hacia el instinto y la otra hacia la inteligencia. Letargo vegetativo, instinto e inteligencia, estos son pues los elementos que coincidían en el impulso vital común a las plantas y a los animales, y que por el solo hecho de su crecimiento, se disociaron en el curso de un desarrollo en el que se manifestaron en las formas más imprevistas”⁴⁹³.

Inteligencia e instinto, dos facultades que se revelan en el interior de la evolución misma: “Estamos pues autorizados a creer que la fuerza que evoluciona llevaba ante todo en ella, pero confundidos o más bien implicados uno en el otro, instinto e inteligencia”⁴⁹⁴. El estudio de su naturaleza, así como su alcance, es fundamental para entender la peculiar relación que toma en Bergson su teoría del conocimiento respecto a su teoría de la evolución, que a su vez nos preparará para abordar una cuestión fundamental: hasta qué punto el conocimiento es capaz de hacerse cargo de la duración propia del movimiento evolutivo.

⁴⁹² LEVESQUE, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona 1975, p. 35.

⁴⁹³ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 147.

⁴⁹⁴ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 33.

6.4. Instinto e inteligencia

Es necesario aclarar que el hecho de que instinto e inteligencia tomaran una dirección distinta no significa que sean excluyentes; tal y como hemos visto con la movilidad y la conciencia, en cuanto tendencias que parten de un tronco común, ambas no dejan de estar presentes, aunque sea en una especie de estado de letargo: “La inteligencia y el instinto, habiendo comenzado por interpenetrarse, conservan algo de su origen común. Ni la una ni la otra se encuentran jamás en estado puro (...). No hay inteligencia en la que no se descubran rasgos del instinto, ni sobre todo instinto que no esté rodeado de una franja de inteligencia”⁴⁹⁵. Por lo tanto, aunque cada uno brille más en su particular línea divergente, nunca se dan en estado puro.

Recordemos que la función de la vida en su recorrido es la de introducir indeterminación en la materia, y que fruto de la resistencia que ésta le oponía, tomó varias líneas de evolución. Sin embargo, en cada una de estas líneas la intención es la misma. Por lo tanto, antes de ver lo que caracteriza a la inteligencia y al instinto, hay que dejar claro que ambas formas de conocimiento son en el fondo modos de acción sobre la materia: “La vida manifestada por un organismo es, a nuestros ojos, un cierto esfuerzo para obtener ciertas cosas de la materia bruta. No es de extrañar pues que la diversidad de este esfuerzo nos afecte en el instinto y en la inteligencia”⁴⁹⁶.

Una vez dicho que instinto e inteligencia parten de un tronco común y que ambas facultades persiguen la misma actividad, podemos exponer las diferencias que Bergson ve en ambas. En primer lugar, cabe establecer una distinción importante: “El instinto acabado es una facultad de utilizar y aún de construir instrumentos organizados; la inteligencia acabada es la facultad de fabricar y de emplear instrumentos inorganizados”⁴⁹⁷. De este modo, observando la naturaleza, se ve cómo el instinto es la prolongación de un trabajo de organización de la materia viviente, hasta el punto de que a veces

⁴⁹⁵ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 148.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 152-153.

resulta difícil distinguir una cosa de otra. Por otro lado, solemos asignar inteligencia a aquellos comportamientos animales que usan o identifican instrumentos artificiales⁴⁹⁸, como por ejemplo los monos.

A su vez, cabe encontrar otra diferencia. El instinto es un instrumento que, de modo simple y sin esfuerzo, realiza la tarea encomendada. Eso sí, su ámbito queda absolutamente restringido a dicha tarea, no pudiéndose ocupar de otra cosa. Por otro lado, la inteligencia es una actividad que conlleva mucho esfuerzo y que no nos da una visión tan inmediata; sin embargo, como el instrumento creado por la inteligencia es inorganizado, está abierto a distintos ámbitos de actuación: “El instinto acierta de forma inmediata en la realización de su tarea, pero se encuentra restringido y especializado en objetivos específicos. Por contra, la inteligencia sólo lo consigue de forma mediata y con esfuerzo, pero sus instrumentos pueden ser modificados y permiten un mayor grado de libertad a los seres que pueden servirse de ellos”⁴⁹⁹. Ambos por lo tanto constituirán dos formas de conocimiento distintas, pero tanto instinto como inteligencia son dos modos que tiene el impulso vital de actuar sobre la materia: “Instinto e inteligencia representan por tanto dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo y único problema”⁵⁰⁰.

Bergson deja claro que, aunque a priori no pueda parecer así, la diferencia entre inteligencia e instinto no reside en que en uno se dé la conciencia y en el otro no. El francés explica que hay dos modos de hablar de inconsciencia: “Hace falta señalar aquí una diferencia, muy poco notada, entre dos tipos de inconsciencia (sic), la que consiste en una conciencia *nula* y la que proviene de una conciencia *anulada*”⁵⁰¹. En el primer caso, como es el de una piedra, ahí no se encuentra ningún tipo de conciencia. Sin embargo, dice Bergson, en los casos de sonambulismo la conciencia no brota debido a que el

⁴⁹⁸ “De las dos funciones clásicamente atribuidas (sic) a la inteligencia, la de *saber* y la de *hacer*, y que constituyen, respectivamente, los dos tipos también clásicos de entendimiento *teórico* o especulativo i *práctico* o activo –*homo sapiens* y *homo faber*–, la segunda es la única primaria y esencial a la inteligencia; la primera es consiguiente a ella y a ella rigurosamente supeditada”, en ZARAGÜETA, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid 1941, p. 20.

⁴⁹⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁰⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 155.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 156.

acto está tan adecuado a la representación que no hay resquicio por el que entre la conciencia. Donde hay varias opciones posibles, la conciencia toma parte; cuando la acción real es la única acción posible a realizar, la conciencia es nula. Eso, sin embargo, no significa que no exista conciencia alguna, sino que simplemente no entra en juego. Si tanto el instinto como la inteligencia parten de un mismo principio que busca la indeterminación, y si ambos no se dan puramente, en la inteligencia hay parte de instinto y viceversa. Por eso en las actividades instintivas la conciencia está, pero de modo inconsciente. Resumiendo, “definiríamos la conciencia del ser viviente como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real. Ella mide la brecha entre la representación y la acción. Se puede presumir desde entonces que la inteligencia estará más bien orientada hacia la conciencia y el instinto hacia la inconciencia(sic)”⁵⁰².

Hemos visto que la diferencia entre instinto e inteligencia desde el punto de vista de la acción reside en que el primero se refiere a lo orgánico, su acto es simple e inmediato y su ámbito de acción es restringido, mientras que la inteligencia actúa sobre lo inerte, y aunque la actividad precisa de esfuerzo y no da un conocimiento tan directo, su ámbito de acción no es restringido como el del instinto. Aparte de las diferencias desde el punto de vista de la acción Bergson expone otras en función del conocimiento, es decir, en cuanto a lo que de innato tienen ambas.

El instinto está preparado para actuar sobre las cosas de un modo muy perfecto y preciso. Así se ve por ejemplo en insectos que, para devorar a su presa, primero le inyectan una sustancia paralizadora; obviamente el insecto no posee ningún tipo de ciencia respecto a la anatomía y la fisiología de su presa; sin embargo actúa como lo haría el mejor de los expertos, inyectando en los puntos precisos la cantidad suficiente de toxina para paralizar sin matar a su víctima. Ése es un caso donde se ve cómo la acción del instinto no precisa de deliberación y su acción es precisa y perfecta, aunque ceñida a lo concreto: “Thus it is easily seen that instinctive action, while it is commonly more precise

⁵⁰² *Ibid.*, p. 157.

than action guided by intelligence, is also far more limited in its scope, far less adaptable”⁵⁰³. El instinto, por lo tanto, se centra en las cosas.

En cambio con la inteligencia ocurre algo distinto. Ya no hablamos tanto de cosas sino de relaciones; la inteligencia no actúa como el instinto penetrando en la realidad dada; ella establece un sistema de relaciones mediante las asociaciones que hace entre objetos. Prueba de ello es precisamente el lenguaje.

Por ello podemos decir lo siguiente: “Si consideramos en el instinto y en la inteligencia lo que contienen de conocimiento innato, hallaremos que este conocimiento innato se apoya en el primer caso sobre cosas y en el segundo sobre relaciones”⁵⁰⁴. Si, añade Bergson, en cuanto al conocimiento, la materia es lo suministrado por la percepción y la forma se refiere a las relaciones establecidas entre la materia, la conclusión es que “la inteligencia, en lo que tiene de innata, es el conocimiento de una *forma*, el instinto implica el de una *materia*”⁵⁰⁵.

Vemos por lo tanto algunos aspectos que distinguen a ambas facultades. Cada una tiene sus ventajas e inconvenientes. El instinto da un conocimiento perfecto y preciso, pero sólo centrado en su ámbito de acción. La inteligencia, a pesar de que su conocimiento es vacío, en cuanto a su aspecto formal, nos permite separarnos de la acción y aplicar esos moldes a terrenos diferentes, lo que nos libera de automatismos y nos abre la puerta a la superación. Así definirá Bergson la diferencia fundamental entre instinto e inteligencia: “Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no hallará jamás. Sólo el instinto hallaría esas cosas; pero él jamás las buscará”⁵⁰⁶. Analicemos mejor esta conclusión a la que ha llegado Bergson.

Ya hemos visto anteriormente cómo la inteligencia, puesto que está dada para la acción sobre la materia, no es capaz de captar la realidad de la vida ya que para establecer relaciones se queda con lo abstracto y desecha lo concreto

⁵⁰³ ROSTREVOR, *Bergson and future philosophy*, Macmillan and Co., London 1921, pp. 64-65.

⁵⁰⁴ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 160.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 163.

y único de cada momento vital. El modo en que actúa la inteligencia, dice Bergson, hay que explicarlo por su función. Algunos filósofos han pretendido comprender la inteligencia como si sus moldes y su proceder fuera independiente de la realidad lo que, a juicio del francés, implicaba supeditar el conocimiento a la inteligencia por lo que se relativizaba el saber. Sin embargo, si su estructura obedece a una función práctica, el conocimiento ya no dependerá de ella y no será relativo, sino que será conocimiento de lo real: “Puesta la acción, la forma misma de la inteligencia se deduce de allí. Esta forma no es por tanto ni irreductible ni inexplicable. Y precisamente porque no es independiente, ya no podemos decir que el conocimiento depende de ella. El conocimiento deja de ser un producto de la inteligencia para devenir, en cierto sentido, parte integrante de la realidad”⁵⁰⁷.

La inteligencia obra sobre los sólidos inorganizados y, para su mayor comodidad, actúa representándose lo continuo a base de discontinuidades, inmovilizando lo móvil, componiendo y recomponiendo como si de tela se tratara: “El conjunto de la materia deberá por tanto aparecer a nuestro pensamiento como una inmensa tela en la que podemos recortar lo que queramos, para volverla a coser como nos plazca”⁵⁰⁸. Como el ser humano vive en sociedad y la inteligencia busca fabricar, ella se asocia con las demás a través de signos, constituyendo así un lenguaje donde dichos signos son móviles y extensibles a cuantos elementos haga falta. Gracias al lenguaje la inteligencia se desatiende de lo inmediatamente dado: “Es presumible que, sin el lenguaje, la inteligencia habría quedado fijada a los objetos materiales que tuviera interés en considerar. Hubiera vivido en un estado de sonambulismo, exterior a sí misma, hipnotizada por su trabajo”⁵⁰⁹. Por lo tanto, partiendo desde la propia estructura del conocimiento, la inteligencia se eleva por encima de la acción gracias al lenguaje: “La structure de la connaissance humaine se déduit donc de son mode d’action, la fabrication, même si elle ne s’y réduit pas, puisque le propre de l’intelligence est de pouvoir varier à l’infini, grâce à ses

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 170.

outils matériels et idéels, techniques et logiques”⁵¹⁰. Este lenguaje no sólo nos permite delimitar objetos exteriores; la palabra también alude a los recuerdos y a las ideas, descubriendo así todo un mundo interior; así surge el desinterés, la separación respecto a lo inmediato y la posibilidad de todo hombre de teorizar: “Desde el día en que la inteligencia, reflexionando sobre sus pasos, se percibe ella misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto del cual no pretenda tener idea, aunque no tuviese relación directa con la acción práctica. He aquí por qué decíamos que hay cosas que sólo la inteligencia puede buscar. En efecto sólo ella se preocupa por la teoría. Y su teoría quisiera abrazar todo, no solamente la materia bruta, sobre la cual posee natural asidero, sino también la vida y el pensamiento”⁵¹¹.

Pero no puede. Cuando intenta conocer el auténtico carácter cambiante de lo real, ella aplica los hábitos propios de la acción que se ejerce sobre la materia bruta. Sirve para trabajar la materia porque está dada a ello, pero no puede aprehender lo vivo: “Sólo estamos cómodos en lo discontinuo, en lo inmóvil, en lo muerto. La inteligencia se caracteriza por una incomprensión natural de la vida”⁵¹². A modo de resumen, según lo visto podemos definir la inteligencia según estas palabras: “L’intelligence est donc la faculté qu’ont certains êtres vivants (les êtres humains) d’agir sur la matière par l’intermédiaire d’outils et de connaître certains objets par l’intermédiaire de leurs rapports, donc avant tout la matière par l’intermédiaire de l’espace”⁵¹³.

En cambio el instinto nos da una visión directa de las cosas. Su actuación está dirigida a lo vivo: “El instinto es moldeado sobre la propia forma de la vida. Mientras que la inteligencia trata todas las cosas mecánicamente, el instinto procede, si se puede hablar así, orgánicamente. Si la conciencia que duerme en él se despertara, si se interiorizara en conocimiento en lugar de exteriorizarse en acción, si supiéramos interrogarlo y si pudiera responder, nos entregaría los secretos más íntimos de la vida”⁵¹⁴.

⁵¹⁰ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 53.

⁵¹¹ BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 170-171.

⁵¹² *Ibid.*, p. 176.

⁵¹³ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 53.

⁵¹⁴ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 176.

Estas diferencias de las facultades marcan una franja roja; ambas poseen su terreno, y cualquier intento de traspasar el límite y aplicar los principios de un lado en el otro terreno está abocado al fracaso. Bergson señala así que hay una radical diferencia entre los dos modos de conocimiento. La ciencia ha pretendido explicar el instinto, pero no puede captar lo que en él hay de auténtico sin desvirtuarlo. Dicha disparidad tiene su base en que instinto e inteligencia forman parte de líneas de evolución diferentes: “Instinto e inteligencia son dos desarrollos divergentes de un mismo principio que en un caso permanece interior a sí mismo, y en el otro se exterioriza y se absorbe en la utilización de la materia bruta: esta divergencia continua testimonia una incompatibilidad radical y la imposibilidad para la inteligencia de absorber el instinto. Lo que hay de esencial en el instinto no podría expresarse en términos intelectuales, ni en consecuencia analizarse”⁵¹⁵.

Un insecto que quiere cazar a su presa no podemos representárnoslo en términos de inteligencia, como si fuera un entomólogo que estudia uno por uno los pasos; el instinto es un contacto interior, una simpatía que une a los dos organismos. Para hacerse cargo de la naturaleza del instinto, Bergson habla análogamente en términos de simpatía: “No por el hecho de no pertenecer al dominio de la inteligencia está el instinto situado fuera de los límites del espíritu. En fenómenos de sentimiento, en simpatías y antipatías irreflexivas, experimentamos en nosotros mismos, bajo una forma mucho más vaga y a su vez demasiado penetrada de inteligencia, algo de lo que debe pasar en la conciencia de un insecto que actúa por instinto”⁵¹⁶. De este modo el instinto actúa por simpatía, rebelando así la auténtica realidad de la vida, la misma evolución que a cada momento se va creando. Éste nos permite penetrar en la naturaleza más íntima de los seres vivos. En estos términos se podrían resumir las ideas vistas sobre el instinto: “L’instinct es donc la faculté qu’ont certains êtres vivants d’agir sur la matière par l’utilisation directe de leurs organes et par la connaissance immédiate (mais inconsciente) de leurs objets, avant tout du

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 185.

vivant lui-même”⁵¹⁷. Pero aunque haya grandes diferencias entre instinto e inteligencia, ya se ha dicho que su origen es el mismo.

Con lo visto podemos establecer una relación entre la inteligencia y la materia, por un lado, y el instinto y la vida, por el otro. Así pues, en la filosofía de Bergson la metafísica y el conocimiento están mutuamente implicadas: “Por una parte, en efecto, si la inteligencia concuerda con la materia y la intuición con la vida, habrá que exprimir las a ambas para extraer de ellas la quintaesencia de su objeto; la metafísica penderá pues de la teoría del conocimiento. Pero por otra parte, si la conciencia se ha escindido de este modo en intuición e inteligencia, es por la necesidad de aplicarse sobre la materia al mismo tiempo que de seguir la corriente de la vida. El desdoblamiento de la conciencia se atenderá así a la doble forma de lo real, y la teoría del conocimiento debería pender de la metafísica”⁵¹⁸. Por lo tanto, entendiendo el instinto y la inteligencia como dos escisiones de un movimiento original, podremos determinar la naturaleza de este movimiento si partimos del sentido que encontramos que tienen en cada una de las direcciones tomadas las dos facultades de conocimiento.

Una vez más, la realidad se nos aparece con una base psicológica. Si ese movimiento que avanza va formando la conciencia o la materia según los grados de tensión, Bergson buscará hacer una génesis de la inteligencia y de los cuerpos para volver a poner a la facultad en el movimiento original del que procede y captar así esa unidad originaria: “De este océano de vida en el que estamos sumergidos, aspiramos sin cesar a algo, y sentimos que nuestro ser, o al menos la inteligencia que lo guía, se ha formado allí por una especie de solidificación local. La filosofía sólo puede ser un esfuerzo para fundirse de nuevo en el todo. La inteligencia, reabsorbiéndose en su principio, volverá a vivir a contrapelo su propia génesis”⁵¹⁹.

⁵¹⁷ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 51.

⁵¹⁸ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 188. Aquí Bergson habla de intuición en vez de instinto. En un capítulo posterior explicaremos la diferencia entre ambos términos y mostraremos la singularidad del término intuición así como su relevancia dentro de la filosofía bergsoniana.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

La inteligencia hay que entenderla en relación directa con la materia. Bergson acusa a algunas doctrinas de colmar de pretensiones irreales a una inteligencia que aspiraría a abrazar a la realidad entera. Si se entiende la evolución de un modo unidireccional, la inteligencia puede llegar ahí donde se proponga. Se ven en la materia una serie de relaciones y leyes que la conforman, de donde la conciencia sólo tiene que ir escudriñando para captar la configuración de lo real. Pero así se separa la inteligencia de su función, por lo que no se da cuenta de su naturaleza⁵²⁰. Problemas similares aparecerán al entender así la materia. La solución según el francés está en volver a poner la inteligencia dentro del movimiento originario como uno de los caminos tomados, y la estructura de la materia como el modo que tiene la inteligencia de actuar⁵²¹; sólo así podremos, partiendo de su estudio, reinsertándolas en el movimiento originario: “El mismo movimiento que lleva al espíritu a determinarse en inteligencia, es decir en conceptos distintos, lleva a la materia a fragmentarse en objetos netamente exteriores los unos a los otros. Cuanto más se intelectualiza la conciencia, más se espacializa la materia”⁵²².

Para ello la inteligencia deberá hacer un esfuerzo por trascenderse. La razón no llegará a reabsorberse en esa realidad de la que parte si no intenta dar un salto más allá de su ámbito de acción ya que si permanece dentro, lo obtenido será una complicación, nada más: “Podrán especular tan inteligentemente como quieran sobre el mecanismo de la inteligencia, no llegarán jamás, por este método, a superarlo. Obtendrán algo más complicado, pero no algo superior, ni aún algo sencillamente diferente. Hay que precipitar

⁵²⁰ “Les termes apparemment péjoratifs appliqués par Bergson à la formation de l'intelligence veulent simplement en marquer les *limites* par rapport à la totalité de l'être et faire comprendre son adaptation naturelle au monde de l'espace. Bergson n'insiste sur l'imperfection de l'intelligence et sur la division analytique qu'elle réalise que pour mieux inviter à un effort qui la dépasse et qui rétablisse l'unité de la vie dans l'amour. L'intelligence n'est pas un mal, mais une phase, nécessairement imparfaite en elle-même, de la dialectique réelle de la vie dans la durée”, en RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932, p. 15.

⁵²¹ Debido al papel que la inteligencia ejerce en Bergson, varios intérpretes le han acusado de antiintelectualista. No está dentro del alcance de este trabajo responder a si tales achaques son adecuados. Para ello, Cfr. HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, Paris, 1947.

⁵²² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 200.

las cosas, y por un acto de voluntad, empujar la inteligencia fuera de sí misma”⁵²³.

Para ello será necesario señalar sus límites. Sólo es posible trascender un ámbito si conocemos precisamente el alcance de dicho ámbito. En el campo de la inteligencia, será preciso volver a ponerla en su exclusivo terreno de acción. Si consideramos la inteligencia como capacitada para atender a todos los ámbitos de la experiencia, es la ciencia entonces la que se impone sobre la filosofía. No sólo estudiará la realidad segmentada, sino que en su estudio acudirá de modo inconsciente con una concepción mecanicista de ella. En ese momento, toda reflexión filosófica sobre el alcance cognoscitivo será estéril y se erigirán como paradigma gnoseológico doctrinas que abogarán por un conocimiento absoluto de lo real o bien, situándonos en el otro extremo, se defenderán posiciones relativistas. Ambas tendrán parte de razón, ya que tomarán la parte por el todo. La inteligencia, respecto al conocimiento que ella otorga de la materia inerte, es idónea. Sin embargo, como ya se ha visto, fracasa en su conquista en el ámbito de lo vivo. Para reinsertarla en su lugar debemos renunciar a un alcance absoluto. Sólo así podremos vislumbrar su origen: “Renunciando así a la unidad facticia que el entendimiento impone desde afuera a la naturaleza, redescubrimos quizás su verdadera unidad, interior y viviente. Pues el esfuerzo que hacemos para sobrepasar el puro entendimiento nos introduce en algo más vasto, donde nuestro entendimiento se recorta y del que ha debido recortarse”⁵²⁴.

Distinguiendo lo vivo de lo inerte, pues, se podrá insertar a la inteligencia allí donde debe estar, y el ámbito de la ciencia quedará sellado. De este modo, el saber filosófico aparecerá como el modo de aprehender la realidad de lo vivo: “El deber de la filosofía sería pues el de intervenir aquí activamente, examinar lo viviente sin segunda intención de utilización práctica, desprendiéndose de las formas y de los hábitos propiamente intelectuales”⁵²⁵. Yendo de la mano, cada una a su modo, ciencia y filosofía nos proporcionarán un conocimiento auténtico, y en cierto modo absoluto, de lo real: “El

⁵²³ *Ibid.*, p. 204.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 206.

conocimiento que tenemos de él es incompleto, sin duda, pero no exterior o relativo. Es el ser mismo, en sus profundidades, lo que alcanzamos por el desarrollo combinado y progresivo de la ciencia y de la filosofía”⁵²⁶.

¿Cómo debemos proceder para recolocarnos en ese movimiento original? Esforzándonos en trascender la pura inteligencia. Por esta razón, para intentar conseguir tal hazaña, Bergson penetrará en aquella realidad donde el espacio y la intelectualidad son elementos desconocidos. El camino estará dentro de cada uno de nosotros, en la percepción de nuestra propia duración: “La duración, que subyace al torrente de la vida, en tanto que melódico fluir indiviso de la temporalidad psíquica, tiene su auténtica incardinación y es aprehensible en la vida interior que corresponde a la pura multiplicidad cualitativa de los estados profundos de conciencia”⁵²⁷. Así pues Bergson partirá de nuestras vivencias interiores para mostrar la unidad originaria de lo real y lo físico como una distensión de lo psíquico: “A partir de un análisis de lo experimentado en la duración interna de nuestra conciencia, prolongando sus vivencias extremas, podríamos constatar la posibilidad del paso gradual de lo psíquico a lo físico”⁵²⁸.

6.5. Conciencia y creación

En la percepción de nuestra propia duración vemos un pasado que avanza en cada momento al encuentro del presente acompañándolo y recreándolo. Para ello se da un movimiento de contracción, donde se empuja ese pasado que se escapa, contrayéndolo en el presente. En esos casos es donde, según Bergson, se dan las acciones libres.

Sin embargo, si interrumpimos el esfuerzo de contracción mediante el cual se concentra un pasado que se aleja del momento actual, lo que se tendrá

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁵²⁷ BARROSO, *La aventura de la inmanencia en Bergson*, p. 120.

⁵²⁸ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 144.

entonces es una pura distensión: “Interrumpamos el esfuerzo que impulsa hacia el presente la mayor parte posible del pasado. Si la distensión fuese completa, no habría ya ni memoria ni voluntad”⁵²⁹. Sería un presente nuevo que se destruiría y renacería en cada instante; sin embargo, aunque este planteamiento es cercano a la concepción de la naturaleza de la materia, no responde a su descripción, ya que incluso los elementos que ahí se pueden identificar tienen su propia duración: “Un presente que recomenzaría sin cesar –ya no duración real, sólo instantaneidad que muere y renace indefinidamente–. ¿Es esa la existencia de la materia? Absolutamente no, sin duda, pues el análisis la descompone en conmociones elementales de las cuales las más cortas son de una duración muy pequeña, casi desfalleciente, pero no nula”⁵³⁰.

Así, podemos ver partiendo del espíritu un movimiento de tensión que caracteriza la conciencia de nuestra propia duración y que coincide con nuestra libertad; a su vez, la materia se entiende como una detención o distensión de ese movimiento; se trata de un movimiento inverso al del espíritu: “La matière et son temps ne sont que des effets de la descente, du « bras qui tombe », de l'élan créateur qui se défait, et dans le temps de la matière il y a une réminiscence et une virtualité de la durée créatrice”⁵³¹.

Si nosotros detenemos ese movimiento, lo interrumpimos, y lo invertimos, veremos que todo el pasado que se contraía se va separando. El espíritu se acerca a lo espacial; a medida que proseguimos a través de ese camino, los recuerdos aparecen cada vez más separados, yuxtaponiéndose en el espacio proyectado. Ese proceso de extensión es el propio de la materia. De este modo, esa distensión es lo que conforma la extensión propia de lo material: “Supongamos por un instante que la materia consiste en ese mismo movimiento impulsado más lejos, y que lo físico sea simplemente lo psíquico invertido. Se comprendería entonces que el espíritu se sienta tan cómodo y circule tan naturalmente en el espacio, desde que la materia le sugiere su representación más distinta. Este espacio poseía la representación implícita de

⁵²⁹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 210.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁵³¹ GURVITCH, *op. cit.*, p. 312.

la materia en el sentimiento mismo que adquiriría de su eventual *distensión*, es decir de su posible *extensión*. Él la encuentra en las cosas, pero la hubiera obtenido sin ellas si hubiera tenido la imaginación lo suficientemente potente para llevar hasta el final la inversión de su movimiento natural”⁵³².

Vemos por lo tanto que en el interior de nuestra propia conciencia, en el movimiento de la duración, Bergson encuentra las herramientas que le permitirán explicar la constitución metafísica de lo real. El movimiento creador tendrá para Bergson una constatación empírica en cuanto que se revelará como un dato de la experiencia: “Pour Bergson, l’acte de créer est d’abord un fait d’expérience, la notion de création n’est ni religieuse ni théologique. Le fait de créer est une donnée immédiate de ma conscience, étant constitutif de l’être même que la psychologie étudie; le fait de créer est une propriété vitale et, comme tel, la biologie le reconnaît dès qu’elle s’élargit en histoire naturelle. Tout le bergsonisme apparaît alors comme un effort pour penser l’acte de création comme une évidence expérimentale et de dépouiller de son mystère”⁵³³.

Lo psíquico, aquel momento donde somos más libres, coincide con nuestra plena conciencia de nosotros mismos; se nos presenta entonces todo nuestro pasado contraído acompañando plenamente el presente que aparece cada vez nuevo y creado. Ese pasado nos brinda nuestra indeterminación de cara al futuro. Lo psíquico es la tensión de la duración. Por otro lado, invirtiendo ese movimiento interior entramos en un camino donde el espacio se abre a medida que la realidad se va yuxtaponiendo: “La durée, c’est-à-dire le sentiment que nous avons de notre propre écoulement, serait due à la contraction sur un plan vertical, pourrait-on dire, de ce qui, épanché horizontalement sous forme de vibrations autrement rythmées, constitue la matière”⁵³⁴. Este movimiento de materialización, por lo tanto, es una distensión de lo espiritual: “Habría entonces en el fondo de la «espiritualidad» por una parte, de la «materialidad» con la intelectualidad por la otra, dos procesos de

⁵³² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 212.

⁵³³ GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*, VRIN, Paris 1999, p. 86.

⁵³⁴ ADOLPHE, *La philosophie religieuse de Bergson*, PUF, Paris 1946, p. 45.

dirección opuesta, y se pasaría de lo primero a lo segundo por vía de inversión, quizás incluso de simple interrupción”⁵³⁵.

Esta idea vuelve sobre la que expuso en el último capítulo de *Materia y memoria*. Ahí hablaba de grados de tensión; ahora además incluye en la concepción de la materia un movimiento de dirección distinta al del espíritu, que consiste en una distensión, o casi se podría decir, en una dispersión. Ahí hay una consideración espacial de la materia. Así lo explica Worms: ““Ainsi, pour concevoir la matière, il faut concevoir une double échelle intensive, de durées selon *Matière et Mémoire*, mais aussi, plus profondément encore, de spatialité, selon *L'Évolution créative*: degré minimal de durée ou au contraire degré maximal de spatialité (pour une chose réelle, par opposition à l'espace pur de la géométrie), la matière est en tout cas en relation réelle avec d'autres réalités, parmi lesquelles notre esprit, notre liberté, la vie, l'histoire même des hommes. Elle est partie prenante de la relation entre les êtres”⁵³⁶. Así pues, se puede concebir un doble movimiento del *élan*, ascendente y descendente: en el primer caso aparece la conciencia, en el segundo, esa dispersión genera la materia: “El *élan* vital tiene una doble dirección: si ascendente, va creando y purificando la materia hasta la liberación completa del espíritu humano; si descendente, este *élan* se va reduciendo para repetir siempre lo mismo hasta llegar a la materia inerte y carente de interioridad, sin conciencia, sin creación”⁵³⁷.

Recapitulemos. La inteligencia se entiende como el modo que tiene el espíritu para adaptarse y trabajar la materia inerte. Ese modo es espacializando, relacionando, yuxtaponiendo elementos, creando relaciones. La materia inerte, a diferencia de lo vivo, se pliega perfectamente a este funcionamiento. ¿A qué se debe eso? Bergson entenderá que hay una adaptación debido a que tanto la inteligencia como la materia parten de un mismo movimiento que explica esa convergencia: “Progresivamente la inteligencia y la materia se han adaptado una a la otra para fijarse finalmente

⁵³⁵ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 211.

⁵³⁶ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, p. 65.

⁵³⁷ RIEGO DE MONTE, *Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía*, en *Veritas*, vol. III, N° 19, Chile 2008, p. 307.

en una forma común. Esta adaptación se habría efectuado además naturalmente, porque es la misma inversión del mismo movimiento la que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas⁵³⁸. Así pues podemos concluir que “materia e inteligencia se originarían conjuntamente de una inversión del propio espíritu, de una relajación de su tensión en extensión”⁵³⁹.

Todas estas consideraciones afectan a la valoración respecto al alcance de la ciencia. En cierto modo, en tanto que la materia se extiende en el espacio pero no completamente, ya que “no hay punto material que no actúe sobre cualquier otro punto material”⁵⁴⁰, todo esquema proyectado por la ciencia sobre ella será demasiado neto y recortado en cuanto a su representación: “Nuestra ciencia, que aspira a adoptar la forma matemática, acentúa más de lo necesario la espacialidad de la materia”⁵⁴¹. Ahora bien, dicho conocimiento aunque sea aproximativo no por ello es relativo ya que la ciencia en cuanto que la inteligencia y la materia siguen el mismo movimiento nos habla de la realidad: “En principio, la ciencia positiva se apoya sobre la realidad misma, siempre que no salga de su propio dominio que es la materia inerte”⁵⁴².

Para Bergson la hipótesis de que el origen de la inteligencia y la materia se sitúe en un mismo movimiento de distensión es la única que le parece viable para explicar el éxito de la ciencia. Ella obra según la medición, y medir implica superponer. Obviamente no se puede considerar que el movimiento creador sea la causa de la medición, ya que medir implica repetición y simultaneidad. ¿Cómo explicamos la confluencia entre las operaciones de la inteligencia y las relaciones que se dan en la materia? Dejando a un lado hipótesis idealistas o empiristas, que como se ha visto parten de un punto de vista erróneo y no solucionarían el problema sin introducir a la vez dificultades más insolubles, tan sólo queda apelar a que el éxito científico se debe a que materia e inteligencia parten de un mismo movimiento: “La física cuenta, mide, relaciona entre sí

⁵³⁸ BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 215-216.

⁵³⁹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁴⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 213.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 216.

variaciones «cuantitativas» para obtener leyes, y sale airoso. Su éxito sería inexplicable si el movimiento constitutivo de la materialidad no fuera el mismo movimiento que, prolongado por nosotros hasta su término, es decir hasta el espacio homogéneo, desemboca en hacernos contar, medir, seguir en sus respectivas variaciones términos que son funciones de otros términos. Para efectuar este prolongamiento, nuestra inteligencia no tiene por otra parte más que prolongarse a sí misma”⁵⁴³.

Así por ejemplo la geometría se levanta como una disciplina que sirve para trabajar la materia. La inteligencia, para establecer relaciones, despliega un espacio sobre el que dispondrá los elementos. Entre esos elementos existirán comparaciones y leyes. La lógica surge ahí como las reglas que rigen dichos elementos. Hay por lo tanto una relación profunda entre lógica y geometría: “Nuestra lógica es el conjunto de las reglas que hay que seguir en la manipulación de los símbolos. Como esos símbolos derivan de la consideración de los sólidos, como las reglas de composición de esos símbolos entre sí no hacen apenas más que traducir las relaciones más generales entre sólidos, nuestra lógica triunfa dentro de la ciencia que toma por objeto la solidez de los cuerpos, es decir, en la geometría. Lógica y geometría se engendran recíprocamente una a la otra”⁵⁴⁴. De este modo, en cuanto que la materia es un despliegue aparecen relaciones entre los elementos. Ese orden es el que alcanza la ciencia en su progreso: “Existe un orden aproximadamente matemático inmanente a la materia, orden objetivo al que nuestra ciencia se aproxima a medida de su progreso”⁵⁴⁵.

Sin embargo, la ciencia de por sí no es algo positivo, ya que en el fondo va en contra de la dirección propia del espíritu; en sí misma es la negación de la auténtica positividad: “Todo lo que aparece como *positivo* al físico y al geómetra se volvería, desde este nuevo punto de vista, interrupción o inversión de la verdadera positividad, que habría que definir en términos psicológicos”⁵⁴⁶. Esta falsa ilusión de conocimiento positivo de la realidad en el fondo se debe,

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 217.

como ya se ha dicho, a que la inteligencia sigue el mismo movimiento que la materia, por lo tanto toda complicación y profundización que se da en una se experimenta de igual modo en la otra, dando una falsa sensación de progreso sobre una supuesta descripción real del movimiento originario: “No hay que olvidar que nuestra inteligencia, que constata este orden y se admira de él, está dirigida en el mismo sentido del movimiento que desemboca en la materialidad y en la espacialidad de su objeto. Cuanta más complicación introduce al analizar su objeto, más complicado es el orden que encuentra allí. Y este orden y esta complicación le causan necesariamente el efecto de una realidad positiva, siendo del mismo sentido que ella”⁵⁴⁷.

Hemos visto que partiendo de nuestra duración interior descubrimos que lo físico es el reverso de lo psíquico; ambos forman parte de un mismo movimiento que, dependiendo de si se tensa o no, genera lo espiritual o lo material. Así también el orden geométrico surge como fruto de una detención del movimiento natural del espíritu, movimiento de tensión y creación continua. En la conciencia pues descubrimos que el paso de la libertad a la necesidad, de la creación a la repetición es fruto de una inversión del movimiento creador. Ahora bien, ¿cómo hay que entender este movimiento? ¿Cuál es la esencia propia de lo real? ¿Qué es aquello que está en la base de la evolución y que según sus direcciones cree unas cosas u otras?

Bergson, lejos de pretender encerrar en una palabra aquella realidad que de por sí rebasa cualquier confinamiento, encuentra que el mejor modo de referirse a ella es que se trata de una Conciencia o una Supra-conciencia: “¿Cuál es pues el principio que sólo tiene que distenderse para extenderse, equivaliendo aquí la interrupción de la causa a una inversión del efecto? A falta de una palabra mejor, la hemos llamado conciencia”⁵⁴⁸. “Si nuestros análisis son exactos, es la conciencia, o mejor la supra-conciencia, lo que está en el origen de la vida”⁵⁴⁹. Poniendo como base ontológica un movimiento que es Conciencia queda unificado lo que luego se diversificará; esa Conciencia explica para Bergson las diferencias entre especies, las disimilitudes entre lo

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 266.

material y lo espiritual, a la vez que logra dar cuenta de los éxitos en cada una de las áreas: “A la vez que resuelve el problema de la posibilidad del conocimiento científico, la teoría de un único principio originario que, según se extienda o se tense, causaría la existencia de dos realidades contrapuestas, la de la materia inerte y la del espíritu, nos aclara también la constitución ontológica de lo real y la significación de la vida”⁵⁵⁰.

Bergson señala que es importante no confundir esta Conciencia con la conciencia que tenemos cada uno de nosotros. Obviamente participa de esa Conciencia originaria, pero nuestro espíritu, debido a la inteligencia, está continuamente mirando hacia atrás, oponiéndose al movimiento creador: “No se trata de la conciencia disminuida que funciona en cada uno de nosotros. Nuestra propia conciencia es la conciencia de cierto ser viviente, situado en cierto punto del espacio; y si bien ella va efectivamente en la misma dirección que su principio, es sin cesar empujada en sentido inverso, obligada, aunque marche hacia delante, a mirar para atrás. Esta visión retrospectiva es, como lo hemos mostrado, la función natural de la inteligencia y por consiguiente de la conciencia distinta”⁵⁵¹.

La dirección propia de nuestro espíritu sigue el movimiento de esa Conciencia creadora, y por eso la sentimos; ahora bien, en nosotros, en cuanto que tenemos cuerpo, la obra creadora experimenta una detención: “Nosotros no somos la propia corriente vital; nosotros somos esa corriente ya cargada de materia, es decir partes congeladas de su sustancia que ella acarrea a lo largo de su recorrido”⁵⁵². El acto de creación propio del ser humano por lo tanto nunca podrá asemejarse al movimiento creador de la naturaleza: el poeta crea versos, pero se sirve de letras del alfabeto que ya están establecidas; el pintor crea cuadros, pero también utiliza elementos preexistentes. Ahora bien, si la creación del pintor implica un movimiento simple y a su vez la fijación de ese movimiento en las líneas pintadas, del mismo modo Bergson cree que una interrupción del movimiento original crea la materia: “Nosotros captamos desde adentro, vivimos a todo instante un creación de forma, y en los casos en que la

⁵⁵⁰ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 146.

⁵⁵¹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 244.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 246.

forma es pura y en que la corriente creadora se interrumpe momentáneamente, ocurriría precisamente eso, una creación de materia”⁵⁵³. La creación de materia va en contra de nuestros hábitos intelectuales ya que la inteligencia necesita darse un todo sobre el que trabajar y una realidad que va haciéndose y creciendo le resulta molesta. Por eso la inteligencia rehuye de la duración y de la novedad.

Ese proceso creador no puede explicarse materialmente. La física no consigue dar cuenta de el origen de la energía que mueve el mundo. Bergson se apoya en el segundo principio de la termodinámica, al que considera la más metafísica de las leyes físicas debido a que dicho principio marca según él la dirección que sigue el mundo. Esa dirección no puede interpretarse físicamente: “El físico está obligado a atar la energía a partículas extensas, e incluso si no ve en las partículas más que reservorios de energía, permanece en el espacio: falsearía su papel si buscara el origen de esas energías en un proceso extra-espacial. Sin embargo, en nuestra visión, es allí efectivamente donde hay que buscarlo”⁵⁵⁴. El orden físico, en cuanto que nos muestra una realidad que se deshace, representa la naturaleza propia de la materialidad. Sin embargo ya hemos visto que lo material es una interrupción del proceso creador, y que las leyes físicas son fruto de un movimiento de distensión, inverso al orden vital. Por eso la física no puede captar el origen de esta energía, puesto que sigue una dirección opuesta. En cuanto que Conciencia, el proceso creador hay que buscarlo en el ámbito psicológico y no en el físico: “Todos nuestros análisis nos muestran en la vida un esfuerzo por remontar la pendiente que la materia desciende. Por allí nos dejan entrever la posibilidad, la necesidad incluso, de un proceso inverso de la materialidad, creador de la materia por su sola interrupción”⁵⁵⁵.

Así pues vemos cómo la vida intenta avanzar y romper las cadenas que le imponen las leyes de la materia. Como hemos visto, en el proceso evolutivo el impulso vital ha perseguido introducir indeterminación en la materia. Ahora bien, las distintas líneas de evolución muestran el fracaso de tal empresa. Esto

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 252.

se debe a que dicho impulso es finito⁵⁵⁶: “El impulso es finito, y ha sido dado de una vez por todas. No puede superar todos los obstáculos”⁵⁵⁷. Su avance consiste en acumular y soltar energía para ir penetrando en lo físico. Bergson afirma que ese impulso ha logrado su objetivo en el caso del hombre. El ser humano, a diferencia del resto de seres vivos, es el único en el que la indeterminación logra romper el yugo que le marcaba la materia: “En todas partes menos en el hombre, la conciencia se ha visto arrinconada en un callejón sin salida; sólo con el hombre ella ha proseguido su camino. El hombre continúa pues indefinidamente el movimiento vital”⁵⁵⁸.

Vemos aquí el carácter antropológico del evolucionismo bergsoniano. En su movimiento creador, la Conciencia ha avanzado a través de la materia y sólo en el caso humano ha logrado su objetivo. A priori podría pensarse que ése era su fin; sin embargo hablar en estos términos supondría hablar de finalidad, y eso sería incompatible con el rasgo novedoso y creativo de la evolución: “L'homme est un rameau parmi les rameaux divergents, et non point le terme d'un processus convergent”⁵⁵⁹. Por lo tanto, aunque no hubiera un plan para llegar a la especie humana, sí que al menos lo parece: “Todo pasa como si un ser indeciso y difuso, que se podrá llamar como se quiera, *hombre* o *superhombre*, hubiera buscado realizarse, y no lo hubiera conseguido más que dejando en el camino una parte de sí mismo”⁵⁶⁰. Por lo tanto, entre el hombre y el resto de las especies, la diferencia no es gradual sino esencial, ya que es en el ser humano donde la conciencia triunfa sobre la materia, la libertad sobre la necesidad: “No sólo la conciencia aparece como el principal motor de la evolución, sino que también, entre los propios seres concientes (sic), el hombre

⁵⁵⁶ “Si atendemos al universo, entonces es vida, pero finita: materia y vida. La vida que no se mantiene toda entera, la vida finita, decae en materia. La línea descendente es posible porque se mantiene el *élan*; no se puede mantener su estricta fuerza por la sencilla razón de que es finito”, en GONZÁLEZ UMERES, *Conversaciones con Leonardo Polo sobre Bergson*, en Studia Poliana, N°12, Pamplona 2010, p. 185. Resulta particularmente interesante la lectura que hace Polo de la relación entre duración, voluntad y creación.

⁵⁵⁷ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 260.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁵⁹ BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson*, Éditions de Seuil, Paris 1967, p. 122.

⁵⁶⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 271.

llega a ocupar un lugar privilegiado. Entre los animales y él no hay ya una diferencia de grado, sino de naturaleza”⁵⁶¹. Ya se vea en el cerebro humano y sus indefinidos mecanismos posibles de cara a la acción, en el lenguaje en cuanto que le permite distanciarse de lo inmediato, o en la sociedad, donde la historia testimonia la permanencia del pasado, el hombre es el gran éxito de la creación: “La bergsoniana génesis metafísico-biológica proyecta una imagen del ser humano definido esencialmente por la conciencia y la libertad y lo define como el ser en el que la vida ha triunfado. El hombre es el éxito de la vida”⁵⁶².

No obstante, en ese triunfo ha habido una parte que ha sido sacrificada. El francés señala que el hombre, al haber dominado la materia, la inteligencia ha eclipsado su acción en detrimento de la intuición: “Una evolución distinta hubiera podido conducir a una humanidad más inteligente todavía o más intuitiva. De hecho, en la humanidad de la que formamos parte, la intuición es casi sacrificada por completo a la inteligencia. Parece como si al conquistar la materia, y al conquistarse a sí misma, la conciencia hubiera debido agotar lo mejor de su fuerza”⁵⁶³.

La intuición será la gran sacrificada. Ésta es sin duda una de las nociones más importantes del bergsonismo. La evolución creadora sigue la dirección opuesta a la materialidad, y para asimilarla hay que reinstalarse en ese movimiento. Es precisamente a través de la intuición que lo conseguiremos. De este modo, la intuición es uno de los caminos hacia el conocimiento de la auténtica duración.

7. El conocimiento del tiempo

Cuando hablamos de conocimiento solemos pensar en inteligencia. Ya hemos visto en distintos casos qué papel juega ésta en la filosofía de Bergson.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 192.

⁵⁶² CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁶³ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 272.

Como su función consiste en trabajar la materia para responder mejor a las exigencias de la vida práctica, ella, en cuanto que trabaja con lo inerte, necesita convertir lo móvil en inmóvil y lo inestable en estable. De este modo, es imposible captar el tiempo, dado que la duración es un transcurso continuo. Del mismo modo, la realidad se nos aparece como un continuo hacerse y la inteligencia no puede aprehenderla sin dársela hecha y, por lo tanto, desvirtuándola: “Materia o espíritu, la realidad se nos aparece como un perpetuo devenir. Ella se hace o se deshace, per jamás es algo hecho”⁵⁶⁴.

La inteligencia, al definir, cierra. Intentar delimitar lo que se está haciendo implica una visión que no es fidedigna con aquello que quiere conocerse. Podríamos encontrar una analogía con el conocimiento que nos puede dar de una carrera de coches una máquina fotográfica. En el momento en que quiera conocer cómo va cada uno de los vehículos, lanzo una captura. Sin embargo, la imagen obtenida no se corresponde con la realidad moviente; es tan sólo una vista estática de un proceso dinámico. Y por muchas fotografías que uno agrupe no dará cuenta con ellas de lo que ocurre verdaderamente en la pista. El devenir, por lo tanto, no puede representarse como un conjunto de instantes: “Como se ha sustituido el *todo hecho* a lo que se percibe *haciéndose*, se ha por una parte eliminado el devenir inherente al tiempo, y se ha por otra parte introducido la posibilidad de una infinidad de otros procesos por los cuales la cosa hubiese sido también construida”⁵⁶⁵.

Así entiende Bergson la actividad de la inteligencia. Al igual que cuando analizábamos la representación que la ciencia hace del movimiento, la inteligencia no capta la duración, dado que para actuar precisa convertir lo moviente en inmóvil, deviniendo así su producto en un conjunto de vistas estables que, yuxtapuestas, intentan emular la realidad creadora: “En lugar de apegarnos al devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas para recomponer su devenir artificialmente. Tomamos vistas casi instantáneas sobre la realidad que pasa, y como ellas son características de esta realidad, nos

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁶⁵ BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, Signo, Buenos Aires 2004, p. 198. Más adelante se analizarán algunas ideas fundamentales de esta obra que ha tenido una consideración distinta respecto a su relevancia dentro de la filosofía de Bergson por parte de los especialistas más reputados.

basta enhebrarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que hay de característico en ese devenir mismo”⁵⁶⁶. Así, podemos hablar con Bergson del mecanismo cinematográfico de la inteligencia: “El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica”⁵⁶⁷. La inteligencia reúne vistas para figurarse el devenir. Pero cuando creemos aprehenderlo, en el fondo tan sólo estamos expresando una palabra vacía de contenido debido a que todo devenir es ajeno a la representación conceptual: “Sobre la continuidad de un cierto devenir he tomado una serie de vistas que he reunido a través de «el devenir» en general. Pero está claro que no puedo permanecer allí. Lo que no es determinable no es representable: del «devenir en general» no tengo más que un conocimiento verbal”⁵⁶⁸.

Del mismo modo que la inteligencia, como ya se ha visto, no puede ser la base de una teoría de la evolución debido a que la entiende exteriormente, aplicado al conocimiento del tiempo, nunca dará cuenta de la duración. En vez de captar la duración misma, se pone frente a ella y va sacando vistas estables que le servirán para hacerse una representación de la duración: “L'essence du mouvement est la continuité, et jamais, avec des discontinuités, on ne reproduira une continuité quelconque. L'intelligence analytique est donc condamnée à prendre des "«instantáneos» sur le mouvement, c'est-à-dire à laisser échapper ce qui fait le mouvement lui-même”⁵⁶⁹.

Ese es el tiempo de la ciencia. La filosofía de Bergson, sin embargo, no nos insinúa una realidad irreconocible; simplemente tenemos que elegir una vía distinta para acceder a ella. La inteligencia, en cuanto que tiene por función establecer relaciones, nunca penetrará en la realidad. Bergson compara el conocimiento que nos puede dar la inteligencia del tiempo con la evolución humana y sus distintas etapas. La inteligencia, al intentar comprender la duración, sustituye esa realidad por instantes que va yuxtaponiendo sobre un fondo que se da; esa representación tapa el verdadero devenir. En vez de

⁵⁶⁶ BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 307-308.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 308.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁶⁹ MEYER, *op. cit.*, pp. 63-64.

captar la duración exteriormente, Bergson nos animará a penetrar en ella: “Cuando se considera que la evolución vital es la realidad misma se comprende el hecho de que el niño se vuelve adolescente, luego hombre maduro, finalmente viejo. Infancia, adolescencia, madurez, vejez son simples vistas del espíritu, *detenciones posibles* imaginadas por nosotros, desde afuera, a lo largo de la continuidad de un progreso. Por el contrario, si nos damos la infancia, la adolescencia, la madurez y la vejez como partes integrantes de la evolución, ellas devienen *detenciones reales*, y ya no concebimos cómo la evolución es posible, pues reposos yuxtapuestos no van a equivaler nunca a un movimiento”⁵⁷⁰.

Nosotros nos expresamos siempre de este último modo. No podemos sustraer del pensamiento la acción del mecanismo cinematográfico porque es el modo que tiene la inteligencia de actuar. La inteligencia puede apresar la materia, medirla, y desarrollar ahí sus redes; en cambio, nunca será el medio eficaz para el conocimiento en el terreno del espíritu, que es el de la duración: “Los conceptos de la inteligencia discursiva están hechos a la medida de la materia y no le vienen bien al espíritu. Están moldeados sobre los objetos sólidos y sirven para aprehender la realidad extensa y discontinua que se tiende ante nosotros. Pero en cambio resultan groseramente rígidos cuando pretenden apresar la fluencia esencialmente móvil y sutil del espíritu”⁵⁷¹.

¿De qué modo podemos hablar de la duración? ¿Es posible captarla sin usar la inteligencia? Nuestros hábitos intelectuales nos impulsarían hacia una conclusión negativa. Bergson, en cambio, propugnará un nuevo método que será el propio de la filosofía, el de una metafísica que nos dará un conocimiento positivo de la realidad. Para ello habrá que trascender las categorías propias de la inteligencia. Así se lo comunicaba Bergson a su buen amigo William James en una carta el 25 de marzo de 1903: “Une idée maîtresse s’en dégage pour moi dès à présent: c’est celle de la nécessité de transcender les concepts, la logique simple, enfin les procédés d’une philosophie trop systématique qui postule l’unité du tout. C’est dans une voie analogue que je me suis engagé, et

⁵⁷⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 313.

⁵⁷¹ GARCÍA MORENTE, *op. cit.*, p. 82.

je suis bien convaincu que si une philosophie réellement *positive* est possible, elle ne peut se trouver que là”⁵⁷².

Al final vemos que no es posible acceder a la verdadera naturaleza del tiempo a partir de la inteligencia. Si queremos captar la duración, hay que instalarse en ella: “¿Pensamos alguna vez la verdadera duración? Aquí también haría falta una toma de posición directa. No se alcanza la duración por un rodeo: es preciso instalarse en ella de golpe”⁵⁷³. El primer camino señalado por Bergson será el de la intuición.

7.1. Intuición y duración

La intuición es uno de los términos más relevantes y a la vez vertebrales de la filosofía bergsoniana. La intuición es clave en Bergson porque ella es la que nos descubre el velo que tapa la duración real. Gracias a la intuición volvemos a tomar contacto real con las cosas, se restaura y renueva una relación alterada por el uso práctico de la inteligencia: “La relación filosófica que nos lleva a las cosas en lugar de dejarnos en su exterior, más que instaurada o inventada por la filosofía, es restaurada o renovada por ella”⁵⁷⁴.

Dicho término puede dar lugar a equívocos debido a los distintos usos que ha tomado a lo largo de la tradición filosófica. El mismo Bergson advierte al inicio de la segunda introducción a su obra *El pensamiento y lo moviente* que ha dudado durante un tiempo en utilizar o no este término: “«Intuición» es por otra parte una palabra frente a la cual vacilamos durante mucho tiempo. De todos los términos que designan un modo de conocimiento, es todavía el más apropiado; y sin embargo se presta a la confusión”⁵⁷⁵.

⁵⁷² BERGSON, *Mélanges*, p. 589.

⁵⁷³ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 301.

⁵⁷⁴ DELEUZE, *Bergson. 1859-1941*, p. 32.

⁵⁷⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 37.

La intuición bergsoniana, señala Chacón, no debe caer en algunos malentendidos: “Tres habituales connotaciones secundarias podían provocar malentendidos: un halo de conocimiento misterioso, raro o extraño; una coloración afectivo-emotiva y la atribución de un poder cognitivo trascendente, supratemporal”⁵⁷⁶. Por eso, antes de ver sus implicaciones, es conveniente mostrar sus rasgos más característicos.

a) Rasgos de la intuición

La evolución de dicho término ha sido progresiva. Aunque en el *Ensayo* podemos encontrar ya las primeras insinuaciones⁵⁷⁷ del término, no será hasta en *Materia y memoria* donde aparecerá claramente. En esa obra Bergson contrapone la intuición de una continuidad indivisa a la percepción de un hecho, entendido éste como un corte o parcelación que hace la inteligencia en función de sus intereses: “Lo que ordinariamente se llama un *hecho* no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social. La intuición pura, exterior o interna, es la de una continuidad indivisa”⁵⁷⁸.

Vemos aquí un primer rasgo de la intuición frente a la inteligencia. Mientras que ésta sólo consigue cortes de la realidad que luego yuxtapone sobre un fondo exterior al movimiento auténtico, la intuición nos sitúa en esa continuidad misma⁵⁷⁹. No es una visión exterior y falsa; es un contacto con el interior. Las necesidades de la inteligencia son las que nos separan del contacto con lo real; Bergson avanza que para establecer dicho contacto hay

⁵⁷⁶ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁷⁷ Cfr. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25. Aquí, aludiendo a la tarea del artista, señala que éste pretende hacernos experimentar lo que no podemos comprender, haciendo que caiga la barrera espacio-temporal que separa la conciencia del artista de la conciencia de la persona que contempla su obra.

⁵⁷⁸ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 205.

⁵⁷⁹ “La intuición bergsoniana es un intento de superar el conocimiento objetivo, es decir, según objeto intencional conocido, pues éste supone un límite para nuestra capacidad de conocer”, en GONZÁLEZ UMERES, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*, p. 73.

que desprenderse de esas necesidades: “Deshaciendo lo que esas necesidades han provocado, restableceríamos la intuición en su pureza primera y retomaríamos contacto con lo real”⁵⁸⁰.

A juicio del francés, el mayor logro de Kant consistió en indicar que la metafísica se podría consolidar sólo a través de una intuición superior que permitiera sobrepasar los límites de la experiencia marcados por nuestra inteligencia: “He aquí lo que Kant despejó a plena luz; y es, en mi sentir, el mayor servicio que prestó a la filosofía especulativa. Él estableció de manera definitiva que, si la metafísica es posible, solo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Solo que, habiendo probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añadió: esta intuición es imposible”⁵⁸¹. El empeño de la filosofía de Bergson consistirá en intentar mostrar que ese camino sí que es posible.

Sin embargo, no será hasta su ensayo *Introducción a la metafísica*, publicado en 1903, donde mostrará una exposición más concreta de la intuición. En las primeras páginas del ensayo encontramos otra característica de la intuición, en consonancia con la mencionada anteriormente.

Bergson recurre a una analogía entre el personaje de una novela y sus características. Por un lado, puedo figurarme la idea de un héroe del que brotan una serie de características que definen su personalidad. Esos rasgos son accidentes que se adhieren a la idea. Pero si en vez de observarlo de fuera simpatizara, conectara aunque fuera un instante con el personaje mismo, vería esas características desprenderse de modo natural de su esencia sin agotarla nunca. La intuición nos capacita para conectar con la esencia⁵⁸² misma del personaje: “Lo que ella propiamente es, lo que constituye su esencia, no podría percibirse desde afuera, siendo interior por definición, ni expresarse mediante

⁵⁸⁰ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 207.

⁵⁸¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 157-158.

⁵⁸² No hay que entender por esencia lo que comúnmente se comprende. En Bergson no hay propiamente esencias que subyacen bajo el movimiento creador; eso tan sólo sería una visión de la inteligencia que dispondría los cortes (las esencias) de un instante bajo un espacio homogéneo. Cabría decir para ser fieles al espíritu de Bergson que, más que captar esencias, simpatizamos con ritmos de duración. Véase la crítica de Bergson a la noción tradicional de esencia en *La evolución creadora*, pp. 304-305.

símbolos, siendo inconmensurable con cualquier cosa. Descripción, historia y análisis me dejan aquí en lo relativo. Solo la coincidencia con la persona misma me entregaría lo absoluto”⁵⁸³. De este modo vemos que la intuición nos abre las puertas a un conocimiento absoluto del auténtico devenir. A diferencia de Kant, en Bergson la metafísica será validada: “Bergson, en efecto, pretende oponer al kantismo, tal como él lo concibe, una nueva manera de entender el pensar metafísico como algo vivo y activo, haciendo radicar su posibilidad en la posibilidad real de la intuición”⁵⁸⁴.

El análisis de la inteligencia, en cambio, sólo nos da vistas relativas desde el exterior. Así define Bergson la intuición: “Un absoluto solo podría ser dado en una *intuición*, mientras que todo el resto depende del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir comunes a dicho objeto y a otros. Analizar consiste entonces en expresar una cosa en función de lo que no es”⁵⁸⁵.

El análisis, en cuanto que la inteligencia necesita de categorías y símbolos para estructurar y delimitar lo conocido, siempre expresará una repetición; ahora bien, la repetición como ya se ha visto es antagónica con el proceso creador. Por eso el análisis nunca hablará de lo que realmente es. La intuición, en cambio, nos posibilita captar la esencial novedad de la creación: “El pensamiento se representa habitualmente lo nuevo como una nueva disposición de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea. La intuición, apegada a una duración que es crecimiento, percibe allí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; la intuición ve, sabe que el espíritu saca de sí mismo más de lo que tiene, que la espiritualidad consiste en eso mismo, y que la realidad, impregnada de espíritu, es creación”⁵⁸⁶.

⁵⁸³ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 182.

⁵⁸⁴ REVILLA, *Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant*, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica XIX, N° 19, Madrid 1984, p. 197.

⁵⁸⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 183.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 42.

Por lo tanto, la intuición se caracteriza por prescindir de cualquier símbolo. El lenguaje es representativo, una toma exterior y relativa que nunca abraza al objeto plenamente. La intuición, en cuanto que nos expresa lo más íntimo de una realidad, no se comunica mediante el lenguaje porque ha logrado ya instalarse en ella. Por eso dirá Bergson que “la metafísica es entonces la ciencia que pretende prescindir de símbolos”⁵⁸⁷.

De ahí el estilo metafórico y a veces confuso del bergsonismo. La claridad es una categoría de la inteligencia que no permite comprender la duración. El estilo de la filosofía de Bergson estará en sintonía con el método de la intuición. Sus textos no pretenderán tanto definir como sugerir, para que sin cerrar conceptualmente aquello de lo que se nos habla logremos apartar el velo y sumergirnos a través de la intuición en la realidad. Por eso la metáfora será la principal arma lingüística del francés.

La intuición es una visión directa de algo absoluto. Prescinde de símbolos porque está en el interior del objeto. Rompe la barrera sujeto y objeto a través de la simpatía⁵⁸⁸. Por lo tanto, a diferencia del trabajo de la inteligencia, otra característica de la intuición es que es un acto simple: “La intuición, en tanto es posible, es un acto simple”⁵⁸⁹. En este sentido es superior a cualquier método que busque expresarse mediante palabras: “La intuición es en efecto una forma especial de cognición inmediata cuyo contenido es incomunicable, forma que es superior a la que puede ser expresada mediante palabras en la comunicación normal de la ciencia y de la vida cotidiana”⁵⁹⁰.

Resumiendo, la intuición es por lo tanto un acto simple de simpatía mediante el cual sin mediar símbolo alguno nos introducimos en el interior de las cosas para captar lo que en ellas hay de absoluto y novedoso. La prueba empírica de eso somos nosotros mismos: “Hay al menos una realidad que todos captamos desde adentro, por intuición y no por simple análisis. Es

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁸⁸ LAPOUJADE, *Intuition et sympathie chez Bergson*, en *Eidos*, N° 9, Colombia 2008, pp. 10-31.

⁵⁸⁹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 183.

⁵⁹⁰ BARROSO, *La aventura de la inmanencia en Bergson*, p. 119.

nuestra propia persona en su fluir a través del tiempo”⁵⁹¹. Esta visión directa de nuestro propio espíritu, liberada de toda espacialización, constituye para Bergson la función esencial de la intuición: “Liberemos al espíritu del espacio en el que se distiende, de la materialidad que se da para posarse sobre la materia: lo devolveremos a sí mismo y lo captaremos inmediatamente. Esta visión directa del espíritu por el espíritu es la función principal de la intuición, tal como nosotros la comprendemos”⁵⁹².

Si la intuición es lo que nos abre las puertas a lo absoluto, y la realidad es un conjunto de tensiones y distensiones de duración, hablar de la intuición implica dirigir la mirada a la duración. Así lo entiende Deleuze: “Una de las originalidades de Bergson reside en su propia doctrina, que organiza la intuición como un verdadero método para eliminar los falsos problemas, para plantear los problemas con verdad, un método que los plantea en términos de *duración*”⁵⁹³. Se puede ver dicha idea en palabras del mismo Bergson en distintos momentos de su obra: “La intuición es el espíritu mismo y, en cierto sentido, la vida misma”⁵⁹⁴; “pensar intuitivamente es pensar en duración”⁵⁹⁵.

b) Génesis y método de la intuición

Vistos sus principales rasgos, veamos dónde sitúa Bergson su origen. Esa tarea la desarrollará en su gran obra, *La evolución creadora*. Como hemos visto, ahí el francés explica la génesis metafísica de la realidad a la vez que pretende captar las sinuosidades del movimiento creador.

En el impulso vital encontrábamos dos facultades que, aunque comunes en el inicio, a medida que evolucionó el movimiento original fueron distanciándose a través de vías divergentes. Así se explicaba el instinto y la inteligencia. Ambos con diferencias, pero con el propósito común de actuar

⁵⁹¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 184.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 53.

⁵⁹³ DELEUZE, *Bergson. 1859-1941*, pp. 31-32.

⁵⁹⁴ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 272.

⁵⁹⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 42.

ante lo dado. El instinto, por un lado, en lo vivo; la inteligencia, en lo inerte. Vimos que mientras que la inteligencia nos da un conjunto de relaciones el instinto logra penetrar y simpatizar con lo real y concreto, aunque no puede sobrepasar dicha concreción. Así quedaba explicado en el caso de los insectos. ¿Dónde ubicar la intuición?

Sin duda alguna, dados sus rasgos, la intuición tiene más que ver con el instinto que con la inteligencia. La intuición, al igual que el instinto, nos muestra lo que hay de real desde el interior mismo de una cosa. La inteligencia, en cambio, sólo capta instantáneas desde el exterior. Por eso, la intuición es una simpatía, como el instinto, pero sin estar centrada en el objeto concreto: “El instinto es simpatía. Si esta simpatía pudiera extender su objeto y también reflexionar sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales, del mismo modo que la inteligencia, desarrollada y rectificada, nos introduce en la materia”⁵⁹⁶.

El instinto parece pues una intuición estrechada. Ambos penetran en el interior de lo real. Sin embargo, el campo de acción es distinto. ¿Por qué en la naturaleza se da más el instinto que la intuición?

La respuesta de Bergson habrá que ubicarla en el inicio del impulso creador. La conciencia buscaba avanzar pero la materia frenaba el impulso de vida. Así explicábamos cómo instinto e inteligencia tomaban distintas vías. La intuición, dados los inconvenientes que aparecían en el camino evolutivo, no podía prosperar: “El espectáculo de la evolución de los seres vivientes nos muestra que no podía ir muy lejos. Del lado de la intuición, la conciencia se ha encontrado a tal punto comprimida por su envoltura que ha debido estrechar la intuición en instinto, es decir no abrazar más que la muy pequeña porción de vida que le interesaba”⁵⁹⁷.

Eso será la intuición, una especie de instinto especulativo y expandido, desligado de la acción que le hace permanecer en lo concreto y que, de este modo, puede extender su campo: “Al interior mismo de la vida nos conduciría la

⁵⁹⁶ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 186.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 191.

intuición, quiero decir el instinto devenido desinteresado, conciente (sic) de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente”⁵⁹⁸.

Este tipo de conocimiento es posible, según Bergson, y la prueba de ello la tenemos por ejemplo en el artista. Nuestro ojo yuxtapone los rasgos de lo vivo para hacerse una imagen que le sirva. En cambio, el movimiento de vida que da sentido a esos rasgos no es perceptible. Este movimiento es el que por medio de una simpatía el artista nos quiere transmitir con su obra. Ciertamente es que la intuición estética se refiere a algo individual; tan sólo es necesario extender el campo de la intuición a la vida en general.

Para que se dé dicho conocimiento la intuición necesita⁵⁹⁹ de la inteligencia. Gracias a la primera, la segunda se da cuenta de que los marcos conceptuales que utiliza no son los adecuados y de que ahí es necesario poner algo más: “La intuición podrá hacernos captar lo que los datos de la inteligencia tienen aquí de insuficiente y nos dejará entrever el medio de completarlos. Por un lado, en efecto, empleará el propio mecanismo de la inteligencia para mostrar cómo los marcos intelectuales ya no encuentran aquí su exacta aplicación, y por otro lado, a través de su propio trabajo, nos sugerirá al menos el sentimiento vago de lo que hace falta poner en lugar de los marcos intelectuales”⁶⁰⁰. Pero aunque la intuición supere así a la inteligencia, es gracias a que percibimos la ineficacia de los moldes por lo que la intuición va más allá. Por eso, sin la inteligencia la intuición no sería lo que es: “Sin la inteligencia, habría permanecido bajo forma de instinto, fijada al objeto especial que la compromete de un modo práctico”⁶⁰¹. Por esta razón, como marca Chevalier, el camino a la superación de la inteligencia puede iniciarse única y exclusivamente a partir de ella: “Sólo la inteligencia es capaz de la búsqueda,

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp. 186-187.

⁵⁹⁹ A pesar de la diferencia entre intuición e inteligencia, esta compenetración se entiende por su origen: “L’opposition de intelligence et de l’intuition, pour essentielle qu’elle soit, n’est pas sans de sérieuses contreparties. Elle n’exclut pas leur parenté, puisque, dérivées d’une même réalité fondamentale dont elles dissocient les puissances, elles conservent de leur origine commune une certaine participation mutuelle”, en HUSSON, *op. cit.*, p. 102.

⁶⁰⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 187.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 188.

observa Bergson, y de ahí que sea preciso usar de ella para sobrepasar a la inteligencia”⁶⁰².

Según lo visto, se puede decir que la intuición es la mezcla entre la profundidad del instinto y el radio de aplicación de la inteligencia. Gracias al primero consigue penetrar en el interior de las cosas para captar lo que hay ahí de real; gracias a la segunda puede levantar cabeza para descomprometerse de lo práctico y entregarse a lo especulativo.

Ahora bien, ¿cómo alcanzamos el conocimiento intuitivo? Bergson afirma que para que se dé necesitamos un cambio de actitud de nuestro espíritu: “Nuestro espíritu puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección continuamente cambiante, en fin captarla intuitivamente. Para ello hace falta que se viole, que invierta el sentido de la operación por la cual habitualmente piensa, que remueva o más bien refunda sin cesar sus categorías”⁶⁰³. Nuestra inteligencia, en cuanto que actúa según modelos, construye lo que se hace mediante lo hecho; tiene la mirada puesta hacia atrás; este es nuestro impulso. Si querernos instalarnos en la duración a través de la intuición, nuestra conciencia debe dar un giro⁶⁰⁴ y pasar de la repetición a tomar la dirección del movimiento creador: “Para que nuestra conciencia coincida con algo de su principio, sería preciso que se desprendiera de lo *completamente hecho* y se atara a lo *haciéndose*. Sería preciso que, volviéndose y torciéndose sobre sí misma, la facultad de *ver* hiciera uno con el acto de *querer*”⁶⁰⁵.

Ese esfuerzo dice Bergson es doloroso porque contradice el impulso de la inteligencia. Pero si se efectúa, aunque duro tan sólo unos instantes, la vuelta

⁶⁰² CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, Aguilar, Madrid 1960, p. 33.

⁶⁰³ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 213.

⁶⁰⁴ Cabe señalar con Trotignon dos sentidos posibles del término reflexión: “La réflexion primaire est donnée comme *vie psychique* immédiate dans un être qui est à la fois vivant et intelligent, et elle implique deux sens opposés de la totalité qui, pour être pensés dans leur unité et leur opposition, exigent une seconde réflexion qui est le retournement de la pensée abstraite vers la vie en elle, et elle est ainsi à la fois *intériorisation* et *réflexivité vers l'origine* qui permet de penser le chiasma de l'être et du devenir, de l'un et du multiple, de la totalité singulière de l'individu et de la totalité vivante de l'univers. La transcendance se fait per l'intérieur”, en TROTIGNON, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁰⁵ BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 244-245.

de ese esfuerzo es fructuosa. La inteligencia queda enriquecida y la dialéctica propia de los sistemas filosóficos crece motivada por el nuevo descubrimiento. Así hay una especie de vaivén entre la intuición y la dialéctica: toda intuición debe ser expresada mediante conceptos, he ahí un sistema; ahora bien, al conceptualizar se pierde el pie de apoyo, y es necesaria una nueva vuelta: “Los dos recorridos son de sentidos contrarios: el mismo esfuerzo por el cual las ideas se ligan entre sí hace desvanecer la intuición que las ideas se proponían almacenar”⁶⁰⁶.

Este avance comúnmente se da a través de la negación que sugiere la intuición. Así lo afirma Bergson en una conferencia llamada *La intuición filosófica*, pronunciada en 1911 en el Congreso de Filosofía de Bolonia: “Me parece que la intuición se comporta con frecuencia en materia especulativa como el demonio de Sócrates en la vida práctica; es al menos bajo esta forma que da sus primeros pasos, bajo esta forma que también continúa ofreciendo sus manifestaciones más claras: ella prohíbe”⁶⁰⁷. La intuición sugiere que esos esquemas no son válidos, a pesar del apoyo empírico que puedan ofrecer; de este modo, la inteligencia sigue su búsqueda en el intento de trascender sus propios moldes. Para el francés, así lo atestigua la historia de la filosofía: “¿No es visible que el primer paso del filósofo, cuando su pensamiento no es todavía seguro y cuando no hay nada definitivo en su doctrina, consiste en rechazar ciertas cosas definitivamente? Más tarde, él podrá variar en lo que afirmará; apenas variará en lo que niega”⁶⁰⁸.

La inteligencia aparece como necesaria para prolongar el hallazgo otorgado por la intuición. La dialéctica nos permite comunicar mediante conceptos aquello que les dio la vida, y dar así pistas para que otros puedan simpatizar con lo real: “La dialéctica es necesaria para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres; pero ella no hace, a menudo, más que desplegar el resultado de esta intuición que la rebasa”⁶⁰⁹.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁰⁷ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 126.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁶⁰⁹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 245.

Así explica el francés el número de sistemas filosóficos que ha habido a lo largo de la historia. En cierta medida, todo sistema filosófico durable ha tenido en alguna de sus partes un contacto con la intuición. Puede haber varios acuerdos que sean diferentes entre sí, pero todos participan de la misma verdad. Una intuición prolongada unificaría las distintas actitudes filosóficas. La filosofía que propone Bergson debe ser una colaboración, una suma del producto de las diversas intuiciones de los pensadores: “La filosofía ya no será entonces una construcción, obra sistemática de un pensador único. Ella implicará, reclamará continuas adiciones, correcciones, retoques. Progresará como la ciencia positiva. Se hará, ella también, en colaboración”⁶¹⁰.

Bergson afirma que los sistemas no son más que la materia que en cada época histórica se encuentra el filósofo para intentar restablecer aquello que la intuición le ha suministrado. Las palabras, los conceptos, la tradición filosófica, todos ellos no son más que los ladrillos que permiten dar forma a la idea del filósofo. Sin embargo, advierte Bergson, no hay que confundir lo esencial con lo que sólo ha sido un medio para comunicar una idea. Es inevitable expresar lo novedoso a través de lo ya hecho, pero lo esencial no son tanto los conceptos sino esa intuición primaria que ha tenido el filósofo: “Un pensamiento que aporta algo nuevo en el mundo está obligado en efecto a manifestarse a través de las ideas completamente hechas que encuentra en frente suyo y que arrastra en su movimiento; aparece de este modo como relativo a la época en la que ha vivido el filósofo; pero a menudo eso no es más que una apariencia. El filósofo hubiese podido llegar varios siglos más temprano; habría tratado con otra filosofía y con otra ciencia; se hubiese planteado otros problemas; se habría expresado a través de otras fórmulas; ningún capítulo, quizá, de los libros que escribió hubiese sido lo que es; y sin embargo hubiese dicho lo mismo”⁶¹¹.

Por lo tanto es necesario que la filosofía tenga en cuenta que el valor de los sistemas reside en la intuición que los ha creado. Todo sistema filosófico será el intento para dar cuenta de aquello que de por sí le supera. Para avanzar filosóficamente, Bergson propone ese movimiento pendular para que,

⁶¹⁰ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 18.

⁶¹¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 128-129.

yendo de la intuición a la dialéctica, crezca una filosofía de la duración: “El objeto de la filosofía estaría alcanzado si esta intuición pudiera sostenerse, generalizarse, y sobre todo asegurarse puntos de referencia exteriores para no extraviarse. Para eso, es necesario un vaivén continuo entre la naturaleza y el espíritu”⁶¹².

Por lo tanto, para captar mediante la intuición el devenir de lo real, es necesario un continuo vaivén. Eso sí, sólo podrá iniciarse ese movimiento cuando uno posea una acumulación de conocimientos suficientes para poder, mediante lo que ellos sugieren, captar la vida. Por eso la filosofía es una tarea que está siempre haciéndose. El filósofo debe tener en cuenta todo lo dicho, ya que sólo así estará mejor dispuesto a simpatizar con la duración. Por eso, la filosofía que propone Bergson debe ser un proceso de enriquecimiento para que éste se convierta en un progreso y un crecimiento: “No se obtiene de la realidad una intuición, es decir una simpatía espiritual con lo que tiene de más interior, si uno no ha ganado su confianza por una larga camaradería con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilar los hechos salientes; hace falta acumular y fundir juntos una masa tan enorme que uno esté seguro, en esta fusión, de neutralizar unas con otras todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores han podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones. Solamente así se despeja la materialidad bruta de los hechos conocidos”⁶¹³.

Éste es el método que Bergson le asigna a la metafísica⁶¹⁴. Para él, a diferencia de la ciencia, la metafísica tiene como objeto lo espiritual, y la intuición es su principal método. Ambas, cada una en su ámbito, puede alcanzar lo absoluto: “Asignamos entonces a la metafísica un objeto limitado, principalmente el espíritu, y un método especial, ante todo la intuición. Por eso distinguimos claramente la metafísica de la ciencia. Pero también por eso le atribuimos un igual valor. Creemos que pueden, una y otra, tocar el fondo de la

⁶¹² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 246.

⁶¹³ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 224.

⁶¹⁴ Tal y como aparece aquí el término “metafísica”, se puede decir que en distintas partes de su obra utilizará indistintamente “metafísica” o “filosofía” como el saber propio que permite captar lo real.

realidad”⁶¹⁵. Por esta razón, la metafísica deberá abandonar el terreno de lo relativo y mediante la intuición buscar captar lo absoluto: “La metafísica, que es para Bergson sinónimo de filosofía, debe sobrepasar los puros conceptos y llegar a la intuición; no debe contentarse con el análisis y mantenerse en lo relativo, sino penetrar hasta el fondo de las cosas, pues es el conocimiento de lo Absoluto”⁶¹⁶.

Hemos visto que la intuición necesita de la inteligencia. Ahora bien, a pesar de que no puede prescindir de ideas, la intuición buscará ser expresada por aquello más concreto, es decir, imágenes. El carácter metafórico del bergsonismo no es por tanto una herramienta pedagógica; es el camino principal que tiene la intuición para suministrarnos lo absoluto: “Se dirigirá preferentemente a las ideas más concretas, que rodean todavía una franja de imágenes. Comparaciones y metáforas sugerirán aquí lo que no se llegará a expresar. No será un rodeo; uno no hará más que ir derecho hacia el fin”⁶¹⁷.

Éste será el proceder de la metafísica. Dado que los símbolos no nos permiten expresar debidamente lo real, tenemos que recurrir a las imágenes. Aunque no sean una herramienta perfecta, ya que nunca reflejarán el fluir de la realidad, las imágenes siempre nos mantienen en lo concreto, a diferencia de los símbolos y los conceptos que se mueven en el terreno de lo general: “Desde el momento en que abordamos el mundo espiritual, la imagen, en tanto solo busca sugerir, puede darnos la visión directa”⁶¹⁸. Tal y como hace Bergson, la tarea del filósofo consistirá en sugerirnos imágenes para que, a través de ellas, dirijamos nuestra conciencia hacia lo que hay que captar: “Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay cierta intuición a captar”⁶¹⁹.

⁶¹⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 44-45.

⁶¹⁶ BENRUBI, *Bergson*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1942, p. 35.

⁶¹⁷ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 54.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 187.

Por lo tanto, la intuición en el bergsonismo juega un papel fundamental: es un medio para captar lo auténticamente real que hay en la naturaleza, la duración propia de las cosas. Así lo resume Worms: “L’intuition est donc la connaissance immédiate, en toute chose, de la durée comme réalité ultime. En tant que *connaissance*, l’intuition serait connaissance immédiate d’un «objet» sans donc que rien d’y mêle du «sujet», sur le modèle de l’intuition dite «sensible» pure réceptivité de nos sens; en tant que connaissance *de la durée* l’intuition serait conscience des caractères de celle-ci, succession, continuité, multiplicité. Mais le propre de l’intuition ici, c’est précisément le lien strict entre ces deux aspects: non seulement il a une saisie immédiate des caractères de la durée, mais surtout, inversement, toute saisie ou conscience immédiate d’une réalité *quelle qu’elle soit* est saisie ou conscience, en cette réalité, *de ces caractères, des caractères propres à la durée*”⁶²⁰.

La intuición es el camino de la metafísica y a la vez su salvación; ésta había quedado desterrada por Kant dado que lo único cognoscible para el prusiano era lo presentado por la inteligencia. Bergson, al contrario, afirma que poseemos una vía más directa: no podemos dudar de la intuición de nosotros mismos, y en esa intuición de nuestra conciencia descubrimos la duración. A partir de ahí se empieza una especie de expansión donde la intuición nos permitirá simpatizar con las distintas duraciones que hay en lo real. La intuición será, por lo tanto, una metafísica de la vida: “La intuición nos introduciría en la conciencia en general. ¿Pero solo simpatizamos con conciencias? Si todo ser viviente nace, se desarrolla y muere, si la vida es una evolución y si la duración es aquí una realidad, ¿no hay también una intuición de lo vital, y por consiguiente una metafísica de la vida, que prolongará la ciencia de lo viviente?”⁶²¹.

La intuición, por lo tanto, nos abre las puertas a la duración, a la espiritualidad presente en la naturaleza. Sin embargo, no es el único camino según Bergson para captar lo propiamente real. La experiencia mística será otro sendero complementario que nos permitirá llegar al mismo destino: “¿Hasta dónde llega la intuición? Sólo ella podrá decirlo. Ella reconquista un

⁶²⁰ WORMS, *Le vocabulaire de Bergson*, pp. 58-59.

⁶²¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 40.

hilo: está en ella ver si ese hilo asciende hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se reunirá con la de los grandes místicos: creemos constatar, por nuestra parte, que la verdad está ahí”⁶²². Este segundo camino, sin embargo, lo explicará pasados veinticinco años tras la publicación de *La evolución creadora*. En este tiempo, como veremos más adelante, Bergson experimentó una conversión interior paulatina y constante que durará hasta su muerte, en 1941. Antes, en el 1932, verá la luz su última gran obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, donde quedará sin duda reflejado ese proceso de conversión⁶²³.

7.2. La experiencia mística

A sus 73 años y aquejado de graves problemas de salud fruto de un reumatismo que arrastrará los últimos años de su vida, Bergson publica su última gran obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En este trabajo centrará su esfuerzo en mostrar qué conclusiones éticas se derivan de una filosofía de la duración. Por lo tanto, hasta cierto punto, podemos establecer una continuidad con los grandes temas del bergsonismo. Palabras como memoria, intuición o impulso vital, estarán presentes a lo largo del desarrollo. A su vez, también se puede constatar de modo análogo esa dicotomía entre la materia y la vida, la inteligencia y el instinto, cuando Bergson habla de moral cerrada o moral abierta⁶²⁴, o de religión estática o religión dinámica.

⁶²² *Ibid.*, p. 61.

⁶²³ En la parte final de este trabajo analizaremos hasta qué punto respecto a la última etapa de Bergson el cambio en su filosofía es gradual o si más bien se trata de un salto respecto a lo publicado anteriormente.

⁶²⁴ Cfr. WORMS, *Le clos et l'ouvert dans "Les Deux Sources de la morale et de la religion": une distinction qui change tout*, en WATERLOT, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008, pp. 45-63.

Para comprender la naturaleza de lo místico en Bergson, es necesario esbozar rápidamente algunas ideas que se desprenden del planteamiento moral que encontramos en su última obra.

La organización social es concebida por el francés como la que se da entre las células de un organismo. La obligación que mueve a los individuos es vista, no tanto como el fruto de un descubrimiento racional sobre un deber que hay que cumplir; esas obligaciones y normas son como hábitos que el yo social impone al yo individual. Por eso dirá Bergson que “la obligación es a la necesidad lo que el hábito a la naturaleza”⁶²⁵. En el momento en que alguien decide salirse de la norma brota en nuestro interior un sentimiento de deber y de culpa. Ahí se revela esa adherencia al hábito, ese sentimiento que nos mantiene comunicados con nuestros congéneres. Obedecer un deber es seguir el itinerario que la sociedad nos ha marcado, y es algo que en general hacemos sin cuestionarnos, a pesar de que a veces aparezcan resistencias. Como en el tejido social las obligaciones se dan entrelazadas, cada obligación lleva consigo el peso de las demás, y eso genera lo que Bergson llama el todo de la obligación: “Representaos la obligación pesando sobre la voluntad a manera de un hábito, arrastrando consigo cada obligación la masa acumulada de las otras y utilizando así, por la presión que ejerce, el peso del conjunto, y tendréis la totalidad de la obligación para una conciencia moral simple”⁶²⁶.

Ahora bien, ese todo de la obligación actúa regulando las acciones sociales. Partiendo de ideas ya expuestas en *La evolución creadora*, Bergson considera que si nos fijamos en dos líneas de evolución divergentes, aquella que se asemeja más a la organización propia de la naturaleza que encontramos en las células es aquella donde predomina el instinto. Un ejemplo claro está en el modo en que se estructuran las abejas. ¿Cómo conseguirá pues la naturaleza esa regularidad en líneas de evolución en las que la inteligencia ofrece cierto margen de elección? La respuesta está en el hábito. Vemos por lo tanto cómo el hábito tiene una consideración biológica, y el todo de la obligación ejerce la función comparable a la del instinto: “La obligación o

⁶²⁵ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1962, p. 53.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 62.

coerción social sería, por tanto, el fundamento de la mayor parte de nuestras normas de conducta y, considerada en este sentido, lo moral no superaría, sino que consistiría en una mera prolongación del dominio de lo regulado biológicamente”⁶²⁷.

Esto es así porque la vida ha buscado en las distintas líneas de evolución actuar sobre la materia. Una obligación particular no es instintiva; ahora bien, el todo de la obligación sí que puede asemejarse al instinto. Toda actuación es más efectiva en la medida en que el trabajo es dividido y especializado; de ahí que para Bergson la vida social sea inmanente al instinto y a la inteligencia en cuanto que representa el modo de actuación y organización de la vida sobre la materia. Por eso, la obligación en cierto modo es necesidad: “Cuanto más descendemos de estas obligaciones particulares que están en la cima, a la obligación general, o, como nosotros decimos, al todo de la obligación, que está en la base, más nos aparece la obligación como la forma misma que la necesidad toma en el dominio de la vida”⁶²⁸.

Ahora bien, dado ese instinto que virtualmente subyace bajo la obligación social, el hombre está comprometido con el resto de seres que conforman la organización. Esa cohesión social, implica según Bergson una moral cerrada, debido a que uno siente amor por su familia o su patria, pero no hacia la humanidad entera. El tipo de organización social de una moral cerrada implica una distinción ante otras organizaciones; por eso, la cohesión no sólo lleva consigo unión entre los que la conforman, sino también la necesidad que tiene una sociedad de defenderse ante otras.

Pero el amor a la humanidad es signo de una moral distinta; será la que Bergson llamará moral abierta. La representan personalidades privilegiadas y excepcionales que ejercen una especie de fuerza de atracción respecto al resto y sirven como ejemplo. Ahí vemos una diferencia entre las dos morales: “Mientras que la obligación natural es presión o compulsión, en la moral completa y perfecta hay un llamamiento”⁶²⁹. Entre estas dos morales hay una diferencia de naturaleza y no de grado, ya que no se pasa de la moral cerrada

⁶²⁷ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 188.

⁶²⁸ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 66.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 70.

a la abierta por un proceso de dilatación: “Hemos visto, en efecto, que no es ampliando la ciudad como se llega a la humanidad; entre una moral social y una moral humana, la diferencia no es de grado, sino de naturaleza”⁶³⁰.

Mientras que la obligación era la fuerza de la moral cerrada, aquí Bergson habla de sentimiento. Una emoción profunda que sirve como percutora de toda inteligencia que busque crear e inventar. Las personas que se han erguido como ejemplos de la moral abierta nos permiten entrar en las resonancias de los sentimientos que la vida ha dejado en ellos y participar así de ese movimiento. El francés sostiene que esos ejemplos de moral abierta cogen su fuerza del principio vital; el heroísmo participa del movimiento creador: “Él mismo es retorno al movimiento, que emana de una emoción –contagiosa, como todas las emociones– emparentada con el acto creador. La religión expresa esta verdad a su manera cuando dice que en Dios amamos a los demás; y los grandes místicos declaran tener la impresión de una corriente que va de su alma a Dios y vuelve a descender de Dios al género humano”⁶³¹. La inteligencia ha conseguido que el hombre se libere de las presiones a las que estaba sometido, levantando así la cabeza hacia un horizonte que no estaba previsto; esa tarea la realizan las personas de la moral abierta: “Gracias a estas voluntades geniales, el impulso de vida que atraviesa la materia obtiene de ésta, para el porvenir de la especie, algo que ni siquiera pudo imaginarse cuando la especie se constituyó”⁶³². Bergson, aludiendo a términos de Spinoza, lo expresa diciendo que con ese cambio se vuelve a la *Natura naturans*.

Aunque el francés haya separado en la exposición las dos morales, en la práctica se dan mezcladas. Tanto la obligación, que es infraintelectual, como la aspiración, que es supraintelectual, se mezclan y convergen en el plano de la inteligencia: “Las dos fuerzas, que se ejercen en regiones diferentes del alma, se proyectan sobre el plano intermedio, que es el de la inteligencia”⁶³³. Eso sería lo que conformaría el sistema de nuestra moral actual.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 85.

⁶³² *Ibid.*, p. 89.

⁶³³ *Ibid.*, p. 111.

Bergson afirma que las dos morales, tanto la que mueve por presión como por aspiración, son producto de la misma fuerza que impulsa a la especie humana a avanzar. Vemos por lo tanto que las dos morales tienen una dimensión profundamente biológica: “Toda moral, presión o aspiración, es de esencia biológica”⁶³⁴. Es la vida la que está en el fondo de las presiones sociales así como la que, a partir de personas privilegiadas y únicas, consigue que la humanidad supere los límites marcados por la naturaleza: “La dualidad misma se reabsorbe en la unidad, porque “presión social” e “impulso de amor” no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente aplicada a conservar en líneas generales la forma social que fue característica de la especie humana desde su origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla, gracias a individuos cada uno de los cuales representa, como si se tratase de la aparición de una nueva especie, un esfuerzo de evolución creadora”⁶³⁵. La inteligencia según Bergson no es el eje de la moral, a pesar de que es innegable su presencia; lo que mueve a las conciencias es la voluntad, y ésta puede tomar dos sentidos: o bien el del adiestramiento, refiriéndose a la educación en el hábito, es decir, en la vertiente supraintelectual; o bien hay que orientarla hacia el misticismo, indicarle el modelo de la persona excepcional a quien hay que seguir.

El misticismo por lo tanto se nos revela como el camino de la moral abierta. Las personas excepcionales que han sido modelos para la sociedad han permitido que ésta avance de un salto a un plano distinto. Lo que suministra al místico esa capacidad es precisamente su participación con el impulso creador. Habrá que ver, por lo tanto, de qué modo lo místico es para Bergson un acceso más a la duración de lo auténticamente real.

Eso lo analizará al estudiar la religión dinámica. Igual que ha distinguido dos tipos de moral, Bergson hará lo mismo respecto a la religión. Así pues tendremos en primer lugar una religión estática. Ésta viene dada por las exigencias que marca la naturaleza social, en la que la capacidad fabuladora⁶³⁶

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁶³⁶ Para un estudio más concreto del papel de la función fabuladora en Bergson, Cfr. ZUNINO, *Inteligencia y superstición en Bergson: la función fabuladora*, en *Intus-Legere Filosofía*, Vol.6, N° 1, Chile 2012, pp. 9-21.

persigue satisfacer necesidades vitales que no estarían aseguradas en el caso del hombre debido al margen de actuación que le concede la inteligencia: “Si en un principio había que evitar que la inteligencia se deslizase por una pendiente peligrosa para el individuo y la sociedad, ello no podía lograrse sino por comprobaciones aparentes, por fantasmas de hechos”⁶³⁷. La sociedad es algo inherente a la vida; así se ve en todas las líneas divergentes de la evolución; la inteligencia, al dotar de libertad al hombre, representa un peligro para la cohesión social: “La inteligencia, por el hecho de actualizarse en un yo, es una potencia permanente de contestación: por naturaleza encamina a la sociedad humana hacia el desorden y la anarquía”⁶³⁸. El instinto es lo que mantiene unidos a los miembros de otras especies; sin embargo, su espacio ha sido ocupado en el caso del hombre por la inteligencia. Por lo tanto, según Bergson, la naturaleza habrá previsto al hombre de una función parecida a la del instinto que defiende esa cohesión social. Este papel lo representará la función fabuladora, que mediante representaciones actuará sobre la inteligencia: “Puesto que la inteligencia trabaja a base de representaciones, suscitará representaciones “imaginarias” que contrapesen la representación de lo real y que logren, por medio de la propia inteligencia, contrarrestar el trabajo intelectual”⁶³⁹.

Ésta será la primera función que otorgará Bergson a la religión estática, la de proteger al individuo y a la sociedad de cualquier tendencia disolvente y disgregadora de la inteligencia. El francés señalará una segunda función. La inteligencia, en cuanto capacidad reflexiva, nos permite vernos como seres mortales, algo que el resto de animales no advierten. El hombre sabe que va a morir y que eso resulta inevitable. Dicho conocimiento implica sin duda un debilitamiento de la intensidad de las acciones vitales del hombre, algo que afecta a la sociedad y al individuo mismo; de este modo, la religión cumple una función farmacológica ante la representación de la muerte: “La religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia,

⁶³⁷ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 131.

⁶³⁸ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 50.

⁶³⁹ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 139.

de la inevitabilidad de la muerte⁶⁴⁰. No sólo nos alerta de la muerte, sino de cualquier peligro. La inteligencia nos hace ser conscientes de la distancia entre la acción y el objetivo que se persigue, así como de los accidentes que pueden ocurrir en el camino. Eso, en muchas ocasiones puede ser desalentador; ahí intervienen también las representaciones religiosas: “Son reacciones defensivas de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de un margen desalentador de imprevisibilidad entre la iniciativa tomada y el efecto deseado”⁶⁴¹.

Distinta va a ser la naturaleza de la religión dinámica. Bergson retoma aquí ideas tratadas en otras obras. El hombre es el éxito del esfuerzo creador. La libertad, la independencia en la acción, es el logro de la vida. Del mismo modo que en la moral abierta esas personas cogían fuerza del impulso creador, Bergson verá el misticismo como un contacto directo con el impulso vital: “El misticismo conduce a una toma de contacto, y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina”⁶⁴². Vemos así cómo “Bergson sitúa el misticismo en la prolongación de la evolución creadora”⁶⁴³.

A pesar de que hay brotes de misticismo en la antigua Grecia o en la India, Bergson situará el misticismo completo en las experiencias de los grandes místicos cristianos. Lo que nos han revelado personas como Santa Teresa de Jesús, San Francisco de Asís o Santa Catalina de Siena, entre otros, es la verdadera esencia del misticismo completo: no es tanto un éxtasis ni una contemplación sino más bien una acción, la acción mediante la cual la voluntad humana coincide con la voluntad divina: “Un aumento de vitalidad, de acción y de energía, no el éxtasis, es lo que definiría y distinguiría a los auténticos místicos”⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 222.

⁶⁴³ BARLOW, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁴⁴ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 198.

Al tomar contacto con el esfuerzo creador hay a la vez un sentimiento y un pensamiento mediante los cuales el alma queda absorbida en Dios; sin embargo, su voluntad todavía es humana. Esta inquietud que siente el alma al ver que su acción no procede de la actividad divina se extiende hasta abarcarlo todo. Es la soledad que según Bergson el misticismo cristiano se ha referido como la noche oscura del alma. Ese vacío, en el fondo, es la preparación para un nuevo salto definitivo. Esa pena desaparece en la esperanza de querer ser instrumento: “El alma mística quiere ser este instrumento. Elimina de su substancia todo lo que no es bastante puro, bastante resistente y flexible para que Dios lo utilice”⁶⁴⁵. Desde ahora la acción, al no provenir del alma misma, no nos separará de Dios. Dios mismo será quien obre en ella, formando así una unión definitiva. Este enorme impulso “constituye en adelante para el alma una superabundancia de vida”⁶⁴⁶. Se trata de “un alma a la vez actuante y “actuada”, cuya libertad coincide con la actividad divina”⁶⁴⁷.

¿Hasta qué punto lo místico puede levantarse como un conocimiento fiable? ¿Le es lícito proclamar la existencia de Aquello a lo que se refieren sus experiencias? No hay que olvidar que la filosofía bergsoniana se ha caracterizado, entre otras cosas, porque ha querido estar siempre pegada a la experiencia.

Para el francés el contenido de lo místico será innegable. Bergson lo distingue de fenómenos anormales o patológicos. Por lo tanto, aunque el itinerario sea distinto al convencional, el misticismo no sólo es una experiencia, sino que además puede consistir en el modo de solventar el problema de la existencia de Dios: “Si el misticismo es lo que acabamos de decir, debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios”⁶⁴⁸.

Bergson distingue el Dios de los místicos del Dios de los filósofos. Éste es una consecuencia lógica de un razonamiento cuya conclusión nada tiene que ver con el Dios cristiano, por mucho que se utilice la misma palabra. Hablar de

⁶⁴⁵ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 231.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 239.

un Ente, de un Ser que es origen de todo lo demás, implica para Bergson atribuir la palabra a un objeto nuevo, puesto que todavía habría que demostrar que ese Ser es el Dios revelado en la religión. Hay pues diferencia entre el Dios de la religión y el de la filosofía: “La religión, sea estática o dinámica, le tiene, en efecto, ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores”⁶⁴⁹.

La garantía de la experiencia mística se encuentra en que distintos místicos cristianos de épocas diferentes cuentan exactamente el mismo camino y la misma experiencia final: “Si las semejanzas exteriores entre místicos cristianos pueden obedecer a una comunidad de tradición y de enseñanza, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición que se explica de un modo muy simple por la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación”⁶⁵⁰.

Así pues para Bergson el misticismo es otro modo de acceder a lo absoluto: “La intuición filosófica, en principio accesible a todos los hombres, y la experiencia mística, reservada a los individuos excepcionales, constituirán, justamente, los dos modos privilegiados mediante los que la humanidad puede tomar contacto con lo absoluto”⁶⁵¹. La experiencia mística aparece así como el complemento al conocimiento intuitivo que Bergson había resaltado como método para situarse en lo absoluto⁶⁵². La filosofía, a través de la intuición, nos permite participar del impulso vital. El místico, con su experiencia, prolonga así el conocimiento aportado por el filósofo. Los grandes místicos son los que le marcan a los filósofos y al resto de hombres el camino de la vida: “Ellos han abierto un camino por donde podrán otros hombres marchar, y por lo mismo han indicado al filósofo de dónde venía y adónde iba la vida”⁶⁵³. El secreto

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁶⁵¹ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 185.

⁶⁵² “L'intuition ainsi restituée dans son intégrité vivante est l'expérience mystique, à laquelle Bergson a consacré son dernier ouvrage”, en ADOLPHE, *La philosophie religieuse de Bergson*, p. 220.

⁶⁵³ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 253.

suministrado por la mística es que la creación es un acto de amor donde se ve la esencia de Dios. Así notamos cómo Bergson identifica el impulso vital con el amor divino: “Nada impide al filósofo llevar hasta el fin la idea que el misticismo le sugiere de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora”⁶⁵⁴. Vemos así, como señala Levinas, una ampliación del significado de la duración bergsoniana: “En *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, la duración, que en *L'Évolution créatrice* se concibe como impulso vital, se hace vida interhumana. La duración se convierte en el hecho de que un hombre pueda lanzar una llamada a la interioridad del otro hombre. Ése es el papel del santo y el héroe más allá de la materia, héroe y santo que condicen a una religión abierta en la que la muerte deja de tener sentido”⁶⁵⁵.

Bergson afirma que el amor que constituye el mismo esfuerzo creador, aunque se baste a sí mismo, no tendría sentido si su actividad no tuviera un objeto. Por lo tanto, las conclusiones filosóficas que se sacan tras el complemento de las experiencias místicas es que el objetivo o el sentido de la evolución creadora por parte de Dios es crear a seres que puedan ser objeto y a la vez fuente de amor: “Es difícil concebir un amor activo que no se dirija a nada. De hecho, los místicos testimonian de forma unánime que Dios tiene necesidad de nosotros como nosotros tenemos necesidad de Dios. ¿Y para qué tendría necesidad de nosotros sino para amarnos? Esa será la conclusión del filósofo que se aplique a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor”⁶⁵⁶.

La conclusión que se saca de esta obra es que, mediante lo expuesto a lo largo de sus trabajos, Bergson parte de una intuición de la duración que, después de extenderla a todo el ámbito de lo real estableciéndola como constitutivo propio, donde el impulso de vida avanza en un proceso creador y novedoso, se acaba identificando ese mismo impulso original con un acto de amor divino.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁵⁵ LEVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 2008, p. 71.

⁶⁵⁶ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 250.

III. BERGSON: EL FILÓSOFO DE LA TENSIÓN

Es ineludible la influencia⁶⁵⁷ que ha tenido el bergsonismo en el desarrollo de la filosofía del siglo XX. Uno de los grandes méritos del francés no fue sólo levantar contra el positivismo y el materialismo una filosofía en la que, partiendo de la experiencia, se defendía la primacía del espíritu; su influjo ha sido determinante en distintas escuelas filosóficas. Testigos de Bergson son personalidades tan dispares como Ortega y Gasset, Jacques Maritain, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas⁶⁵⁸, Maurice Merleau-Ponty, o figuras literarias como Marcel Proust⁶⁵⁹, con quien compartía lazos familiares, o el mismo Antonio Machado, entre otros.

Sin embargo, y por varias razones, cabría atribuirle el apodo de *el filósofo de la tensión*, sin querer con ello ir en contra del espíritu de Bergson, opuesto a cualquier tentativa de etiquetaje.

La principal razón es que al final los extremos que encontrábamos en el inicio de la obra de Bergson, separados por diferencias de naturaleza, convergen bajo grados de tensión. La tensión de la duración es lo que marca a su vez la unidad y la diferencia de lo real.

No obstante, el bergsonismo, pese a su novedad e influencia en la filosofía posterior, contiene en uno de sus logros quizás una de sus mayores dificultades, a saber: el uso metafórico del lenguaje. Éste, necesario para alimentar la intuición y hacer que quien se ofrezca a dicho método pueda simpatizar con el impulso creador, genera a veces una falta de claridad en algunas partes del esquema de su filosofía.

⁶⁵⁷ Cfr. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Actualité de Bergson*, en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 14e Année, N° 4, Paris 1959, pp. 473-477. También Cfr. KOLAKOWSKI, *op. cit.*, pp. 88-108.

⁶⁵⁸ Para la relación entre Levinas y Bergson, cfr. URABAYEN, *op. cit.*, pp. 675-696.

⁶⁵⁹ Para observar ciertas relaciones entre ambos, Cfr. ARDOIN, *The difficulties of Reading with a Creative Mind: Bergson and the Intuitive Reader*, en *Philosophy and Literature*, Vol. 37 N°2, Maryland 2013, pp. 531-541. Sobre la obra de Proust, Bergson afirmó: "Vous savez ce que je pensais de votre livre «Du côté de chez Swann»; le dernier «A l'ombre des jeunes filles en fleurs» en est la digne continuation. Rarement l'introspection a été poussée aussi loin. C'est une vision directe et continue de la réalité intérieure", BERGSON, *Mélanges*, p. 1326.

Sin duda alguna eso podría verse como un halago: la claridad es inteligencia, y pretender que ésta forme parte en la comprensión de la esencia de lo real es un intento fallido tal y como ya ha quedado mostrado. Aún así, eso no impide mantener que la exclusión de la concreción y delimitación lingüística genere ciertos problemas de comprensión o interpretación.

Creo que podemos apelar a la historia para encontrar ahí una prueba a favor de lo dicho. Tras la muerte de Bergson, fueron varios los que pretendieron acercarse a su regazo el legado del francés. Pero no hace falta irse tan lejos: ya en vida del autor, éste tuvo que responder varias veces a aquellos que consideraba que no interpretaban correctamente su obra. Quizás uno de los casos más conocidos es la carta⁶⁶⁰ que le escribe a Tonquédec cinco años después de la publicación de *La evolución creadora*, en la que busca defenderse de aquellos que ven en su filosofía un monismo o panteísmo. Más adelante se examinará dicha cuestión.

No resulta sencillo, pues, responder a algunos interrogantes que emergen tras la lectura de su obra. Sin querer atender a todos, me centraré en dos que considero claves para la cuestión que ha motivado este trabajo. Por un lado, la *tensión* existente entre la continuidad y la discontinuidad; por el otro, la *tensión* entre la immanencia y la trascendencia, es decir, en último término, el papel que juega Dios en la filosofía de Bergson y su relación con el tiempo. Dichas cuestiones son esenciales para comprender la naturaleza de la duración y las implicaciones filosóficas que de ella se derivan.

8. Continuidad y discontinuidad

La vida es el desarrollo del impulso creador. Ese impulso es continuidad, puesto que lleva virtualmente consigo todo un pasado que acompaña al presente que aparece en cada momento; sin embargo, esa continuidad es creadora, es decir, una imprevisible novedad en cada momento de creación. Si

⁶⁶⁰ BERGSON, *Mélanges*, pp. 963-964. En un capítulo posterior se analizará esta carta.

la novedad es imprevisibilidad, dado que se opone a la predicción o anticipación, la novedad implica discontinuidad. Por lo tanto, la esencia de la duración consiste en una continuidad pasada respecto a una discontinuidad futura. Habrá que ver si es posible armonizar un pasado continuo con una creación novedosa. Para ello, es necesario antes ver qué entiende Bergson por posibilidad y si ella nos permite unificar lo continuo con lo discontinuo.

8.1. La noción de lo posible⁶⁶¹

Esta idea es tratada por Bergson en varias partes de su obra. A veces, de modo secundario para abordar otro tema, como en el caso de algunos pasajes de *La evolución creadora*. Otras, en cambio, le concede más importancia. La exposición de esta noción la centraremos fundamentalmente en dos trabajos: dos conferencias pronunciadas en 1911 en la Universidad de Oxford y que fueron publicadas bajo el título de *La percepción del cambio*, y un ensayo titulado *Lo posible y lo real*, que vio la luz en una revista sueca en 1930⁶⁶².

La continuidad y la creación implican el cambio, por eso el estudio de dicho concepto es fundamental para Bergson: “Lo elegí, porque lo tengo por fundamental, y porque estimo que, si estuviéramos convencidos de la realidad del cambio y si hiciéramos el esfuerzo para captarlo, todo se simplificaría”⁶⁶³.

En el análisis del cambio volvemos a algo apuntado ya anteriormente: al intentar dar cuenta del cambio se suele confundir la esencia misma del cambio con su trayectoria. El movimiento es un acto indivisible que transcurre en un espacio. Tras efectuar ese movimiento vemos que ha ocupado un lugar en el espacio. De estas dos premisas concluimos que, como el espacio ocupado es

⁶⁶¹ Cfr. JOUSSAIN, *Le possible et le reel chez Bergson*, en Archives de Philosophie, Vol. 23, N° 4, Paris 1960, pp. 512-521.

⁶⁶² Estos dos ensayos están recogidos en *El pensamiento y lo moviente*. Respecto al ensayo, encontramos una nota en la que Bergson explica que varias de esas ideas ya fueron anunciadas por el diez años antes en un encuentro filosófico en Oxford.

⁶⁶³ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 148.

divisible, el movimiento también. Esta conclusión, a juicio de Bergson errónea, es la gran denuncia que realiza el francés cuando intentamos representarnos la naturaleza del movimiento.

En efecto, concluir de ese modo implica aceptar que hay coincidencia entre lo móvil y lo inmóvil, traduciendo así el pasar por un sitio por el estar en un sitio. La inmovilidad es una necesidad práctica de nuestra inteligencia, pero no un estado de la realidad. Así lo dirá Bergson: “Tenemos necesidad de la inmovilidad, y cuanto más logremos representarnos el movimiento como coincidente con las inmovilidades de los puntos del espacio que recorre, mejor crearemos comprenderlo. A decir verdad, jamás hay inmovilidad verdadera, si entendemos por esto una ausencia de movimiento”⁶⁶⁴.

Una representación tal considera sólo las posiciones que un móvil ocuparía en un trayecto si en ese momento se detuviera; sólo se comprenden los puntos, pero nunca se explica el trayecto que une a esos puntos. El movimiento, por lo tanto, queda inmovilizado.

Lo mismo según Bergson cabe decir respecto a la naturaleza del cambio. El cambio es continuo e indivisible, pero nos lo representamos como una serie de estados que se irían sucediendo.

El francés utiliza la metáfora de dos trenes que marchan en la misma dirección y con la misma velocidad. Los ocupantes de uno de los trenes verán a los del otro inmóviles; la comunicación entre ellos será posible. Algo análogo ocurre según Bergson en la representación que nos hacemos del cambio. Cuando decimos de un objeto que cambia de color, nos representamos el cambio bajo unos estados, los colores, elementos constitutivos de ese cambio y que en sí mismos son invariables. Sin embargo, según Bergson, el color mismo es en el fondo una serie de oscilaciones muy rápidas, y nuestro yo un fluir que se modifica a cada instante: “El color, más allá de nosotros, es la movilidad misma, y nuestra propia persona es también movilidad”⁶⁶⁵. Es el mecanismo de la percepción, que busca la acción sobre las cosas, el que regula creando entre esas dos movilidades la apariencia de estados. Con ellos la inteligencia intentará recomponer el cambio.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, pp. 161-162.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 164.

No obstante esos estados son tan sólo apariencias que resultan útiles para la inteligencia en el terreno de lo práctico, pero que son ineficaces si se intentan trasladar al ámbito especulativo. De ahí Bergson llega a una de las afirmaciones que constituye un pilar clave en su metafísica: “Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil”⁶⁶⁶.

Por lo tanto, el cambio⁶⁶⁷ es la esencia misma de lo real. Creo que esta es una de las claves de toda la obra de Bergson. En el fondo, su filosofía es un intento por situar el devenir por encima del ser. No se trata de un ser que deviene en cada momento, sino del devenir mismo como fundamento de lo real⁶⁶⁸. Más adelante volveremos sobre esta cuestión que, por otro lado, Maritain también considera clave: “La metafísica bergsoniana, pues, es, sin duda, la metafísica del cambio puro. A nuestro parecer, no se ha insistido con bastante fuerza sobre la importancia central de la doctrina metafísica que acabo de resumir, respecto a toda la filosofía bergsoniana. Esa doctrina nos entrega la llave. Estamos en presencia de una de las tentativas más decididas y más audaces que se haya efectuado para expulsar el ser y reemplazarlo por el devenir”⁶⁶⁹.

Veamos ahora la noción de Bergson sobre lo posible y lo novedoso. El francés expone que cualquier representación que nos hagamos de lo que va a suceder es infinitamente más pobre que lo que realmente ocurre. Para mostrarlo expone el siguiente ejemplo: “Debo, por ejemplo, asistir a una reunión; yo sé qué personas encontraré allí, en torno de qué mesa, en qué

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁶⁷ Ver el análisis de Maritain a la crítica bergsoniana del cambio. Maritain considera que Bergson, al igual que le ocurre al empirismo, desconoce la auténtica noción de sustancia, llevando a concebirla como un sustrato inerte al que se adosarían los accidentes. Dirá Maritain: “En una sana perspectiva metafísica la substancia (sic) no es de ninguna manera un objeto “inerte”; por el contrario es la raíz misma de la acción”. En MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, Club de lectores, Buenos Aires 1967, p. 32.

⁶⁶⁸ Cfr. al respecto la introducción que realiza Ferrater Mora a la edición en español que he manejado de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ahí analiza precisamente la cuestión mencionada. Hablaremos de ello posteriormente.

⁶⁶⁹ MARITAIN, *op. cit.*, p. 32.

orden, para la discusión de qué problema. Pero aunque ellos vengan, se sienten y conversen como yo lo esperaba, digan lo que yo pensaba que efectivamente dirían, el conjunto me da una impresión única y nueva, como si ahora fuera dibujada con un solo trazo original por una mano de artista”⁶⁷⁰. Bergson afirma que, en caso de que se pretenda explicar la novedad y el asombro por el desconocimiento de pequeños factores que han intervenido en el suceso y que no estaban contemplados en mi representación, ese mismo asombro lo encontramos en nuestra vida interior. Ahí nosotros prefiguramos nuestras acciones, y por mucho que el esbozo de nuestra deliberación exprese lo que luego efectivamente ocurre, no por ello decrece la originalidad de lo novedoso.

Sin embargo, esta novedad escapa a la inteligencia. Ya hemos visto que parte de su funcionamiento se basa en la repetición. Por lo tanto, cuando quiere comprender algo novedoso, intenta buscar ahí normas o leyes que expliquen dicho fenómeno.

Esto ocurre por ejemplo cuando queremos prever qué hará una persona. Pensamos cómo es, etiquetamos rasgos de su carácter, recordamos acciones pasadas, etc. Al final del proceso, nos representamos su acción. Si no hay acierto, entonces la inteligencia busca ahí qué rasgo se le ha escapado, que norma de conducta no ha contemplado, para poder así predecir mejor en situaciones venideras. De este modo, “nuestra facultad normal de conocer es entonces esencialmente una potencia de extraer lo que hay de estabilidad y de regularidad en el flujo de lo real”⁶⁷¹.

Ahora bien, sabemos que es lícito dicho modo de proceder si la inteligencia se centra en lo inerte; sin embargo, es a juicio de Bergson un error cuando la inteligencia se extralimita y pretende aplicar sus esquemas en la vida del espíritu.

Esta extralimitación nos sirve para entender el problema que surge según Bergson al comprender la relación entre lo posible y lo novedoso. La idea de fondo es la misma que reside en las nociones de desorden o de nada.

⁶⁷⁰ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 105-106.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 109.

No nos detendremos a exponer detalladamente la crítica de Bergson a tales conceptos⁶⁷², aunque sí se explicará resumidamente la idea de fondo, ya que también está presente en la noción de lo posible.

Tanto la idea de desorden como la de nada coinciden en el error de base: se cree que en ellas hay menos que en las ideas de lleno o de orden. Esto es así porque, a juicio de Bergson, trasladamos al plano teórico lo que pertenece al ámbito práctico.

Ambos son términos lingüísticos que tienen su significado en el terreno de la acción. Así, cuando decimos “nada”, la idea que se expresa es que no se ha encontrado lo que se buscaba. Al decir “nada”, se expresa el desinterés por lo dado. Del mismo modo, “desorden”, indica la presencia de un orden distinto al esperado. Tanto en un caso como en el otro los dos términos apuntan a que la realidad que se esperaba encontrar ha sido suplantada por otra. Por lo tanto, la supresión implica de por sí sustitución.

Sin embargo, al pasar del terreno práctico al especulativo, caemos en un absurdo. Cuando se plantea por qué el ser y no la nada, se concibe la nada como una supresión sin sustitución. Nos fijamos sólo en la ausencia de lo sugerido, no en la presencia que lo está sustituyendo. Ésta es la esencia de la negación: “Negar consiste siempre en presentar bajo una forma mutilada un sistema de dos afirmaciones, una determinada que se apoya sobre un cierto posible, la otra indeterminada que se relaciona a la realidad desconocida o indiferente que suplanta esta posibilidad: la segunda afirmación está virtualmente contenida en el juicio que sostenemos sobre la primera, juicio que es la negación misma. Y lo que da a la negación su carácter subjetivo es precisamente que, en la constatación de un reemplazo, toma en cuenta sólo a lo reemplazado y no se ocupa del reemplazante”⁶⁷³.

Por lo tanto, no tiene sentido preguntarse por el ser o la nada: al figurarse ésta, nos representamos la exclusión una a una de las partes que conforman el todo hasta que no queda ya ninguna, pero en esa exclusión no se ha tenido en

⁶⁷² La crítica a las nociones de desorden y de nada aparece en varias partes de su obra. Cito aquí la referencia donde dicha crítica aparece más desarrollada o detallada. En los dos casos me refiero a la edición en español que he utilizado de *La evolución creadora*. Para la idea de desorden, pp. 229-244; para la de nada, pp. 278-300.

⁶⁷³ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 296.

cuenta lo sustituido. Por esta razón, la pregunta por la nada es una contradicción en sí misma: “El absurdo no salta a la vista, porque no existe objeto particular que uno no pueda suponer abolido: entonces, del hecho de que no está prohibido suprimir a través del pensamiento una cosa tras otra, se concluye que es posible suponerlas suprimidas todas juntas. No se ve que suprimir cosa tras cosa consiste precisamente en reemplazarla gradualmente por otra, y que desde entonces la supresión de absolutamente todo implica una auténtica contradicción en los términos, pues esta operación consistiría en destruir la condición misma que le permite efectuarse”⁶⁷⁴. Representarse la nada implica pues una contradicción en cuanto que para hacerlo se presupone la existencia de algo que, en cuanto que desatendido, permanece en el aire. La nada significa la supresión sin sustitución, algo que a ojos de Bergson es contradictorio puesto que lo primero implica lo segundo. Así lo dice Maritain: “Representarse la nada de algo significa, en verdad, representarse otra cosa que expulsa la primera y ocupa su lugar. Por tanto, pensar la nada absoluta, implica contradicción”⁶⁷⁵.

De este modo Bergson sostendrá que en el fondo en la idea de nada y de desorden hay más que en la de lleno y orden, debido a que la negación implica una doble afirmación⁶⁷⁶. Este mismo error es el que advertirá tras la idea de lo posible: “En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución hay muchos malentendidos, muchos errores. Pero existe sobre todo la idea de que lo posible es *menos* que lo real, y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Ellas serían así representables de antemano”⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁷⁵ MARITAIN, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁷⁶ A los ojos de Maritain la posición de Bergson es falaz, ya que confunde la idea de la nada con la representación de la nada. “El contenido de la idea de nada es el *ser* afectado del signo de negación, es el *no ser*. (...) Como no es sino la idea misma del ser, pero el ser significado como negado, la idea de la nada de una cosa no consiste, en manera alguna, en reemplazar esta cosa por otra que la expulse; en consecuencia la idea de la nada absoluta, que dice pura y simplemente la expulsión de todas las cosas –pero no por otra cosa que las reemplace–, no implica ninguna contradicción”. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁶⁷⁷ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 114.

Dejando a un lado el terreno de lo inerte, donde ya se ha visto que la inteligencia puede operar y establecer previsiones basándose en repeticiones, en el mundo de la vida y de la conciencia estos esquemas son inválidos. Esto implica que lo posible no será menos que lo real, sino más. Así lo dirá Bergson: “Lo posible no es más que lo real añadiendo, además, un acto del espíritu que vuelve a lanzar su imagen en el pasado una vez que se produce. Pero eso es lo que nuestros hábitos intelectuales nos impiden percibir”⁶⁷⁸.

Hay que analizar en qué sentidos entiende Bergson el término “posible”. En primer lugar, lo posible se puede entender como aquello que no es imposible, es decir, que no hay contradicción alguna o barrera que impida su posterior realización: “*Hamlet* era sin duda posible antes de ser realizado, si se entiende por esto que no había obstáculo insuperable para su realización. En este sentido particular, llamamos posible a lo que no es imposible; y es obvio que esta no-imposibilidad de una cosa es la condición de su realización”⁶⁷⁹.

A este sentido, Bergson le opone otro. La posibilidad también se puede entender como una especie de preexistencia ideal: “Pero lo posible así entendido no pertenece en grado alguno a lo virtual, a lo idealmente preexistente”⁶⁸⁰. En esta segunda acepción, para Bergson resulta absurdo decir que *Hamlet* es posible antes de que exista. Para que fuera así se deberían conocer todos los detalles de la obra, simpatizar con la psicología de los personajes y su desarrollo, contemplar del mismo modo el curso de las acciones, etc. En definitiva, para que una mente pudiera concebir la obra debería vivirla del mismo modo a como la vivió Shakespeare, y eso implicaría ser el mismo autor. Así pues, lo posible aparece junto con lo real, no antes: “Avant l'acte, il n'y a pas des possibles entre lesquels la liberté consisterait à choisir : le coup d'état de l'acte crée la réalité et par là même rend a fortiori la chose réalisée possible”⁶⁸¹.

Cierto es que Bergson aplica la imprevisibilidad a los hechos del espíritu. Admite, no obstante, que la ciencia pueda realizar previsiones dado que su

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁸¹ JOUSSAIN, *op. cit.*, p. 517.

mundo es lo inerte y material; sin embargo, el francés explica que si nos fijamos en la actividad que realiza el artista se comprende perfectamente que lo posible nunca antecede a lo real. Lo artístico, como manifestación concreta de creación, se asemeja a su vez a la actividad creadora de la naturaleza: “Creo que se terminará por encontrar evidente que el artista crea lo posible al mismo tiempo que lo real cuando ejecuta su obra. ¿De dónde proviene el hecho de que probablemente se dude en decir otro tanto de la naturaleza? ¿No es el mundo una obra de arte, incomparablemente más rica que la del artista más grande? ¿Y no hay tanto absurdo, sino más, en suponer aquí que el porvenir se diseña de antemano, que la posibilidad preexistía a la realidad?”⁶⁸².

Admitir que lo posible se da antes que lo real sería para Bergson afirmar que la evolución sigue la realización de un programa; abierta esta puerta, se cierra la de la radical novedad a la vez que se asoma el determinismo y la negación de la libertad, con todo lo que eso implicaría para su filosofía. Así pues, no le queda otra que afirmar que lo posible, en este segundo sentido, es posterior a lo realizado.

El error, según Bergson, de varias teorías filosóficas ha sido el de pasar subrepticamente del primer sentido de lo posible al segundo. Así se acaba entendiendo por libertad e indeterminación la elección entre una serie de posibles, en vez de entender a estos como una creación de la libertad. ¿Cómo se crea entonces este segundo sentido de lo posible?

Si lo posible no surge antes de lo real ello significa que, si lo real es lo presente y las posibilidades se sitúan en el pasado, el movimiento de creación será del presente al pasado y no al revés: “Lo posible únicamente surgiría, a juicio de Bergson, a partir de la existencia efectiva de lo real, por efecto de un movimiento retroactivo de nuestra conciencia desde el presente hacia el pasado”⁶⁸³. Lo posible será para Bergson como el reflejo en un espejo de lo real. Si no hay realidad, no hay posibilidad; tampoco puede haber posibilidad sin realidad ya que, si hay posibilidad, sólo lo es en tanto que reproduce exactamente lo real, es decir, en tanto que es real. Cuando aparece lo real, lanza un reflejo de sí mismo en el pasado; eso será lo posible: “A medida que la

⁶⁸² BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 118.

⁶⁸³ CHACÓN FUERTES, *op. cit.*, p. 152.

realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; resulta de ese modo haber sido, desde siempre, posible; pero es en ese preciso momento que comienza a haberlo sido siempre, y he aquí por qué yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez aparecida la realidad. Lo posible es entonces el espejismo del presente en el pasado”⁶⁸⁴. La ilusión del espejismo se explica según Bergson porque sabemos que el presente de hoy será el pasado de mañana, y eso nos lleva a plantearnos, fruto del espejismo, que el futuro de hoy o el presente de mañana está ya contenido en el momento actual, aunque permanece oculto a nuestros ojos. Así lo ejemplifica Bergson: “Es como si uno se figurara, al percibir su imagen en el espejo frente al cual ha llegado a colocarse, que habría podido tocarla si hubiera permanecido atrás”⁶⁸⁵.

En la primera introducción a *El pensamiento y lo moviente* Bergson vuelve a esta cuestión. Hablará del efecto retrógrado de la verdad. El vicio de la inteligencia hace que busquemos en lo nuevo leyes, es decir, que veamos en la novedad antecedentes. Pero eso es tan sólo una ilusión de la inteligencia que busca en el pasado los indicios del presente: “Las cosas y los acontecimientos se producen en momentos determinados; el juicio que constata la aparición de la cosa o del acontecimiento solo puede venir después de ellos; tienen por tanto su fecha. Pero esta fecha se borra muy pronto, en virtud del principio, anclado en nuestra inteligencia, de que toda verdad es eterna. Si el juicio es verdadero ahora, nos parece, debe haberlo sido siempre. Por más que todavía no había sido formulado: se planteaba él mismo de derecho, antes de ser planteado de hecho. A toda afirmación verdadera le atribuimos de este modo un efecto retroactivo; o más bien le imprimimos un movimiento retrógrado”⁶⁸⁶.

Lo posible no puede ser real porque el porvenir no puede anticiparse desde el presente. Aun considerando todos los hechos actuales, Bergson cree que entre el presente y el porvenir hay elementos absolutamente novedosos que alterarán inevitablemente la representación que nos habíamos hecho. Dicho de otro modo: las causas en el pasado de un hecho actual sólo se

⁶⁸⁴ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 116.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

identifican en el presente como causa, nunca en el pasado. Los cortes realizados por la mente son en el presente, y estos ya están regados de la novedad y la originalidad de lo sucedido entre ese momento y el pasado. Esto implica que las causas siempre son retrospectivas; se va del efecto a la causa, no al revés. La dirección no marca un trayecto; es el trayecto el que va creando la dirección. El futuro para el francés no puede expresarse desde el presente debido a que nosotros sólo conocemos aquello que nuestra atención identifica en el momento dado, pero no es posible saber qué será interesante para las generaciones futuras, debido a la novedad y la imprevisibilidad del movimiento creador. Así lo dirá Bergson: “Los orígenes históricos del presente, en lo que posee de más importante, no podrían ser completamente elucidados, puesto que solo se los reconstituiría en su integridad si el pasado hubiera podido ser expresado por sus contemporáneos en función de un porvenir indeterminado que era, por eso mismo, imprevisible”⁶⁸⁷.

8.2. Conservación y creación

Según la idea de posibilidad que mantiene Bergson, opino que no logra dar cuenta satisfactoriamente de la continuidad que supone la conservación del pasado en el presente y la discontinuidad que implica un futuro absolutamente creador y novedoso. En primer lugar, explicaré qué motivos creo que le llevan a Bergson a defender su noción de lo posible; posteriormente, mostraré por qué eso no armoniza con algunas partes de su filosofía.

Sin duda alguna, uno de los rasgos que configura de un modo tan especial la filosofía de Bergson es la interpretación que hace de la naturaleza de la inteligencia y su oposición respecto a lo vivo. García Morente es del mismo parecer: “En su último libro ha llegado al refinamiento máximo quizá en la historia de la filosofía, que consiste en haber puesto en el título mismo de su

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 30.

libro la última esencia de su pensamiento: lo llama *La pensée et le mouvant*⁶⁸⁸. La inteligencia, en cuanto dada a lo práctico, crea moldes para funcionar con la realidad. En el terreno de la materia triunfa, mas no en el de la vida. Así pues, la inteligencia, en tanto que busca aprehender lo real, tan sólo consigue una instantánea, una imagen fija; de ahí que cualquier producto de la inteligencia siempre será más pobre que lo real. Tenemos por lo tanto una primera idea: los productos de la inteligencia siempre serán menos ricos que lo suministrado por la intuición respecto al conocimiento de lo vivo.

Esta primera idea se sustenta en otra, a saber: lo fijo deriva de lo móvil. El francés no se cansa de repetir que el principal error de los filósofos es concebir la movilidad como una degradación de la inmovilidad. Esta postura no permitiría explicar cómo a través de posiciones puedo crear el movimiento. Sin embargo, poniendo la pura movilidad como sustrato es posible explicar las detenciones, eso sí, sabiendo que no existe en la realidad un estado de inmovilidad pura.

A su vez, encontramos esa preferencia por la movilidad debido a su idea más originaria: la intuición en mi propia conciencia del transcurrir de la duración. Por este motivo, como ya se ha dicho, la filosofía de Bergson es un psicologismo metafísico: parte de una consideración psicologista del tiempo basándose en la intuición de mi duración para expandirla paulatinamente a lo real.

Teniendo en cuenta esto, es imposible aceptar cualquier tipo de potencialidad anterior a esa potencia actualizada. Propiamente dicho, hablar de “potencias actualizadas” sería para Bergson un vicio de nuestra inteligencia, pero no una descripción de lo real. Así lo nota Ferrater Mora: “De manera muy parecida a la inquietante tesis megárica de que nos habla el Libro IX de la *Metafísica*, sería entonces la realidad y el ser en acto los que podrían verdaderamente explicar, y no a la inversa, la posibilidad y el ser en potencia”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁸ GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid 2000, p. 51.

⁶⁸⁹ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 31. Como ya se ha indicado, Ferrater Mora realiza una excelente introducción a esta edición que he manejado.

Para Bergson es imposible la previsión dado que implica la repetición, y todo momento presente es nuevo, por lo que no hay previsión posible. Intentar prever sería lo mismo que no tener en cuenta el tiempo que separa el momento en el que se hace la previsión del momento en que sucederá aquello que se quiere prever. Pero para Bergson ese tiempo que se sustrae le es esencial a la realidad futura para ser lo que es: “Intenten, en efecto, representarse hoy la acción que realizarán mañana, aun si saben lo que van a hacer. Vuestra imaginación evoca tal vez el movimiento a ejecutar; pero de lo que pensarán y sentirán al ejecutarlo no pueden saber nada hoy, porque vuestro estado anímico comprenderá mañana toda la vida que habrán vivido hasta ese entonces sumado, además, lo que añadirá ese momento particular. Para llenar ese estado, por anticipado, del contenido que debe tener, les haría falta justamente el tiempo que separa hoy de mañana, puesto que no podrían disminuir un solo instante de la vida psicológica sin modificar su contenido”⁶⁹⁰.

Al exponer que la realidad tiene un fundamento psicológico, o si se quiere, al mostrar que en el desarrollo evolutivo hay una conciencia que dura y que avanza, todo momento siempre será nuevo. La temporalidad de la realidad implica necesariamente en Bergson una novedad continua: “Por más que las circunstancias sean las mismas, no es ya sobre la misma persona que ellas actúan, puesto que la encuentran en un nuevo momento de su historia. Nuestra personalidad, que se bate a cada instante con la experiencia acumulada, cambia sin cesar. Al cambiar, ella impide a un estado, aunque superficialmente fuese idéntico a sí mismo, repetirse jamás en lo profundo. Por eso nuestra duración es irreversible”⁶⁹¹. Esta novedad e irreversibilidad son propias de la duración: “La durée constituye, es decir, crea, produce novedad, innova. Por eso es irreversible e imprevisible. Porque sorprende con un futuro inasimilable al pasado”⁶⁹².

Con lo visto, dado que la realidad es duración, y la duración implica novedad, como el tiempo es un fluir constante y abierto, Bergson no puede

⁶⁹⁰ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, pp. 23-24.

⁶⁹¹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 25.

⁶⁹² CHERNIAVSKY, *La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad*, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, N° 37, Buenos Aires 2006, p. 2.

afirmar la anterioridad cronológica de la potencia respecto al acto. Si lo hiciera implicaría poner lo ideal, lo fijo o atemporal, por encima de lo móvil y viviente.

Por eso el francés denuncia a quienes entienden la libertad como la actualización de potencialidades. La acción libre es aquella que se da como enteramente nueva, sin partir de varios posibles dados de antemano, el cual uno de ellos acabará siendo real. Bergson considera que aceptar la posibilidad antes que la realidad implicaría basarse en una concepción falsa de la duración, donde el futuro estaría ya dado en el presente y el tiempo no sería creación, sino decadencia de eternidad. Aceptar la potencialidad implicaría por lo tanto eliminar el fluir real de la duración.

Esta postura le lleva a mi entender a dos problemas: una incompreensión de lo posible, y no poder explicar de qué modo se conectan el presente y el pasado con un futuro novedoso y abierto.

Está claro que para Bergson la experiencia manda sobre la inteligencia. De este modo, como la realidad siempre será más rica que la idea, nunca una idea sobre una posibilidad podrá abrazar todos los detalles de algo que será real; en este sentido, nada de lo real ha sido previamente posible, ya que para que eso fuera así se tendrían que haber dado todos los detalles del mismo modo, haber registrado una vivencia en el mismo sentido. No obstante, como el fundamento de la realidad para Bergson es psicológico, y en este campo nunca se viven igual dos estados, necesariamente entonces lo real siempre será distinto a lo previamente representado, aunque sólo sea por el hecho de que la mente que se lo representa, debido al paso del tiempo, no es la misma nunca.

Sin embargo, el problema que veo aquí es que Bergson pretende otorgarle las mismas características ontológicas a lo real que a lo potencial. Cuando uno se figura algo posible, no se lo figura como real, sino sólo como posible. El francés parece decir que lo posible no puede ser posible porque no es real, y no es real porque, en el fondo, no dura.

Estoy de acuerdo con Bergson en que lo real es anterior a lo posible si pretendemos que lo posible sea ontológicamente igual que lo real. Pero si se entiende lo posible como meramente posible y no como virtualmente existente, como un ente de razón que, por lo tanto, no dura, entonces sí que nos es lícito afirmar que se puede dar lo posible antes que lo real.

Un ejemplo de esto lo vemos en los logros y objetivos que nos establecemos. Cuando decimos que se han cumplido las expectativas, estamos afirmando precisamente que lo posible ha sido realizado, por lo que se ha dado cierta previsión. Sin un nexo entre lo posible y lo real, la acción humana sería espontaneidad pura; los motivos que nos impulsan a actuar son la prefabricación virtual de un porvenir que deseamos, y con la acción pretendemos que el porvenir se lleve a cabo, es decir, que lo posible sea real. En el fondo, según Maritain, hay una confusión entre potencialidad y preexistencia virtual: “Toma la posibilidad real por una *preexistencia virtual o ideal*, es decir, con una *imagen del mañana*, dada ya hoy en las cosas y a la cual sólo falta existir; en una palabra, toma aquella posibilidad por lo actual a la cual le faltaría existir: noción de lo posible que es un escándalo para un aristotélico y un tomista!”⁶⁹³.

Bergson no podía afirmar la posibilidad, tal y como él la entendía, porque implicaría una negación de una auténtica creación novedosa. Si hay un plan, si la idea marca el camino, si en el presente encontramos pistas del futuro, entonces la naturaleza no avanza abiertamente. Eso iría radicalmente en contra de una filosofía que pone a la duración en la base del sistema y daría pie a una interpretación determinista del devenir, donde la libertad ya no sería creación, sino elección entre posibles. Del mismo parecer es Maritain: “El motivo fundamental por el cual Bergson ha elaborado su crítica de la potencialidad, es, a nuestro parecer, la voluntad de salvar la imprevisibilidad del devenir”⁶⁹⁴.

Ahora bien, si la potencia no se da cronológicamente antes que el acto, entonces no se entiende de qué modo se salva la continuidad del pasado y presente respecto al futuro. Como botón de muestra se puede aportar el siguiente texto de Bergson: “Cuando un músico compone una sinfonía, ¿su obra era posible antes de ser real? Sí, si se entiende por esto que no había obstáculo insuperable a su realización. Pero de ese sentido completamente negativo de la palabra se pasa, sin cuidado, a un sentido positivo: uno se imagina que cualquier cosa que se produce hubiera podido ser percibida de

⁶⁹³ MARITAIN, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 41.

antemano por alguna mente lo suficientemente informada, y que de este modo preexistía, bajo forma de idea, a su realización; concepción absurda en el caso de una obra de arte, puesto que desde el momento en que el músico tiene la idea precisa y completa de la sinfonía que hará, su sinfonía está hecha. Ni en el pensamiento del artista, ni, con mayor razón, en algún otro pensamiento comparable al nuestro, aun cuando fuese impersonal, o incluso simplemente virtual, la sinfonía residía en calidad de posible antes de ser real”⁶⁹⁵.

Se entiende, y en eso estoy de acuerdo con Bergson, que el artista no tiene en su mente una especie de armario donde residen a la espera de ser reales multitud de obras de arte que son tan sólo posibles. Ahora bien, en el proceso de la creación de la sinfonía hay un paso que Bergson omite y que creo que es capital. Él dice que “desde el momento en que el músico tiene la idea precisa y completa de la sinfonía que hará, su sinfonía está hecha”. ¿Cómo aparece ese momento? Si es una creación absolutamente novedosa y abierta, no está condicionada por el pasado. El momento simplemente aparecería. No obstante, esta explicación no resulta del todo satisfactoria puesto que ese momento le aparece a un músico y no a una persona que no lo es. Eso significa que, en parte, dentro de la novedad que de por sí implica la creación de la sinfonía, dado que ha aparecido en un presente que antes era porvenir y que, por lo tanto, no existía, esa novedad se nutre de lo que encuentra a la espera de su llegada. Vemos cómo la falta de una correcta noción de potencia lastra el intento bergsoniano de explicar la relación entre la conservación y la novedad. Vuelvo aquí a las palabras de Maritain quien lo expone muy claramente: “Aquello que el sujeto deviene, debe afectar al sujeto en su ser: pero no puede afectarlo según lo que ya es (digo; es en acto), porque, lo que ya es, lo es, no lo devendrá; la calificación nueva afecta, pues, el sujeto, y es extraído de él según una especie de reserva o fecundidad ontológica *absolutamente irreductible al ser en acto*, y a la cual, por todas sus partes, la actualidad inviste y sostiene en el ser, pero que, en sí misma, es absolutamente no actual, no realizada, determinabilidad pura en una palabra: potencia”⁶⁹⁶.

⁶⁹⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 26.

⁶⁹⁶ MARITAIN, *op. cit.*, pp. 38-39.

Eso en cierta manera mantendrá Bergson al exponer el tema de la libertad. Ahora bien, hablar de este modo implicaría convertir el devenir en un ser que deviene, y convertir la duración en el desarrollo de un principio que sería un *algo*, en vez de poner el cambio mismo como la sustancialidad de lo real.

Establecer la duración en la base implica que lo inmóvil surge de lo móvil y que toda idea es una sombra de algo real, y lleva también a establecer el acto cronológicamente anterior a la potencia y a no poder explicar la unión entre lo dado y el porvenir.

La defensa de Bergson sería –a mi modo de ver– que estas últimas líneas adolecen del gran vicio de la inteligencia, a saber: convertir la sucesión en simultaneidad y ver el tiempo como un antes y un después ya dados: “La *duración real* es lo que siempre hemos llamado el *tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. No niego que el tiempo implique la sucesión. Pero lo que no podría aceptar es que la sucesión se presente en primer lugar a nuestra conciencia como la distinción de un «antes» y un «después» yuxtapuestos”⁶⁹⁷. “Frente al espectáculo de esta movilidad universal, algunos serán tomados por el vértigo. Están habituados a la tierra firme; no pueden acostumbrarse al balanceo y al cabeceo. Les hacen falta puntos «fijos» a los cuales atar el pensamiento y la existencia. (...). ¡Pueden quedarse tranquilos! El cambio, si consienten mirarlo directamente, sin velo interpuesto, les aparecerá muy rápidamente como aquello que puede haber en el mundo de más sustancial y durable”⁶⁹⁸.

Si la duración es la esencia de lo real⁶⁹⁹, la duración es el cambio sustancial, entendiendo por eso que no hay cosas que cambian, sino que el ser sería el cambio mismo: “En la idea de creación todo es oscuro si se piensa en cosas que serían creadas y en una cosa que crea, como se lo hace habitualmente, como el entendimiento no puede evitar hacerlo. (...). Pero cosas

⁶⁹⁷ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 168.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁹⁹ “El temps real (o la duració, que és el nom que ell li dóna) no és una forma d'accés al món dels objectes, sinó l'essència de la realitat mateixa”, en CASALS PONS, *El temps en la filosofia de Bergson*, en Enrahonar: quaderns de filosofia, N° 15, Barcelona 1989, p. 27.

y estados no son sino vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir. No existen cosas, sólo existen acciones”⁷⁰⁰. Por eso, pasado y presente no son para Bergson estados, puntos, dentro del devenir, sino que expresan su unidad: “La conservación del pasado en el presente no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio”⁷⁰¹.

Me parece que ésta sería la respuesta Bergson a mis afirmaciones. Sin embargo, mi crítica no pretende cuestionar si la utilización del espacio homogéneo en la representación de la duración es un vicio inevitable o falso; tan sólo apunto que, dentro del planteamiento bergsoniano y prescindiendo de esquemas que pretendan tomar fotos sobre el devenir, hay en su misma filosofía una insuficiencia en la explicación de cómo ese porvenir que todavía no se ha dado, cuando se crea pueda ser compatible con una conservación. Así creo que lo ve también Maritain: “Decir que el cambio es la substancia misma de las cosas, implica decir que las cosas cambian por lo mismo que son y en tanto que son; y, en consecuencia, que, por lo mismo que son y en tanto que son, cesan de ser lo que son; se quita su ser; no son más lo que son, sino otra cosa”⁷⁰². Es decir, que el cambio absoluto suprime de por sí la conservación.

Visto de otro modo, si todo es devenir, el ser se entiende como un corte o momento en ese devenir. Ahora bien, ¿qué es el pasado y el presente? Nuestro espíritu, aunque sea cambio, es también acumulación. Esa carga, en cuanto que presente en el devenir, es. Y en cuanto que es, automáticamente condiciona a un devenir que, debido a esto, no es absolutamente abierto, novedoso y creador. Veamos si Bergson consigue articular la conservación con la creación.

La conciencia, afirma Bergson, ante todo implica memoria, es decir, conservación del pasado en el presente: “Sin dar de la conciencia una definición que sería menos clara que ella, puedo caracterizarla por su rasgo más evidente: conciencia significa en primer lugar memoria”⁷⁰³. Como ya se ha

⁷⁰⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 254.

⁷⁰¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 174.

⁷⁰² MARITAIN, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰³ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 19.

visto, la conciencia implica también elección: “La conciencia es la luz inmanente a la zona de acciones posibles o de actividad virtual que rodea la acción efectivamente cumplida por el ser viviente. Ella significa duda o elección”⁷⁰⁴. Si la conciencia lleva consigo elección implica, por lo tanto, anticipación: “Toda conciencia es anticipación del porvenir. Consideren la dirección de vuestro espíritu en cualquier momento: encontrarán que se ocupa de lo que es, pero en vista sobre todo de lo que va a ser”⁷⁰⁵. Por eso, a mayor conciencia, es decir, en la medida en que nuestro pasado acompaña al presente, el margen de elección es mayor: “Las variaciones de intensidad de nuestra conciencia parecen entonces corresponder a la suma más o menos considerable de elección o, si ustedes quieren, de creación, que distribuimos en nuestra conducta”⁷⁰⁶. Bergson lo compara a la tensión ejercida para disparar una flecha: “Cuanto más grande es la porción del pasado que cabe en su presente, más pesada es la masa que empuja hacia el porvenir para presionar contra las eventualidades que se preparan: su acción, semejante a una flecha, se dispara hacia adelante con tanta más fuerza cuanto más tensada hacia atrás esté su representación”⁷⁰⁷.

Por lo tanto, según lo visto, ya en el presente hay cierta preparación del porvenir: “Para crear el porvenir, hace falta preparar en el presente algo de él, ya que la preparación de lo que será solo puede hacerse mediante la utilización de lo que ha sido”⁷⁰⁸. Obviamente Bergson no está afirmando aquí una visión determinista de la vida; tan sólo afirma que el pasado, en cuanto que se da en el presente, configura en cierto modo un porvenir que, como todavía no existe, será nuevo.

Por esta razón, la libertad no será un determinismo ni tampoco la pura espontaneidad. Inmersos en el *fluir* de la duración que es continuidad pura, la libertad será una evolución racional: “Hemos creído ver a la acción surgir de sus antecedentes por una evolución *sui generis*, de tal suerte que se

⁷⁰⁴ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 156.

⁷⁰⁵ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 19.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 26.

encuentran en esta acción los antecedentes que la explican y sin embargo ella añade allí algo absolutamente nuevo (...). La libertad no es conducida por eso en absoluto, como se ha dicho, a la espontaneidad sensible. (...) En el hombre, ser pensante, el acto libre puede ser llamado una síntesis de sentimientos e ideas, y la evolución que allí lo conduce una evolución racional”⁷⁰⁹.

Ahora bien, esto último parece excluir la auténtica y radical novedad del proceso creador. Si la libertad es elección, anticipación, acción, y libertad implica duración, significa que el pasado está relacionado con el modo en que actuaremos en el futuro. Esa relación rompe la absoluta y radical novedad. No se entiende, según lo dicho, cómo si hay conservación hay a la vez absoluta creación tal y como afirma Bergson: “La inteligencia no admite la completa novedad, del mismo modo que no admite el devenir radical”⁷¹⁰. “El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo”⁷¹¹.

Levesque considera que no hay contradicción entre memoria y creación, es decir, entre continuidad y discontinuidad. La confusión desaparece, según él, si atendemos a la naturaleza de la coexistencia entre pasado y presente. Hemos visto que los dos se dan a la vez, uno real y el otro virtual. Como los dos se componen a la vez, el presente no es una consecuencia del pasado: “El presente no es jamás efecto del pasado: no viene después de él, como su consecuencia necesaria, sino que viene a componer con él una figura siempre única”⁷¹². Así habría que entender el modo en que Bergson define al ser humano: “La personne humaine est un être capable de tirer de soi-même plus qu'il n'y a effectivement en lui”⁷¹³. De esta manera, todo pasado y todo presente serían imprevisibles, con lo que podríamos hablar a la vez de conservación y de novedad: “Bergson (...) pone al principio del tiempo la *simultaneidad* del presente y del pasado; su determinación recíproca no tiene ya nada que ver

⁷⁰⁹ BERGSON, *Materia y memoria*, p. 208.

⁷¹⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 175.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 30.

⁷¹² LEVESQUE, *op. cit.*, p. 32.

⁷¹³ BERGSON, *Mélanges*, p. 1081.

con un determinismo, hace posible la sucesión verdadera, que es *diferencia y novedad*: nada se pierde, pero todo se crea”⁷¹⁴.

A mi modo de ver, esto no soluciona el problema. A pesar de que, visto así, el pasado cambia completamente en cada momento, ese cambio es de un pasado que se conserva. Levesque afirma que, como cambia constantemente, es de por sí imprevisible, y lo imprevisible excluye cualquier tentativa de previsión. Ahora bien, dicha justificación se basa en la naturaleza cambiante del tiempo. Así, todo sería nuevo en cada momento, porque ningún momento futuro será igual: todo, por lo tanto, es una radical novedad.

Este intento, más que resolver el problema, lo esconde. Si ponemos como sustrato ontológico la duración, es necesario entonces que todo sea radical novedad, debido a que el tiempo nunca se repite. Ahora bien, aunque el pasado, tal y como él lo ve, cambie continuamente, es de por sí conservación. Con lo cual, veo dos opciones: si decimos que él mismo cambia continuamente, ese mismo pasado, en cuanto carga, ya implica conservación, por lo que no hay un cambio radical; si hay un cambio radical, perdemos la conservación de aquello que de por sí es inalterable, a saber, el mismo pasado, por lo que ya no hay continuidad. Así lo ve Martins: “Si todo yo mudo, no soy yo quien mudo; es otro que me sucede. La conciencia, al dar testimonio de nuestra permanencia entre dos instantes, refuta la substancialidad de la duración en sentido formal”⁷¹⁵.

Por lo tanto, aunque se afirme que el pasado se da a la vez conjuntamente con el presente como algo cambiante e imprevisible, queda todavía por responder de qué modo hay conservación y novedad. Según Levesque, habría que entender el pasado como una “conservación novedosa”; ahora bien, aunque la convivencia de ambos términos sea plausible en grados relativos, si queremos hablar absolutamente la afirmación de uno implica la abolición del otro: “Lo que permanece en la misma medida en que permanece, no muda; y lo que muda no permanece, en la misma medida en que muda. No

⁷¹⁴ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 33.

⁷¹⁵ MARTINS, *op. cit.*, pp. 284-285.

se puede, pues, decir, formalmente, que la permanencia es duración y cambio. La permanencia está en razón inversa y no en razón directa de la mudanza”⁷¹⁶.

Bergson pretende huir del determinismo y por eso atribuye en el desarrollo creador un elemento novedoso: un porvenir abierto. Es abierto, porque como no se ha dado no hay previsión posible, puesto que si no implicaría repetición y por lo tanto ausencia de duración. El fluir de un tiempo continuo y sin partes es para el francés la intuición probatoria de una creación novedosa: “En el dominio de la vida, los elementos no tienen existencia real y separada. Son vistas múltiples del espíritu sobre un proceso indivisible. Y por eso existe contingencia radical en el progreso, inconmensurabilidad entre lo que precede y lo que sigue, en fin duración”⁷¹⁷.

Bergson ya ha dicho que la diferencia entre el pasado y el presente no es de presencia, sino de atención. Por lo tanto, el presente es un intervalo y no un instante: “Nuestra conciencia nos dice que, cuando hablamos de nuestro presente, es en cierto intervalo de duración que pensamos. ¿Cuál duración? Imposible fijarla de manera exacta; es algo bastante flotante”⁷¹⁸.

La creación es acto en el sentido más intenso, y no puede existir en un momento dado algo en potencia, ya que eso implicaría para Bergson que la creación tiene líneas de evolución y que, por lo tanto, ya no es creación pura. Ahora bien, como la evolución es un proceso creador, un movimiento que se está constantemente haciendo, hay a mi juicio una diferencia ontológica que es independiente de los cortes viciados de la inteligencia, a saber: lo que se ha hecho y lo que todavía no⁷¹⁹. No se puede situar en un punto ese momento creador, ya que significaría inmovilizar el movimiento evolutivo. Pero sin duda alguna, en todo proceso hay dicha diferencia. No admitir eso creo que llevaría a comprender la evolución como un todo dado.

Es precisamente en este punto capital donde creo que hay una limitación en la filosofía del francés. Expondrá varias metáforas para mostrar el desarrollo

⁷¹⁶ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 286.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 47. Nota al pie de página.

⁷¹⁸ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 170.

⁷¹⁹ Con esto no estoy dotando de existencia a lo no dado, ya que conllevaría como dice Bergson yuxtaponer el antes y el después. Tampoco me figuro la creación sobre un espacio que se expande ya que eso implicaría la incursión del espacio homogéneo.

de la duración. Obviamente, en cuanto imágenes, puesto que implican un espacio, no son una muestra perfecta sino análoga de su intuición. Pero a mi modo de ver, el defecto no está sólo en la imagen sino en el fondo que se quiere transmitir.

Veamos dos de las más conocidas: “Mi memoria es allí la que impulsa algo de ese pasado en ese presente. Mi estado de espíritu, al avanzar sobre el camino del tiempo, se hincha continuamente de la duración que recoge; hace, por así decirlo, bola de nieve consigo mismo”⁷²⁰. “La realidad es crecimiento global e indiviso, invención gradual, duración: tal como un globo estático que se dilataría poco a poco tomando en todo instante formas inesperadas”⁷²¹.

Tanto la bola de nieve que avanza como el globo que se hincha conllevan un tiempo que es: en un caso, es la bola de nieve que para agrandarse tiene que previamente ser; en el otro, es el aire de dentro del globo. Ambas metáforas implican concebir la duración como un ser que deviene y no como un devenir mismo ya que, para que haya creación, debe haber conservación. De lo contrario sería un proceso de creación y destrucción continua e instantánea. Si hay por lo tanto conservación, es imposible hablar de una creación *absolutamente* radical y novedosa.

Concluyendo: la absoluta discontinuidad implica, como es claro, una abolición de la continuidad. Eso llevaría a entender que la realidad es creación y destrucción en cada instante, postura que Bergson no puede defender ya que es incompatible con la conservación del pasado. Ahora bien, si hay conservación significa que hay continuación, por lo tanto, exclusión de una radical novedad. Esta posición tampoco puede defenderla dado que ve en ella una posible supresión del tiempo, puesto que lo continuo marcaría el desarrollo futuro y no habría, según Bergson, auténtica creación novedosa. A mi juicio, esta tensión entre las dos posturas no logra resolverla, y es en parte por una insuficiencia en su noción de lo posible.

⁷²⁰ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 22.

⁷²¹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 110.

9. Inmanencia y trascendencia: Dios y el tiempo

Si dentro de la obra de Bergson buscamos los pasajes referidos a Dios, veremos que no son muy numerosos. Robinet ha escrito al respecto: “Dans l'oeuvre de Bergson, les passages relatifs à la notion de Dieu, prise en elle-même, ne recouvrent pas trois pages. Dieu fut l'aboutissement de sa réflexion philosophique, non le point de départ”⁷²².

No obstante, el poco espacio proporcionalmente ofrecido a Dios no implica de por sí que sea un tema menos relevante: véase por ejemplo las líneas que le dedica Santo Tomás a sus vías y lo que significan en su filosofía.

La conversión filosófica y personal⁷²³ de Bergson fue gradual; de este modo las consideraciones respecto a Dios irán variando a lo largo de sus escritos. Recordemos que la obra de Bergson empieza por una intuición primaria, la de la duración, que va aplicando a distintos ámbitos y sin la cual ningún aspecto de su filosofía se comprendería debidamente. Así mismo lo decía él: “A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de «pénétration réciproque», toute différente de la multiplicité numérique – la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice – est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu”⁷²⁴.

Por lo tanto, aparecen aquí varios problemas que ahora tan sólo enumeraré pero que se irán tratando a su tiempo: ¿tiene el mismo papel Dios al inicio que al final de su obra?, ¿hay, en ese caso, dos Bergson que resultan incompatibles o tan sólo es una ampliación de lo dicho anteriormente?, ¿el bergsonismo es una postura que apuesta por la inmanencia o por la

⁷²² ROBINET, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965, p. 157.

⁷²³ Más adelante se verá si estas dos conversiones se dieron de modo sincronizado o si, por otro lado, la conversión personal de Bergson iba por delante de la filosófica.

⁷²⁴ BERGSON, *Mélanges*, p. 1148.

trascendencia? ¿cómo una filosofía que defiende la incapacidad de la inteligencia por hablar de la vida, relegándola a lo material, puede defender la existencia de Dios?

Estos son algunos de los temas. Lo que está claro es que una exposición fidedigna de la idea de Dios en el bergsonismo tiene que seguir el mismo movimiento evolutivo que su filosofía. La obra del francés es, en sí misma, una evolución creadora, tal y como a mi juicio define muy bien Gouhier: “La philosophie de l'évolution créatrice est elle-même évolution créatrice d'une philosophie; la pensée d'Henri Bergson est une invention continue: la fin contient le commencement, mais le commencement ne contient pas la fin”⁷²⁵.

Por esta razón la exposición seguirá un orden cronológico, centrándome sobre todo en dos de sus grandes libros: *La evolución creadora* y *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. No obstante, también será imprescindible acudir a otras partes de su obra.

9.1. El Dios de *La evolución creadora* y el Dios de *Las dos fuentes*

Aunque se encuentran referencias a Dios ya en el inicio⁷²⁶ de sus andares filosóficos, no son líneas que traduzcan el parecer del autor sobre este tema, sino tan sólo la explicación de problemas relacionados con Dios en otros filósofos. No será hasta *La evolución creadora* donde expondrá una filosofía en la que Dios aparecerá nombrado explícitamente.

Hemos visto cómo en el proceso creador hay una conciencia que avanza e intenta insuflar indeterminación a la materia. La vida, y la materia opuesta a ella, forman las dos tendencias de ese movimiento creador. Ese principio que

⁷²⁵ GOUHIER, *op. cit.*, p. 9.

⁷²⁶ En su estancia en el Liceo de Angers, en 1882, ya encontramos referencias a Dios. Cfr. *Mélanges*, pp. 257-264. Como profesor nuevo que era y siguiendo la tradición del lugar, era quien debía pronunciar el discurso de la distribución de premios. Cfr. BARLOW, *op. cit.*, p. 29. En ese discurso, dedicado a la especialización, hace una breve alusión a Dios en el análisis de cómo Descartes, partiendo de los atributos divinos, fue conducido a la teoría de las ondulaciones.

se distiende para extenderse, al que Bergson ha llamado Supra-conciencia, es el origen de la vida.

Por lo tanto, si la vida es constante creación novedosa, un hacerse continuo, un movimiento que avanza y que no se detiene, Bergson supondrá que el principio que está en el origen será una continuidad de vida y acción. De este modo vemos cómo en *La evolución creadora* Dios aparece como el principio que está constantemente haciéndose⁷²⁷, aquello que está en el origen de la vida y que es la causa de todos los caminos en los que se ha dividido el impulso creador: “Si por todas partes es la misma especie de acción la que se cumple, sea que se deshaga sea que intente rehacerse, simplemente expreso esta similitud probable cuando hablo de un centro del que los mundos brotarían, como brotan los fuegos de artificio de un inmenso ramillete –siempre que no me dé ese centro como una cosa, sino como una continuidad de surgimiento—. Así definido, Dios no posee nada de completamente hecho; él es vida incesante, acción, libertad”⁷²⁸.

Obviamente Bergson no está aquí desarrollando una prueba para demostrar la existencia de Dios, dado que la obra tiene un claro carácter biólogo, no metafísico; de este modo, la creación es el modelo que nos permite dar cuenta de la generación de especies: “L'acte créateur n'est pas, par essence, un geste divin. Le philosophe n'attend pas le problème de Dieu pour le rencontrer. C'est ce que l'on appelle couramment une invention qui, prise *stricto sensu*, est une donnée immédiate de la conscience. Comme telle, elle est le modèle qui nous permet de penser la vie de l'esprit et l'évolution quand elle est créatrice d'espèces. Jusqu'ici, il n'est pas question de Dieu”⁷²⁹. Dista mucho, por lo tanto, de lo expresado por Aristóteles o Santo Tomás⁷³⁰. No se trata de ninguna verificación de Dios mediante el principio de causalidad; en *La evolución creadora* Bergson únicamente busca explicar el proceso creador, no

⁷²⁷ Veremos más adelante en qué sentido hay que interpretar esta frase sin duda ambigua.

⁷²⁸ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 255.

⁷²⁹ GOUHIER, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, VRIN, Paris 1989, p. 83.

⁷³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 79-85. Cfr. todo el capítulo dedicado al Dios de *La evolución creadora*.

la causa última de la creación. De hecho, la referencia a Dios propia de una filosofía de la duración aparecerá nombrada tan sólo una vez.

Así pues, para Bergson el principio de la creación, que en el texto sugiere que es Dios, es un constante hacerse. De Dios surgen las distintas corrientes de creación que forman los mundos. Este movimiento de creación que avanza sería el *élan vital*. En su avance, esta Supra-conciencia va creando nuevas formas imprevistas. Este movimiento hacia adelante que constituye la esencia de la vida nos es suministrado por ejemplo, según Bergson, por el amor⁷³¹ maternal que a veces observamos en la naturaleza: “Este amor, en el que algunos han visto el gran misterio de la vida, nos entregaría quizás el secreto. Nos muestra cada generación inclinada sobre la que la seguirá. Nos deja entrever que el ser viviente es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida consiste en el movimiento que la transmite”⁷³².

Antes se ha visto que la esencia del mundo es psicológica, y que en la raíz encontramos una conciencia, el *élan vital*, que se desarrolla. Hablar de un movimiento psicológico que es conciencia es lo mismo que hablar de memoria, es decir, pasado, y creación, futuro. Por lo tanto el tiempo fluye del ser del principio creador. Bergson dirá que Él dura, igual que nosotros pero con una intensidad infinitamente más concentrada: “Si pasamos (conciente (sic) o inconcientemente (sic)) por la idea de la nada para llegar a la de Ser, el Ser al que se desemboca es una esencia lógica o matemática, por tanto intemporal. Y se impone desde entonces una concepción estática de lo real: todo parece dado de una sola vez, en la eternidad. Pero es preciso habituarse a pensar el Ser directamente, sin hacer un rodeo, sin dirigirse en primer lugar al fantasma de nada que se interponga entre él y nosotros. Es preciso tratar aquí de ver por ver, y ya no de ver para actuar. Entonces lo Absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Es de esencia psicológica, y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Y como nosotros dura, aunque en

⁷³¹ El amor del que habla aquí Bergson es distinto al amor que aparece en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Este amor tiene un carácter muy biológico; en cambio, el otro es un amor supra-intelectual que nos pone en contacto directo con el principio creador.

⁷³² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 141.

ciertos aspectos de un modo infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí mismo”⁷³³.

Al poner lo móvil como fundamento de lo inmóvil, y no al revés, Bergson establece que el principio original es movimiento creador. Esta posición hace que se distancie constantemente de la visión de Dios que tenían los griegos, ya que veían la realidad moviente como una imperfección de la eternidad. El tiempo era una degradación de lo eterno. Las Ideas platónicas no eran meras imágenes del espíritu: tenían existencia propia. Al respecto, el pensamiento aristotélico hablaba de un Dios que no duraba, por lo que según Bergson estaba situado fuera de lo que ocurre en el mundo: “Habiendo comenzado por negar a las Ideas una existencia independiente y no pudiendo sin embargo privarlas de ella, Aristóteles las aprisionó unas contra otras, las reunió en una bola, y colocó por encima del mundo físico una Forma que resultó ser de este modo 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 ajeno a lo que pasa en el mundo”⁷³⁴.

Por lo tanto, el modo en que Bergson concibe a Dios es muy distinto al de Aristóteles, tal y como anota Gouhier: “Quand Bergson écrit *L'Évolution créatrice*, que sait-il de Dieu? Ce qui est sûr: il sait ce que Dieu n'est pas. Très exactement, il sait que ce n'est pas le Dieu d'Aristote”⁷³⁵. Dios no es estático: es constante actividad creadora. El problema para Bergson, tal y como pasaba con la cuestión del cambio, se da cuando ponemos lo inmóvil como fundamento de lo móvil. Desde Zenón, la filosofía ha reducido el cambio a un conjunto de posiciones; por eso una filosofía que se basa en el devenir no puede hablar de un principio que es un motor inmóvil: “L'erreur fondamentale qu'illustrent les sophismes de Zénon d'Elée pervertit nécessairement toute la philosophie postérieure puisque celle-ci est devenue l'oeuvre d'une intelligence qui spontanément substitue à la motricité du mouvement sa trajectoire et qui

⁷³³ *Ibid.*, p. 301.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 322.

⁷³⁵ GOUHIER, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, p. 79.

pense le changement en termes d'identité"⁷³⁶. Si la realidad es duración, su principio, según Bergson, no puede ser inmóvil.

Ahora bien, si Dios es de esencia psicológica y nuestro espíritu es duración, mediante la intuición en principio podríamos dar cuenta de Él. Eso es lo que sugerirá Bergson en esta obra, aunque para el desarrollo completo deberemos esperar hasta la publicación de *Las dos fuentes*.

Atendiendo a lo visto al analizar la naturaleza del *élan vital* en este libro, se deducen dos consecuencias nada baladíes.

La primera se deriva de la noción de tiempo expuesta por Bergson. Si la duración implica novedad, creación continua de lo imprevisible, entonces significa que el impulso creador tiene la necesidad, o incluso la exigencia, de estar creando constantemente: "Conciencia o supra-conciencia es el cohete cuyos restos apagados caen como materia; conciencia es también lo que subsiste del cohete mismo, atravesando los restos e iluminándolos como organismos. Pero esta conciencia, que es una *exigencia de creación*, no se manifiesta en sí misma más que allí donde la creación es posible"⁷³⁷. Así pues, el impulso vital es una exigencia de creación continua, aunque imprevisible; no desarrolla un plan previo, dado que si no, no habría novedad. Por lo tanto, el impulso creador que proviene de Dios es un *impulso ciego*, en cuanto que crea sin prefigurarse previamente el objeto que crea, dado que si no ya sería algo que existiría previamente, y eso sería contradictorio respecto a la esencia de lo temporal.

La segunda consecuencia reside en el modo en que crea. Antes se ha visto que el *élan vital* funciona a saltos; los vegetales acumulan energía que sirve a los animales; la conciencia, en su avance a través de la materia, se detiene cuando no consigue progresar y debe encontrar nuevas vías para introducir indeterminación. Ahora bien, ¿por qué la conciencia creadora ha triunfado sólo en el caso del hombre tal y como nos dice Bergson? La respuesta será porque la fuerza del empuje del impulso, en cuanto que avanza a saltos, es finita, es decir: la supra-conciencia, en su movimiento constante de creación, avanza limitadamente. Su fuerza, por lo tanto, no es ilimitada: "Si la

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 266. La cursiva es de Bergson.

fuerza inmanente de la vida fuera una fuerza ilimitada, quizás hubiese desarrollado indefinidamente el instinto y la inteligencia en los mismos organismos. Pero todo parece indicar que esta fuerza es finita, y que se agota muy rápidamente al manifestarse. Le es difícil ir lejos en varias direcciones a la vez. Es preciso que escoja⁷³⁸. Como vemos, Bergson llega a la conclusión de que el impulso, en su actividad creadora, se *cansa*; en su avance, experimenta una serie de detenciones; el francés lo concibe de esta manera por el simple hecho de que se tornaría inexplicable el por qué la vida no ha triunfado en todas las direcciones divergentes en las que se ha desarrollado el *élan vital*.

Estas son las principales ideas que encontramos en *La evolución creadora* respecto al impulso vital y a Dios. Son escasas, dado que las consideraciones vistas tienen un claro matiz biológico; por lo tanto, Dios sólo puede entenderse como el principio de la evolución creadora. Bergson, de momento, no dirá nada más.

Entre la publicación de *La evolución creadora* y de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* hay 25 años de diferencia. En este período, como luego veremos, Bergson experimenta una conversión paulatina. Durante esta etapa también podemos encontrar algunas referencias interesantes respecto al asunto en cuestión.

Uno de los textos más interesantes es el libro que Bergson le dedica a la teoría de la relatividad de Einstein: *Duración y simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*⁷³⁹. Sorprende que a veces este libro no tenga la relevancia que merece dentro del corpus del bergsonismo. Históricamente, este debate tuvo bastante repercusión. Sin ir más lejos, a Einstein no le dieron el Nobel por su Teoría de la relatividad⁷⁴⁰ debido precisamente a la oposición que Bergson tenía respecto a la visión del tiempo que en ella se defendía.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 154.

⁷³⁹ Para hacerse cargo de la relevancia que tuvo el debate entre Bergson y Einstein cfr. el magnífico libro de Canales, donde no sólo expone históricamente el contexto del debate sino que también explica muy bien las dos posturas. CANALES, *The physicist and the philosopher. Einstein, Bergson, and the debate that changed our understanding of time*, Princeton University Press, Princeton 2015.

⁷⁴⁰ CANALES, *op. cit.*, pp. 3-4.

Este libro fue publicado en 1922. Por entonces Bergson gozaba de una alta reputación. Durante la Primera Guerra Mundial se había convertido en una figura representativa del gobierno francés. Era enviado en misiones⁷⁴¹ diplomáticas con el fin de mostrar al resto del mundo el papel y los motivos que habían llevado a Francia a la guerra. Así, fue enviado a España, donde pronunció varias conferencias⁷⁴² y posteriormente a Estados Unidos, con el fin de convencer al presidente Wilson para que entrara en la guerra. Incluso en 1918 se le ofreció ser el representante de un grupo de personalidades cuyo objetivo era ir por el mundo como embajadores para promover la cultura francesa, oferta que acabó declinando. El mismo 1922 Bergson fue designado Presidente del Comité Internacional de Cooperación Intelectual⁷⁴³.

Bergson, el gran filósofo de la duración, no podía pasar por alto la novedosa teoría de Einstein que defendía la relatividad de los tiempos múltiples. Dicha teoría parecía oponerse a la afirmación de una duración real que progresaba en la creación y que, en función de su distensión, se extendía de distintos modos a lo largo de su desarrollo. Por eso era necesario ofrecer un análisis para determinar de qué modo se podían conjugar ambas teorías. Ese análisis fue el que posteriormente vio la luz con el trabajo antes nombrado.

Ante todo, recordemos una de las ideas clave de Bergson para comprender su crítica a la teoría de Einstein. El tiempo real es aquel que tiene un antes y un después; por lo tanto, para concebir dicho tiempo, se necesita de una memoria, es decir, de una conciencia. Así, el tiempo real será aquel que pueda ser percibido por una conciencia.

Siguiendo con lo anterior, Bergson afirmará que la teoría de Einstein de los tiempos múltiples no es válida desde el punto de vista metafísico, puesto que esos tiempos no pueden ser vividos por una conciencia, y por lo tanto no son reales. De este modo, para el francés, “la teoría de la relatividad no es la

⁷⁴¹ BERGSON, *Mélanges*, pp. 1554-1570.

⁷⁴² Tanto el discurso a los estudiantes que pronunció 1 de mayo en la Residencia de Estudiantes de Madrid, como las conferencias emitidas el 2 y el 6 de mayo en el Ateneo de Madrid, dedicadas respectivamente al alma humana y a la personalidad, están recogidas en BERGSON, *Mélanges*, pp. 1195-1235.

⁷⁴³ Cfr. BARLOW, *op. cit.*, pp. 95-102.

aparición de una nueva concepción filosófica del tiempo, sino la reiteración de la concepción científica habitual”⁷⁴⁴.

Veámoslo. Vamos a suponer a dos personas situadas en sistemas de referencia distintos, por ejemplo el Sol y la Tierra. Como según la Teoría de la Relatividad el movimiento depende del observatorio elegido, según el sistema de referencia que escojamos, diremos que la Tierra se mueve o no se mueve. Supongamos que escogemos a Ésta como sistema de referencia. Pedimos a las dos personas que midan a la vez mediante relojes el paso del tiempo de un movimiento. Como el Sol, visto desde la Tierra, está en movimiento, el físico situado en la Tierra percibirá que el tiempo registrado en el Sol ha pasado más lento, debido a la velocidad, que el que ha apuntado él en la Tierra. No obstante, lo mismo dirá respecto al tiempo de la Tierra el físico situado en el Sol.

Ahora bien para Bergson, tal y como hemos dicho, el tiempo real es el vivido por una conciencia: “Un tiempo vivido y contado por una conciencia es real por definición”⁷⁴⁵. Por lo tanto, para el físico situado en la Tierra, el tiempo real es el que ha experimentado su conciencia en el transcurso de ese movimiento y que viene marcado por los relojes de la Tierra, y no el que ha anotado del Sol. Ahora bien, ese tiempo del Sol tampoco es el que ha vivido el físico situado en este astro. Como visto desde su situación el Sol está inmóvil, el tiempo real será igual al que habrá vivido y ha sentido el físico que está situado en la Tierra. ¿Dónde queda pues ese tiempo más lento que sostiene la teoría de la relatividad? Es un tiempo matemático, pero no es real en la medida en que no es vivido por ninguna conciencia: “El *otro* tiempo es algo que no puede ser vivido ni por Pedro ni por Pablo, ni por Pablo tal como Pedro se lo imagina. Es un puro símbolo que excluye lo vivido”⁷⁴⁶. Ese tiempo marca sólo el sistema de referencia elegido: “¿Qué es pues, sino una simple expresión matemática destinada a marcar que es el sistema de Pedro, y no el sistema de Pablo, el que es tomado por sistema de referencia?”⁷⁴⁷. Vemos por lo tanto

⁷⁴⁴ CHERNIAVSKY, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁴⁵ BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, p. 115.

⁷⁴⁶ DELEUZE, *El bergsonismo*, pp. 87-88.

⁷⁴⁷ BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, p. 117.

que, a juicio de Bergson, para comprender bien la Teoría de la Relatividad hay que diferenciar bien las cosas de la representación que nos hacemos de ellas: “En lo que concierne al tiempo, es necesario, pues, distinguir la cosa medida, que es real, y por otra parte, su medida, su representación. La cosa, el tiempo *real*, es para Bergson la *duración* experimentada por la consciencia, duración que constituye la materia misma de nuestro ser. En cuanto a la medida del tiempo, el *Essai* nos ha permitido descubrir que no es sino una transposición de la duración verdadera en el espacio. Cuando la teoría de la relatividad habla, pues, de tiempos múltiples no nos las tenemos con cosas, con tiempos *reales*, experimentados o vividos, sino con representaciones y con medidas”⁷⁴⁸. Así, podemos sintetizar de la siguiente manera la crítica de Bergson a Einstein: la Teoría de la Relatividad confunde la realidad con el símbolo que la expresa: “These conclusions lead only to confusing the *real* time with the *fictitious* time, the thing measured with its measurement, the original with its symbol”⁷⁴⁹. Conclusiones que, en cierto modo, ya encontramos en el *Ensayo*.

El francés lo muestra a través de un ejemplo. Si un pintor quiere dibujar a dos personas, una que está a su lado y otra situada a mucha distancia, el tamaño de las dos personas será distinto: el que está a su lado mantendrá las proporciones reales, mientras que el otro quedará empequeñecido. Ahora bien, el mismo hecho a la inversa ocurrirá si al lado de la persona lejana está un pintor que persigue la misma intención. Con todo, la pequeñez tan sólo marca la perspectiva, la distancia desde la que uno intenta dibujar, pero no los rasgos reales de la persona dibujada. Esa distancia, esa perspectiva, es precisamente la esencia de los tiempos múltiples de la Teoría de la Relatividad.

De este modo, Bergson no ve inconveniente en ello. Esos tiempos, fruto de la matemática, afianzan la existencia de un Tiempo Único: “La multiplicidad de Tiempos que obtengo así no impide la unidad del tiempo real; la presupondría más bien”⁷⁵⁰. Vemos, una vez más, a la conciencia erigirse

⁷⁴⁸ BARLOW, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁴⁹ CHEVALIER, *Henri Bergson*, p. 147.

⁷⁵⁰ BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, pp. 118-119.

respecto a las matemáticas como valedora y referencia ontológica en relación a la duración real.

Por lo tanto, la solución estará en distinguir netamente la realidad del símbolo que la representa; los problemas se desvanecerán y aparecerá ante nosotros la auténtica duración: “If the symbol is referred to the reality it expresses instead of being set up as a reality, the paradox vanishes; and Einstein's thesis, far from contradicting, rather confirms the common-sense belief in a single and universal time”⁷⁵¹.

No nos corresponde a nosotros evaluar la validez de la crítica bergsoniana a la teoría de Einstein, pero es preciso decir que varios científicos destacados⁷⁵² apoyaron la tesis de Bergson.

Toda esta exposición resulta relevante para el tema de Dios porque Bergson afirma en esta obra la existencia de un Tiempo Único⁷⁵³. Aunque tenga sólo el carácter de una hipótesis, se basa en un razonamiento que para el francés resulta concluyente: “Habíamos dejado abierta la cuestión de saber si el universo era divisible o no en mundos independientes unos de otros; nuestro mundo, con el impulso particular que manifiesta la vida en él, nos bastaba. Pero si fuese necesario zanjar la cuestión, optaríamos en el estado actual de nuestros conocimientos, por la hipótesis de un Tiempo material único y universal. No es sino una hipótesis, pero está fundada sobre un razonamiento por analogía que debemos tener por concluyente en tanto no se nos ofrezca nada más satisfactorio”⁷⁵⁴.

Las dos fuentes de la moral y de la religión vio la luz diez años después de la anterior obra tratada. Tal y como ya se ha observado, se trata de un trabajo donde Bergson expone la visión ético-política que se deduce de una filosofía de la duración.

En este texto encontramos ya claras referencias a Dios. Aparte del estudio que hace en el capítulo dos respecto a la religión estática, el capítulo

⁷⁵¹ CHEVALIER, *Henri Bergson*, p. 150.

⁷⁵² Tales como Painlevé, Poincaré, Lorentz o Michelson. Cfr. CANALES, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁵³ No hay que entender que este Tiempo Único sea Dios; más bien, estas líneas revelan una creación unificada o, si se quiere, que el *élan vital* es la Supra-conciencia que está detrás de cada unos de los fenómenos que se dan en el universo.

⁷⁵⁴ BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, p. 86.

tres es profundamente revelador ya que, en cierto modo, es la conclusión del bergsonismo y disipa algunas dudas⁷⁵⁵ que quedaron abiertas tras la publicación de *La evolución creadora*. Debido a la variedad de pasajes referidos a Dios, he seleccionado aquellos que me parecen más significativos para comprender la nueva dirección tomada por Bergson.

Ya hemos dicho antes que el misticismo nos permitía entrar en contacto con el esfuerzo creador, que Bergson identificaba con el amor de Dios. Los místicos eran aquellos que, simpatizando de un modo especial con el esfuerzo creador, hacían que su acción fuera una extensión de la actividad divina. Ese avance del *élan vital* era en esencia un acto de amor divino.

Recapitulemos las principales ideas que encontramos sobre Dios en esta obra. En líneas generales, se puede constatar que Dios ya no se interpreta del modo biologista o naturalista que encontrábamos en *La evolución creadora*: “Hasta entonces el concepto de devenir creador, ya que no en la intención de Bergson, al menos en su formulación, llevaba una inocultable impronta naturalista, y sus nombres más altos eran los de vida y conciencia. Ahora el devenir creador se enriquece y ahonda al punto de que llegará a determinarse como lo divino o como Dios”⁷⁵⁶. El cambio se deberá a la paulatina evolución interior de Bergson hacia el catolicismo.

Los místicos cristianos, aquellos que según Bergson representan la superación de la humanidad en cuanto que le indican una dirección imprevista por la naturaleza, nos hablan de Dios como una *presencia*: “No percibe directamente la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia o la adivina mediante una visión simbólica. Viene entonces la inmensa alegría de absorberse en el éxtasis o experimentar el arrobamiento. Dios está en ella, y ella está en él. Ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, las oscuridades se disipan: es una iluminación”⁷⁵⁷. El Dios de los místicos no es un mero principio operante; es amor, y todo amor implica presencia y a la vez unidad: “No más separación radical entre el que ama y lo amado: Dios está

⁷⁵⁵ En el siguiente capítulo analizaremos más a fondo algunas de estas dudas, como el supuesto monismo de la teoría bergsoniana, acusación no aceptada por su autor.

⁷⁵⁶ VASSALLO, *Bergson*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967, p. 23.

⁷⁵⁷ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 230.

presente y la alegría no tiene límites”⁷⁵⁸. Por eso en el alma mística la acción de “la voluntad humana se confunde con la divina”⁷⁵⁹.

En *La evolución creadora* el amor que expresaba la creación estaba centrado en el movimiento que se adivinaba detrás del proceso; lo creado era el medio para acceder a ese movimiento creador que avanzaba; ésa era la esencia, mientras que el ser viviente era tan sólo un “lugar de paso”. Sin embargo, en *Las dos fuentes*, aunque no ha abandonado la visión de la esencia divina como un movimiento, hay pasajes donde encontramos a Dios como *objeto* de amor: “Dios es amor y objeto de amor; toda la aportación del misticismo es esa (...). El amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo”⁷⁶⁰. Es más, Dios, según la experiencia mística, es *persona*: “El filósofo puede no ser músico, pero generalmente es escritor; y el análisis de su propio estado de alma cuando escribe, le ayudará a comprender de qué manera el amor en que los místicos ven la esencia misma de la divinidad puede ser, al mismo tiempo que una persona, un poder de creación”⁷⁶¹.

A mi juicio podemos ver en el texto anterior una diferencia en el concepto de amor que se defiende en las dos obras. Esa diferencia es fruto de la conversión interior de Bergson a lo largo de los 25 años que separan las dos obras. No obstante, a pesar de la novedad encontrada en la experiencia de los místicos, Bergson mantiene los esquemas metafísicos que estaban en *La evolución creadora*.

La creación era novedad imprevisible. Por eso el hombre no era algo buscado, y el éxito de la creación que él representa se debe a la indeterminación de su conciencia respecto a la acción sobre la materia. Es un fin de un camino que no estaba trazado de antemano. Por eso el amor creador no estaba tanto en el objeto como en el movimiento mismo. Era un *impulso ciego*. Esta era la visión biologista de Dios que encontrábamos ahí.

Sin embargo, en *Las dos fuentes*, hay un cambio que a mi modo de ver resulta incompatible con lo sostenido anteriormente: si el impulso vital es un

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 248.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 249.

acto de amor de Dios hacia el hombre, y así hay que entender la evolución, ¿cómo defender esta idea y a la vez decir que la existencia del hombre no estaba prevista?

En *La evolución creadora* el amor refleja el éxito de la creación. Ahora bien, es un amor no buscado; una especie de “amor altruista” de la corriente vital hacia una especie que no estaba pensada de antemano.

Este amor choca con el amor de *Las dos fuentes*, donde la esencia del impulso vital es un amor creador caritativo: “El misticismo verdadero, completo, activo, aspira a extenderse en virtud de la caridad, que es su esencia”⁷⁶². La caridad, entendida así, apunta a la singularidad de un amor concreto e identificado, amor verdaderamente cristiano que, a mi modo de ver, no resulta compatible con el amor altruista de la evolución creadora, que es un amor hacia algo que no se conoce. Por lo tanto frente al *impulso ciego*, en este libro nos encontramos con un *impulso amoroso*.

En cierto modo parece que Bergson se da cuenta de ello. Cito aquí un texto mencionado anteriormente que traigo de nuevo por su especial relevancia: “Es difícil concebir un amor activo que no se dirija a nada. De hecho, los místicos testimonian de forma unánime que Dios tiene necesidad de nosotros como nosotros tenemos necesidad de Dios. ¿Y para qué tendría necesidad de nosotros sino para amarnos? Esa será la conclusión del filósofo que se aplique a la experiencia mística. La creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para rodearse de seres dignos de su amor”⁷⁶³.

Vemos por lo tanto cómo este amor parece ser un amor dirigido, a diferencia de lo que se desprendía en *La evolución creadora*. Dios ama a todos los hombres. Esto se constata en la experiencia mística: “El amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama con un amor divino a toda la humanidad”⁷⁶⁴. Si hay una diferencia entre la caridad y el altruismo ésta reside en que en la primera el amor va dirigido a un alguien

⁷⁶² *Ibid.*, p. 295.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 250.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

concreto, mientras que en la segunda es un amor basado en una idea general. Dicho de otro modo: el amor caritativo implica necesariamente tener al objeto de amor continuamente presente; es imposible amar sin tener a la vez lo amado. El altruismo, en cambio, puede ser capaz de volcarse por la humanidad sin tener en cuenta al hombre. El amor de Dios por la humanidad no es el de un ideal abstracto: “No se trata, pues aquí, de esa fraternidad cuya idea se ha construido para convertirla en ideal. Tampoco se trata de la intensificación de una simpatía innata del hombre por el hombre”⁷⁶⁵.

Ahora bien, si Dios crea por amor, si nos crea porque tiene necesidad de nosotros para amarnos, tal y como dice Bergson, me parece que no es posible conjugar un amor divino tal y como lo entiende la mística con un amor creador que crea sin saber lo que crea. Por lo tanto, a mi modo de ver, no es compatible el *impulso ciego* con el *impulso amoroso*.

Esto supondría una contradicción respecto a lo mantenido en la cuestión de lo posible. Si la esencia de la creación reside en el hombre como objeto de amor, entonces ya estaría fijada de antemano la creación del hombre, por lo que la evolución creadora no sería un movimiento absolutamente imprevisible; ahora bien, si la aparición del hombre en la naturaleza no ha sido querida previamente, entonces no es posible hablar de un amor auténtico, tal y como es el amor cristiano. Esa incertidumbre parece asomarse en algunos textos de Bergson: “Nosotros hemos hecho ver que esta aparición, si no estaba predeterminada, no fue tampoco un accidente (...). Es el hombre lo que constituye la razón de ser de la vida sobre nuestro planeta”⁷⁶⁶.

¿Cómo entender este último texto? Para Bergson no puede estar predeterminada porque entonces no sería una creación novedosa; ahora bien, no es un accidente porque el *élan vital* perseguía introducir la indeterminación en la materia, y el hombre representa tal éxito.

El modo de entender el amor divino y el origen del hombre plantea un problema que a mi modo de ver Bergson no consigue responder satisfactoriamente, y esto creo que se debe a lo siguiente. El francés ha partido de la intuición de la duración, que es tiempo, y la ha extendido como sustrato

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 251.

metafísico de la creación. Dado este paso, si lo auténtico es duración, el principio creador también lo será, por lo que Él mismo dura y crea constantemente. Esa creación, en cuanto temporal, será imprevisible, ya que no estará dada de antemano, por lo que el tiempo no será un desarrollo de un plan previo. Esto es lo que se desprende de *La evolución creadora*.

Ahora bien, si los místicos cristianos nos hablan de un principio creador que es amor, no es posible hablar de un amor creador sin aceptar a la vez que lo creado, en cuanto querido y objeto de amor, es buscado en el mismo movimiento que lo crea.

La *tensión* en esta cuestión reside por lo tanto a mi modo de ver en el lugar donde ubicamos a Dios. Si Dios es duración y la creación brota de Él, parece que es inmanente al mundo, lo que nos lleva a un monismo en el que, dejando a un lado los problemas que puedan surgir de dicha concepción, queda salvada la novedad imprevisible pero a costa del auténtico amor divino. Esta posición nos acercaría a un panteísmo en el que poco significado tendría la figura de Dios; si, por contra, debemos aceptar la realidad del amor caritativo que nos sugieren los místicos, entonces debemos hablar de un principio trascendente a lo creado. Eso nos permitiría salvar tanto la novedad creadora como el amor dirigido. No obstante, surgiría una dificultad no menos problemática: si el principio creador es trascendente a lo creado, y la creación es duración, entonces dicho principio sería trascendente al tiempo, lo que implicaría situar a Dios en la eternidad. Esto parece que llevaría consigo volver a la tesis platónica de que el tiempo sería una degradación de lo eterno. Ahora bien, aceptar la trascendencia es la puerta de salvación frente a una concepción inmanente de la creación. Inmanencia y trascendencia serán los dos polos opuestos sobre los que deberemos buscar dónde podemos situar al bergsonismo.

9.2. Inmanencia y trascendencia: ¿es el bergsonismo un monismo?

A mi modo de ver, esta pregunta no de es fácil respuesta. En primer lugar habría que definir qué entendemos por bergsonismo: ¿podemos hablar de la filosofía de Bergson como de un todo unitario, o acaso hay períodos de su obra que discurren con *ritmos* distintos, lo que imposibilita realizar tal unificación? Aunque se irá mostrando la respuesta, dejo clara de antemano mi posición: no es posible hablar de una filosofía de Bergson como un todo unitario debido a que, como ella misma es una evolución constante, el acercamiento de Bergson al catolicismo generará una serie de modificaciones que resultarán hasta cierto punto incompatibles con lo dicho anteriormente. Aquí quedan expresados los dos puntos que según mi parecer dificultan el análisis del bergsonismo.

El primero es sin duda esta falta de continuidad en la obra del francés, que es casi una consecuencia de su planteamiento: el mismo Bergson afirmaba que sus libros no debían entenderse como una deducción de lo dicho anteriormente, sino como la aplicación de la intuición de la duración a ámbitos nuevos. Eso va en sintonía con una evolución novedosa, pero plantea el problema de la unidad de su obra⁷⁶⁷, algo visible en las interpretaciones que se han hecho al respecto: “Les interprétations de la philosophie bergsonienne reflètent parfaitement cette difficulté inhérente à l’oeuvre même de Bergson”⁷⁶⁸. En general se suele abordar el estudio de sus libros como si de un todo unitario e independiente se tratara, debido precisamente a que no se parte de las consecuencias obtenidas en anteriores obras; así pues, “très rares sont les interprètes de type «continuiste»”⁷⁶⁹.

Otro punto complejo es la tajante separación que el mismo Bergson quería hacer de su obra respecto a su persona y vida privada. Al respecto podemos recordar parte de su testamento, en el que prohíbe tajantemente

⁷⁶⁷ El mejor análisis sobre este tema que he encontrado ha sido el realizado por VIELLARD-BARON en su obra citada en este trabajo: *Le Secret de Bergson*. Véase al respecto el capítulo cuarto: *Contre-épreuve: l’oeuvre de Bergson au crible de sa théorie philosophique de l’histoire de la philosophie*.

⁷⁶⁸ VIELLARD-BARON, *Le Secret de Bergson*, Editions du Felin, Paris 2013, p. 161.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

cualquier publicación de sus escritos personales bajo pena legal: “Je déclare avoir publié tout ce que je voulais livrer au public. Donc *j’interdis formellement* la publication de tout manuscrit, ou de toute portion de manuscrit de moi, qu’on pourrait trouver dans mes papiers ou ailleurs... J’interdis la publication de tout cours, de toute leçon, de toute conférence qu’on aurait pu prendre en note, ou dont j’aurais pris note moi-même. J’interdis également la publication de mes lettres et je m’oppose à ce qu’on tourne cette interdiction comme on l’a fait dans le cas de J. Lachelier, dont les lettres ont été mises à la disposition des lecteurs de la bibliothèque de l’Institut, alors qu’il avait défendu de les publier. Celui qui a envoyé une lettre en conserve la propriété littéraire absolue. C’est empiéter sur son droit que de donner connaissance du contenu de sa lettre au public, même restreint, qui fréquente une bibliothèque. Pourquoi une atteinte à la propriété littéraire prendrait-elle nécessairement la forme d’un imprimé? Je prie ma femme et ma fille de poursuivre devant les tribunaux quiconque passerait outre aux interdictions que je viens de formuler. Elles devront réclamer la suppression immédiate de ce qui aurait été publié”⁷⁷⁰.

Más allá de que obviamente sus peticiones no fueron cumplidas, las palabras duras muestran un recelo a mostrar cualquier parte de su vida privada. Según Mossé-Bastide, esto se debe a los posibles errores de interpretación que se podrían hacer de sus textos: “L’explication de la clause du Testament interdisant la publication des lettres et inédits, doit dans doute être recherchée dans la conviction croissante, chez Bergson, qu’il était infiniment difficile de se faire comprendre, et que toutes les erreurs d’interprétation étaient possibles”⁷⁷¹. Sin duda, Bergson era consciente de la facilidad en que podía ser malinterpretada su obra; por eso, quiso que se conociera públicamente el Bergson filósofo, no el Bergson persona.

Esta separación viene condicionada por su método filosófico: no ir más allá en las afirmaciones de aquello que no pueda basarse en la experiencia. Obviamente, eso deja fuera las creencias personales de Bergson. Aquí podemos encontrar a mi juicio otra dificultad: ¿hasta qué punto puede entenderse la obra de Bergson sin la evolución personal del autor? ¿Es posible

⁷⁷⁰ MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, PUF, Paris 1955, p. 352.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 353.

separar radicalmente las consideraciones que encontramos sobre Dios de su paulatina conversión al catolicismo?

Resulta difícil dar respuesta a dicha cuestión, sobre todo teniendo en cuenta que su filosofía es en algunos puntos confusa. Creo que la interpretación de Bergson ha podido ser viciada en dos sentidos: en primer lugar, por aquellos que conocían al autor e interpretaban sus escritos en función de su acercamiento a posiciones católicas⁷⁷², haciendo a veces del bergsonismo una lectura demasiado cristiana⁷⁷³; por otros, en cambio, eliminando de cualquier interpretación de Bergson ese hecho que, aunque extrínseco a su filosofía, no por ello resulta irrelevante.

Por esta razón, el estudio sobre esta cuestión será cronológico, acorde con la evolución filosófica y personal del autor. A pesar de la voluntad de Bergson de no mezclar lo filosófico y lo personal, considero que no resulta erróneo buscar la respuesta de algunos pasajes en la conversión del autor, debido precisamente a que algunas partes de la evolución filosófica del autor se entienden por su evolución personal. Así lo veo según palabras del propio Bergson a Chevalier a raíz de la publicación de un estudio de Etienne Borne sobre su última obra: “Opone pesadamente a la concepción cristiana perfecta, terminada y completa, mi doctrina propia, sin ver o dejar suponer el movimiento de pensamiento que me llevaba a ella. Es preciso, si se quiere comprender mi libro, seguirme en este movimiento por medio del cual he avanzado, y tratado

⁷⁷² A este respecto es notorio el libro que escribe en 1913 Maritain sobre Bergson donde de un bergsonismo de hecho y un bergsonismo de intención, aduciendo que algunas ideas de Bergson son tentativas desviadas de afirmaciones tomistas: “Mais encore la plupart des thèses de cette philosophie apparaissent à un certain point de vue comme des tentatives, aussitôt, déviées il est vrai, d'affirmations thomistes”, en MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, pp. 320-321. (El ejemplar manejado es la cuarta edición de una obra que vio la luz a finales de 1913). No sólo eso: Maritain llega a afirmar que ese bergsonismo de intención debería entregarse a la sabiduría de la filosofía tomista: “Quoi qu'il en soit, si jamais l'on tâchait d'isoler et de libérer ce bergsonisme d'intention dont nous parlons maintenant, il semble bien, d'après tous les indices que nous avons pu révéler, que, passant à l'acte, il irait délivrer et ordonner ses puissances dans la grande sagesse de Thomas d'Aquin”, (*Ibid.*, p. 321).

⁷⁷³ Para conocer la influencia de Bergson en el pensamiento cristiano de la época ver el capítulo sobre Bergson de François Heidsieck en CORETH, NEIDL, PFLIGERSDORFFER, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX (Vol 3)*, Encuentro, Madrid 1997, pp. 354-362.

de hacer avanzar, la filosofía hasta la vida religiosa, cristiana⁷⁷⁴. Veamos precisamente cuál ha sido el itinerario intelectual respecto a la cuestión planteada en este capítulo.

La cuestión a tratar está genialmente planteada por Feneuil: “La définition imagée de Dieu comme continuité de jaillissement pose de nouveau le problème de savoir si, sans théorie de l’analogie, il est possible d’accéder à un Dieu qui soit véritablement transcendant, ou seulement à un principe du monde, transcendant le monde, mais pas l’univers”⁷⁷⁵.

Respecto a lo anterior, hay fundamentalmente dos interpretaciones que, a mi entender, se basan en el modo en que se aborda la lectura de la obra de Bergson. Para dilucidar si efectivamente la teoría bergsoniana es o no un monismo, la cuestión a resolver será la siguiente: ¿hay que leer *Las dos fuentes* desde *La evolución creadora* o bien hay que interpretar los pasajes ambiguos de *La evolución creadora* desde las conclusiones de *Las dos fuentes*? Considero que la respuesta a esta pregunta aclarará el modo en que hay que interpretar la lectura de Bergson.

No obstante, tanto una posición como otra sugieren una serie de inconvenientes: si se entiende *Las dos fuentes* como una prolongación de *La evolución creadora*, entonces necesariamente las conclusiones de su último libro se verán reducidas. La mística cristiana, más allá de suministrarnos otro método para simpatizar con la duración creadora, no implica ni refleja que su

⁷⁷⁴ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid 1960, p. 236. Este libro, que vio luz en el centenario del nacimiento de Bergson, contiene las conversaciones que mantuvo el filósofo con su gran amigo Jacques Chevalier. En el prólogo de la obra se advierte del deseo de Bergson de que estas conversaciones vieran algún día luz, pero no mientras él estuviera con vida. Es interesante resaltar estas palabras del propio Chevalier: “Los textos presentados entre comillas no deben ser considerados como textos de Bergson, controlados y aprobados por él, sino como la reconstrucción bajo mi propia responsabilidad de sus palabras de la época, según mis notas personales” (p. 18). Ahora bien, este texto cuenta con el consentimiento de la mujer de Bergson, por lo que, a pesar de que quizás no pueda representar la literalidad de lo que pudo decir el francés, sí que podemos postular que lo expresado no contradice ni las intenciones ni las ideas que Bergson expuso en su día. Además, creo encontrar en Bergson este apoyo si nos referimos a un pasaje de su testamento que cita en una nota al pie Mossé-Bastide: “J'ai beaucoup d'amis, mais le succès m'a valu aussi quelques mortels ennemis... Ils s'acharneront probablement contre ma mémoire après ma mort. Je prie ma femme et ma fille de faire appel à mes amis tels que Le Roy, Chevalier,...”. En MOSSÉ-BASTIDE, *op. cit.*, p. 354.

⁷⁷⁵ FENEUIL, *Bergson. Mystique et philosophie*, PUF, Paris 2011, p. 138.

visión metafísica del mundo sea válida en cuanto que no puede mantenerse la creencia en un Dios trascendente y eterno. La moral del Evangelio será rebajada a un feliz código de conducta, sin considerar sus implicaciones teológicas.

Por otro lado, si se quiere interpretar *La evolución creadora* desde *Las dos fuentes* las dificultades no serán menores: si el contenido de la mística revela una realidad trascendente, ¿cómo compatibilizar los dogmas cristianos, entendidos como verdades eternas, con una visión del mundo dinámica?, ¿es posible hablar de verdad si todo es un hacerse?, ¿si el Principio trascendente, en cuanto amor, crea, podemos hablar de radical novedad? Estas son algunas de las cuestiones que se analizarán posteriormente.

Esas dos interpretaciones antes mencionadas se podrían estructurar del siguiente modo. Por un lado están los que ven en Bergson una filosofía inmanente que implica una visión monista o panteísta de la realidad. La definición más representativa al respecto es la que da Jankélévitch: “Les coefficients «plus» et «moins» affectent donc deux *tendances* et non point deux *substances*; et le bergsonisme nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance”⁷⁷⁶. Partidarios de esta opinión son también Robinet⁷⁷⁷, Maritain⁷⁷⁸, Jolivet⁷⁷⁹, Levesque⁷⁸⁰, Miller⁷⁸¹, Solomon⁷⁸²,

⁷⁷⁶ JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 174.

⁷⁷⁷ ROBINET, *op. cit.*, p. 163.

⁷⁷⁸ MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, p. 191; *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, pp. 35-36; *Bergsonisme et métaphysique en Le roseau d'or. Oeuvres et chroniques 6*, Librairie Plon, Paris 1929, p. 125.

⁷⁷⁹ JOLIVET, *Essai sur le bergsonisme*, Librairie catholique Emmanuel Vitte, Paris 1931, p. 142.

⁷⁸⁰ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁸¹ MILLER, *Bergson and religion*, Henry Holt and Company, New York 1916, p. 108.

⁷⁸² SOLOMON, *Bergson*, Constable & Company, London 1912, p. 126.

Mossé-Bastide⁷⁸³, Gunn⁷⁸⁴, Barthélemy-Madaule⁷⁸⁵, Sánchez Rey⁷⁸⁶ o Deleuze⁷⁸⁷.

La otra posición engloba a aquellos que consideran que la filosofía de Bergson no sólo no sucumbe al monismo, sino que está abierta a una visión trascendente de la creación. Algunos de ellos son Chevalier⁷⁸⁸, Le Roy⁷⁸⁹, Sertillanges⁷⁹⁰ o Hude⁷⁹¹.

Nótese que la diferencia entre los partidarios de una opción u otra se debe en parte al año de publicación de sus libros: varios tacharon el bergsonismo de monismo sin que el francés hubiera publicado *Las dos fuentes*, dato que me parece relevante. Aun así, no hay que negar que la posición monista parece ser mayoritaria. Dentro de estos dos puntos de vista caben también opciones intermedias como la de Martins que veremos después.

Para dilucidar la cuestión será necesario volver a las conclusiones que se obtienen de *La evolución creadora*. Eso nos llevará también a ofrecer un marco

⁷⁸³ MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959, p. 354.

⁷⁸⁴ GUNN, *Bergson and His Philosophy*, Dodo Press, 2009, p. 89. Reimpresión del original, aparecido en 1920. Gunn afirma que el Dios de Bergson es inmanente pero que eso no implica de por sí un panteísmo ya que distingue a Dios de lo creado (p. 90). No veo de qué modo es posible, a pesar de la diferencia entre Dios y el mundo, eludir un panteísmo en Bergson si Dios es inmanente al mundo.

⁷⁸⁵ BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris 1963, p. 559.

⁷⁸⁶ SÁNCHEZ REY, *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1989, p. 195.

⁷⁸⁷ DELEUZE, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid 1987, p. 86. A diferencia de la interpretación de Jankélévitch, Deleuze entenderá la naturaleza de la duración como diferencia. Cfr. *La concepción de la diferencia en Bergson*, en *La isla desierta y otros textos*. Deleuze definirá la duración como “la diferencia de naturaleza en persona” (p. 68), entendiendo por tanto las diferencias como diferenciaciones. La unidad del proceso será por tanto la diferencia, y el desarrollo el mismo proceso de diferenciación, donde aparecerán las dualidades clásicas de Bergson. De este modo, para Deleuze, “la diferencia en sí misma se realiza como novedad” (p. 69).

⁷⁸⁸ CHEVALIER, *Henri Bergson*, p. 321.

⁷⁸⁹ LE ROY, *Bergson*, Labor, Barcelona 1932, pp. 195-196.

⁷⁹⁰ SERTILLANGES, *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, Paris 1941, p. 139.

⁷⁹¹ HUDE, *Bergson II*, Cfr. pp. 140-43 y p. 187.

interpretativo para contextualizar del modo más fidedigno posible las palabras de Bergson.

Habíamos dicho que las referencias a Dios en la obra de Bergson son escasas. En *La evolución creadora* aparece tan sólo una vez. Aunque ya haya sido citado, merece la pena volver a traer el texto para el análisis en curso: “Si por todas partes es la misma especie de acción la que se cumple, sea que se deshaga sea que intente rehacerse, simplemente expreso esta similitud probable cuando hablo de un centro del que los mundos brotarían, como brotan los fuegos de artificio de un inmenso ramillete –siempre que no me dé ese centro como una cosa, sino como una continuidad de surgimiento–. Así definido, Dios no posee nada de completamente hecho; él es vida incesante, acción, libertad”⁷⁹². Aunque sólo lo exprese como una “similitud probable”, Dios es el centro del que brotan los mundos.

Por otro lado, habíamos visto que las diferencias de naturaleza son resueltas en diferencias de tensión; así, la duración es la esencia misma de las cosas: “No me parece dudoso que esas dos existencias –materia y conciencia– derivan de una fuente común”⁷⁹³; “nada impide pues atribuir una duración a los sistemas que la ciencia aísla y, por tanto, una forma de existencia análoga a la nuestra, si uno los reintegra en el Todo”⁷⁹⁴.

Además, como hemos visto, Bergson puntualiza que en el proceso creador hay que hablar más de acciones que de cosas: “En la idea de creación todo es oscuro si se piensa en cosas que serían creadas y en una cosa que crea, como se lo hace habitualmente, como el entendimiento no puede evitar hacerlo. (...). Pero cosas y estados no son sino vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir. No existen cosas, sólo existen acciones”⁷⁹⁵.

⁷⁹² BERGSON, *La evolución creadora*, p. 255.

⁷⁹³ BERGSON, *La energía espiritual*, p. 31.

⁷⁹⁴ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 31.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 254.

Por lo tanto, aunque haya diferencia entre Dios y el *élan vital*⁷⁹⁶, si el *élan vital* es una acción que brota de Dios la hipótesis monista, aunque no se diga expresamente, sí que aparece sugerida. Según esta interpretación, la creación debería entenderse como una acción extendida del centro creador, por lo que parece que no habría diferencia de naturaleza entre el principio y lo creado, sino tan sólo de grado. Así por ejemplo lo ve Levesque: “El mundo se está haciendo, y Dios al mismo tiempo. No hay creador ni creado, sino en todas partes creación”⁷⁹⁷; “Dios no es *creador*, sino *creación* que mueve todas esas creaciones finitas que son los mundos”⁷⁹⁸. Esta conclusión llevaría consigo la inmanencia del creador en lo creado, lo que supondría un monismo en el que Dios no estaría en un más allá, sino que sería lo más íntimo en la creación⁷⁹⁹.

Esta concepción expuesta en *La evolución creadora* es por lo tanto interpretada por varios por un sistema metafísico monista. Deleuze, por su parte, entenderá la creación como una diferenciación, donde los aparentes dualismos que surgen se acaban reuniendo en un monismo original. Esta interpretación según Deleuze ya está presente en *Materia y memoria*⁸⁰⁰ cuando, después de distinguir diferencias de naturaleza entre percepción y recuerdo, entre materia y memoria, las reúne bajo diferencias de tensión. En función de esto, las distintas duraciones no son absolutas, sino relativas; en *La evolución creadora* aparece más claramente una concepción ontológica de la realidad en la que los distintos ritmos de duración no duran en sí mismos, sino en relación a la duración del universo del que participan: “Si se dice que las cosas duran, no es tanto en sí mismas o absolutamente cuanto en relación con el Todo del universo, del que participan en la medida en que sus distinciones

⁷⁹⁶ “Pour Bergson, la lecture du devenir, faits psychologiques, biologiques, mystiques, lui a révélé que, dans le monde, une force est à l’oeuvre qui est durée, création, amour. Cette énergie, qui n’est pas Dieu, est finie, mais sa direction était ascensionnelle” en BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 558.

⁷⁹⁷ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 111.

⁸⁰⁰ Cfr. DELEUZE, *El bergsonismo*, pp. 24-27, y p. 75.

son artificiales. Así, el terrón de azúcar nos hace esperar sólo porque, a pesar de su corte arbitrario, se abre al universo en su conjunto”⁸⁰¹.

La confirmación definitiva de una univocidad monista la encontrará en *Duración y simultaneidad*. Según Deleuze, Bergson, tras el análisis de la teoría de Einstein, afirma la existencia de un Tiempo Único. Sin embargo, la multiplicidad de los seres hay que verla como una simultaneidad de flujos que derivan de ese tiempo único: “Los flujos, *con sus diferencias de naturaleza, sus diferencias de contracción y de distensión*, se comunican en un único y mismo Tiempo, que es como su condición”⁸⁰². De este modo, la concepción monista del bergsonismo queda justificada para Deleuze debido a que la pluralidad de los seres del universo así como de las distintas duraciones son en el fondo multiplicidades virtuales que deben ser entendidas en función del tiempo único: “La teoría bergsoniana de la *simultaneidad* viene, por tanto, a confirmar la concepción de la duración como *coexistencia* virtual de todos los grados en un único y mismo tiempo”⁸⁰³.

La cuestión del supuesto monismo en Bergson es claramente debatida por Tonquédec. En dos artículos,⁸⁰⁴ publicados en *Études* en 1908 y 1912, el autor analiza las consideraciones que se pueden desprender de *La evolución creadora*. En el primero, Tonquédec afirma que su filosofía implícita es un monismo dinámico: “Si nous comprenons bien le sens de ces textes, M. Bergson adopte, en la corrigeant quelque peu, en la rendant plus plastique et plus souple, l'hypothèse moniste. Son monisme est un monisme dynamique et évolutif. C'est aussi un monisme nettement finaliste. Tout en évitant de qualifier ainsi son système, M. Bergson lui reconnaît cette orientation. Et en somme, ce qu'il rejette, c'est uniquement l'action sur le monde d'une intelligence supérieure, et non une finalité immanente aux choses. Ajoutons qu'il se refuse à hypostasier et à localiser cette finalité en des réalités distinctes: principes

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 86.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁰⁴ Los dos artículos en cuestión, *Comment interpréter l'ordre du monde? y M. Bergson est-il moniste?*, aparecieron luego publicados en el siguiente libro, que es el que he utilizado en este trabajo: TONQUÉDEC, *Dieu dans "L'Évolution créatrice"*. Avec deux lettres de M. Bergson, Gabriel Beauchesne et Cie, Paris 1912.

vitaux, formes, entéléchies, etc. Pour lui, la finalité est partout, diffuse dans l'universalité du devenir"⁸⁰⁵. En el segundo, considerará que no es posible constatar una diferencia heterogénea entre el acto creador y lo creado: "Nulle part on n'aperçoit un acte créateur hétérogène à ce qui se crée. L'«immense réservoir de vie» d'où s'élancent incessamment des jets créateurs n'est pas au delà du monde, n'est pas distinct de la vie même"⁸⁰⁶.

La respuesta de Bergson a la crítica de Tonquédec es desarrollada en dos célebres cartas que Bergson escribió en 1908 y 1912 respectivamente. En la primera, el francés se defiende en la diferencia existente entre Dios de lo creado: "L'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde: j'ai expliqué au contraire (...) qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit simplement à montrer que quelque chose a toujours existé. Sur la nature de ce quelque chose elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive; mais elle ne dit, en aucune façon, que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire"⁸⁰⁷.

En la segunda, una de las cartas más comentadas sobre la cuestión, el francés rechaza explícitamente la hipótesis monista o panteísta de su filosofía; es más, considerará que según lo dicho se desprende lo contrario: "Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de *l'Evolution créatrice* présentent la création comme un fait: de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général"⁸⁰⁸.

⁸⁰⁵ TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁰⁷ BERGSON, *Mélanges*, pp. 766-767.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 964.

¿Fueron estas cartas la respuesta definitiva a la cuestión? A pesar de la voluntad de Bergson de distanciarse de cualquier interpretación monista o panteísta⁸⁰⁹, no todos concluyeron en interpretar su filosofía como pedía la voluntad de su autor.

Jolivet afirma que, a pesar de la voluntad del autor de negar cualquier tipo de panteísmo, una cosa son las palabras dichas y otra las implicaciones lógicas que se desprenden de su doctrina: “Que M. Bergson ne veuille pas conduire au panthéisme, c'est certain et il l'a affirmé avec netteté dont il faut tenir compte. Mais autre chose sont les intentions, autre chose les conséquences logiques d'une doctrine”⁸¹⁰.

Bergson alude como razón para negar cualquier panteísmo a que en sus obras ha afirmado la existencia de la libertad y la creación. A ojos de Barhélemy-Madaule, Bergson considera suficientemente probado el rechazo de todo monismo y panteísmo debido precisamente a que esas nociones no son compatibles con una filosofía que entienda la creación como un desarrollo o un surgimiento en el que no todo estaba ya dado: En effet monisme et panthéisme entraînent la nécessaire émanation du réel à partir du centre et ne permettent pas la liberté ni la création: “Ces deux notions impliquent, pour Bergson, dualisme et transcendance, par voie de conséquence logique”⁸¹¹.

Sin embargo, para Tonquédec “les paroles décisives qui montreraient que M. Bergson n'est moniste *en aucun sens* n'ont pas encore été prononcées”⁸¹² porque, a pesar de aludir a la creación y a la libertad, la cuestión a dilucidar que no ha sido respondida por Bergson es si hay verdadera distinción entre Dios y el mundo: “Pour vider cette question du monisme, on n'a pas à choisir (...) entre un Dieu immobile et un Dieu-action, si tant est que cette opposition ait un sens,

⁸⁰⁹ “Si a nuestro juicio, los peligros del panteísmo son inherentes a la metafísica bergsoniana, él, Bergson, eligió deliberadamente contra el panteísmo”, en MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 72.

⁸¹⁰ JOLIVET, *op. cit.*, p. 136.

⁸¹¹ BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 534.

⁸¹² TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 1.

–ni entre une conception statique du réel et une conception dynamique,– mais il faut se prononcer sur la distinction de Dieu et du monde”⁸¹³.

¿Cómo interpretar, por lo tanto, la respuesta de Bergson a las objeciones de Tonquédec? ¿Implica ello el rechazo claro del monismo en la filosofía bergsoniana? Pues bien, a pesar de la respuesta de Bergson, hay quienes han visto en ella un intento de diferenciar su teoría de la de los monismos estáticos como el de Spinoza, al que el mismo Bergson se opone⁸¹⁴ en el último capítulo de *La evolución creadora*, pero sin que ello implique la negación de cualquier atribución monista.

Esta interpretación queda bien reflejada por Arnaud François, en un interesante artículo sobre el concepto de monismo en Bergson⁸¹⁵. El autor, después de repasar las interpretaciones de Jankélévitch y Deleuze sobre la filosofía bergsoniana, se dispondrá a analizar qué es lo que comprende Bergson por monismo a la luz de la crítica de Tonquédec y en qué tipo de monismo está pensando el francés cuando lo niega para su propia teoría: “Il nous incombe donc, si nous voulons déterminer la position proprement bergsonienne au sujet de la question du monisme et du dualisme, de découvrir à quelle philosophie Bergson songe lorsqu’il refuse, avec la vigueur que nous venons de sentir, la caractérisation de sa doctrine comme moniste”⁸¹⁶.

¿Qué es lo que entenderá Bergson por monismo? François lo define así: “Ce sera toute doctrine, philosophique ou scientifique, qui se *donnera* des

⁸¹³ *Ibid.*, p. 2.

⁸¹⁴ “Con Spinoza, con Leibniz, se supone acabada la síntesis unificadora de los fenómenos de la materia: todo se explica allí mecánicamente. Pero para los hechos concientes (sic), ya no se empuja la síntesis hasta el final. Se la detiene a medio camino. Se supone la conciencia coextensiva a tal o cual parte de la naturaleza, y no ya a la naturaleza entera. Se desemboca así tanto en un «epifenomenismo» que ata la conciencia a ciertas vibraciones particulares y la introduce aquí y allá en el mundo en estado esporádico, como en un «monismo» que dispersa la conciencia en tantas pequeñas partículas como átomos existan”, en BERGSON, *La evolución creadora*, Cfr. pp. 349-353.

⁸¹⁵ FRANÇOIS, *Ce que Bergson entend par «monisme». Bergson et Haeckel*, en WORMS, RIQUIER, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011, pp. 121-138.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 127.

éléments des choses, et qui entendra ensuite reconstruire leur ensemble, par une *composition*, qui sera *graduelle*, des éléments entre eux”⁸¹⁷.

Según François, el monismo al que se opone Bergson es un monismo estático, donde se figura un principio en el cual está contenido lo que se dará; un monismo en el que no hay propiamente creación ni novedad, sino tan sólo despliegue; por lo tanto, una concepción monista que no permite la existencia del tiempo con eficacia real, es decir, donde el futuro sea novedad. Este monismo es el que se apoya sobre las nociones de nada e inmutabilidad que Bergson criticará en el capítulo IV de *La evolución creadora*: “Mais pour engendrer les choses graduellement, de bas en haut, à partir d'éléments distincts, il faut supposer qu'il y ait un «bas» absolu, un «minimum», ou encore un espace où une telle activité de reconstruction pourrait trouver son lieu, et un «haut» absolu, un «maximum», qui serait la perfection à laquelle tend le processus depuis le début, et sans l'attraction duquel il n'aurait jamais pu se mettre en branle. On reconnaîtra là les places assignées par le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice* au néant d'une part, à l'«*immutabilité*» de l'autre”⁸¹⁸. Por lo tanto, según François, el monismo al que se opone Bergson es al monismo estático, que no permite ni la creación ni la libertad, y que basaría su concepción en pseudo-problemas, siendo por tanto la teoría que se deriva de ahí errónea.

Ahora bien, basándose en una lectura bergsoniana de Deleuze, François considera que las diferencias de naturaleza en Bergson son en el fondo diferenciaciones, proceso que según él se da en un mismo plano de realidad: “Mais, on le voit, ces «différences de nature» sont d'un tout autre ordre que celles, statiques, que l'on pourrait observer entre deux substances dans une philosophie comme celle de Descartes: la différence de nature n'est pas, à proprement parler, une «différence», mais bien plutôt une différenc-*iation*, c'est-à-dire un *processus* qui est en train de s'accomplir, sur un plan horizontal de réalité”⁸¹⁹. Entender el proceso como un dinamismo diferenciador ofrece una distinción entre el principio que se diferencia y lo diferenciado; eso, sin

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 137.

embargo, no implica una trascendencia, si por ello se entiende la existencia de un plano distinto de realidad al de la creación: “Le principe ne subsistera plus *au-dessus* de ce dont il est principe, comme c'est le cas dans la philosophie «moniste» telle que la comprend l'auteur; il se trouvera *sur le même plan* que ce qu'il engendre, quoiqu'il en demeure distinct, puisque précisément il ne l'engendre, progressivement et d'une manière essentiellement temporelle, qu'en se *dissociant* successivement lui-même”⁸²⁰.

Con lo dicho, François afirma que la concepción dinámica de la creación como un proceso de diferenciación implica, por lo tanto, un cierto monismo: “Par la conception d'un *plan* unique de réalité, qui serait toutefois parcouru ou parsemé de différences ou plutôt de *différenciations* en nature, Bergson approche bien d'une philosophie moniste”⁸²¹.

Aunque esta interpretación no sea contradictoria con lo expresado por Bergson, ¿representa la visión que el autor tenía de su obra? A mi modo de ver no es así.

La mejor interpretación de *La evolución creadora* es a mi juicio la de Martins, dado que considera que, a pesar de que un monismo puede ser sugerido⁸²², no por ello hay que extraerlo como conclusión lógica. Como luego veremos, *La evolución creadora* es, según mi parecer, un texto abierto respecto a la cuestión de la trascendencia. Por eso, comparto con Martins lo siguiente: “En el estudio de una filosofía sólo es útil, sin embargo, el conocimiento del pensamiento íntimo del autor, en cuanto puede contribuir, llamando la atención para un punto o determinación complementaria, para lanzar luz sobre el sentido objetivo de la obra del filósofo”⁸²³. ¿Qué dice pues Bergson al respecto?

⁸²⁰ *Ibid.*, pp. 137-138.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 138.

⁸²² “Si, por consiguiente, el mundo es acción que se hace a través de otra acción que se deshace, si Dios es acción, y si la creación es una acción de crecer, como nosotros al obrar libremente, la suma de todas las expresiones da, en el contexto, al menos parece dar, un Dios haciéndose, como una acción que crece o un punto dilatándose. Es la conclusión espontánea, y la *única que nos es sugerida*”, en MARTINS, *Bergson. La intuición como método en la metafísica*, Instituto de filosofía «Luis Vives», Madrid 1943, p. 163.

⁸²³ *Ibid.*, p. 163.

Hay dos textos que me parecen indicativos para tal asunto. El primero de ellos se encuentra en la segunda carta a Tonquédec: “Je précisais le sens de deux ou trois phrases de l'Evolution créatrice relatives à la nature de Dieu... Vous voulez bien me demander si j'ai quelque chose à ajouter? je ne vois rien à ajouter pour el moment, en tant que philosophe, parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure), et ne permet pas dénoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considération empiriques sur lesquelles elle se fonde”⁸²⁴.

El segundo texto, una carta a Höffding del 15 de marzo de 1915, deja patente de modo más explícito que la cuestión sobre la naturaleza de Dios no es tratada en *La evolución creadora*: “Ce problème, je ne l'ai réellement pas abordé dans mes travaux; je le crois inséparable des problèmes moraux dans l'étude desquels je suis absorbé depuis plusieurs années; et les quelques lignes de l'*Evolution créatrice* auxquelles vois faites allusion n'ont été mises là que comme pierre d'attente”⁸²⁵.

Considero interesante señalar la frase “comme pierre d'attente”; esto indica que, a pesar de que no estaba presente el análisis acerca de Dios en *La evolución creadora*, sí que era una idea que se hallaba en la mente de Bergson. Sin pretender afirmar los motivos personales por los cuales el francés no dijo nada en ese momento, quiero ofrecer dos tentativas de hipótesis que podrían aclararlo.

La primera es que, tal y como dijo Bergson, la cuestión sobre Dios es inseparable de los temas morales⁸²⁶, por lo que no podía pronunciarse al

⁸²⁴ BERGSON, *Mélanges*, p. 964.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 1147.

⁸²⁶ “Pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux. Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet; je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi «montrables» que ceux de mes autres travaux. Tout ce que je dirais dans l'intervalle serait à côté, et même en dehors de la philosophie telle que je la conçois, la philosophie étant à mes yeux quelque chose qui se constitue selon une méthode bien déterminée et qui peut, grâce à cette méthode, prétendre à une objectivité aussi grande que celle des sciences positives, quoique d'une autre nature”, en *Ibid.*, p. 964.

respecto ya que no habían sido tratados todavía según su método filosófico. Esta cuestión le llevará 25 años, hasta la publicación de *Las dos fuentes*.

La segunda es el contexto interpretativo que considero que debe estar en toda lectura de *La evolución creadora*. Como ya se ha dicho, Bergson parte de la intuición de la duración y la aplica a distintos problemas filosóficos. De ahí que él mismo haya dicho que no puede entenderse su obra como una deducción de la anterior; más bien el procedimiento es la aplicación de su genuino método a un problema nuevo.

En el caso de dicha obra, creo que la idea de fondo que persigue Bergson es, por un lado, mostrar que toda explicación de la creación y evolución biológica desde la inteligencia está abocada al fracaso; por otro, ofrecer el método adecuado, la intuición, para a partir de ahí captar el devenir que constituye lo real. Este hilo analítico está presente en los cuatro capítulos: en el primero, ver cómo los análisis basados en la inteligencia, como las teorías evolutivas de Lamarck, no ofrecen una explicación convincente de la creación, puesto que son vistas tomadas desde fuera; en el segundo, mostrar cómo es el desarrollo del *élan vital* en la constitución de las especies y cómo se explica la génesis de la inteligencia y el instinto; en el tercero, probar que el movimiento creador lo encontramos en nuestra propia conciencia, y ver a partir de ese dato de qué modo se ha generado la vida y la materia; por último, en el cuarto, explicar los errores que subyacen en un análisis de la creación a partir de la inteligencia (como puede ser la idea de la nada) y mostrar a partir del mecanismo cinematográfico de la inteligencia la configuración de un devenir muerto que está presente en gran parte de la tradición filosófica.

Por lo tanto, *La evolución creadora* busca explicar cómo es el proceso creador, pero no a qué se debe en su origen inicial⁸²⁷. En último término, se opone a una visión del mundo estática, como la que él ve en los griegos o en Spinoza. Por esta razón le dirá a Adès en una carta del 10 de marzo de 1918 lo siguiente: “Ma critique de l'idée de néant n'est nullement dirigée contre l'idée de Dieu, mais contre une conception telle que celle de Spinoza par exemple. (...) «Dieu est inutile». Ceci est tout à fait contraire à ma pensée. Poser le néant,

⁸²⁷ Cfr. MARTINS, *op. cit.*, p. 150, 156 y 177. También cfr. BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 552.

c'est rendre tout aussi incompréhensible l'idée de Dieu que celle de l'Univers"⁸²⁸.

¿Qué implica esto? A mi modo de ver, si se leen partes de *La evolución creadora* aisladas, es decir, sin tener de fondo el contexto interpretativo adecuado, se pueden sacar conclusiones que no sólo exceden a la misma obra sino que van en contra de la intención del autor.

Visto esto, ¿es posible encontrar en la lectura de *La evolución creadora* un apoyo que deje la puerta abierta a la trascendencia? Creo que hay textos que respaldan esta posición. Veamos algunos: "El impulso es finito, y ha sido dado de una vez por todas"⁸²⁹; "la vida entera, desde el impulso inicial que la lanza en el mundo, se le aparecerá como una ola que asciende..."⁸³⁰; "en el presente trabajo, cuando la materia ha sido definida por una especie de descenso, este descenso por la interrupción de un ascenso, este ascenso mismo por un crecimiento, cuando por último un Principio de creación ha sido puesto en el fondo de las cosas..."⁸³¹.

Aquí hay varias ideas interesantes. Por un lado, en referencia al *élan vital*, se dice no sólo que es finito sino que *ha sido dado*. Aunque Bergson no lo dice explícitamente (algo coherente con su rechazo a categorizar lo real según los principios de una metafísica estática), parece que se afirma que la fuerza del impulso creador no le corresponde al *élan vital*, sino que le ha sido dada por el impulso inicial; en otros términos, se podría hablar de una *creación pasiva* y de una *creación activa*, en cuanto que el esfuerzo creador *ha sido dado* por el impulso inicial, un *Principio de creación*, que lo *ha lanzado* al mundo. No obstante, como acabo de decir, no es pertinente, en términos bergsonianos, establecer dicha dicotomía: "La distinción entre creación activa y creación pasiva precisaría el pensamiento bergsoniano, pero Bergson no la emplea ni podría emplearla"⁸³².

⁸²⁸ BERGSON, *Mélanges*, p. 1303.

⁸²⁹ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 260.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 273.

⁸³¹ *Ibid.*, p. 280.

⁸³² MARTINS, *op. cit.*, p. 166.

Además, podemos ver la referencia al *impulso inicial* o *Principio de creación* que está detrás de todo el desarrollo del *élan vital*. Queda por lo tanto afirmado un principio que es activo y a su vez la causa del *élan*; más allá de eso, en *La evolución creadora* no se explicita más.

Podemos también ver otros dos textos relevantes, uno de ellos ya citado pero que interesa volverlo a mostrar: “Si pudiéramos establecer que la idea de nada, en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudo-idea, los problemas que ella suscita alrededor suyo se volverían pseudo-problemas. La hipótesis de un absoluto que actuaría libremente, que duraría eminentemente, ya no tendría nada de chocante”⁸³³; “este largo análisis era necesario para mostrar que *una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una realidad extraña a la duración*. Si pasamos (conciente (sic) o inconcientemente (sic)) por la idea de la nada para llegar a la de Ser, el Ser al que se desemboca es una esencia lógica o matemática, por tanto intemporal. Y se impone desde entonces una concepción estática de lo real: todo parece dado de una sola vez, en la eternidad. Pero es preciso habituarse a pensar el Ser directamente, sin hacer un rodeo, sin dirigirse en primer lugar al fantasma de nada que se interponga entre él y nosotros. Es preciso tratar aquí de ver por ver, y ya no de ver para actuar. Entonces lo Absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Es de esencia psicológica, y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Y como nosotros dura, aunque en ciertos aspectos de un modo infinitamente más concentrado y más recogido sobre sí mismo”⁸³⁴.

Se puede comprobar cómo no es extraña a *La evolución creadora* la hipótesis de *un absoluto que actuaría libremente, que duraría eminentemente*, así como de una realidad *que se basta a sí misma*.

No toda realidad que dura se basta a sí misma: “Mais de ce qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas étrangère à la durée, il ne suit pas que toute réalité qui dure se suffise à elle-même. Et, en effet, Bergson n'a jamais soutenu que toute réalité qui dure pouvait subsister par elle-même. C'est là un contresens auquel nous arriverions aisément, si nous ne nous étions exercé à

⁸³³ BERGSON, *La evolución creadora*, p. 282.

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 301.

garder présent à l'esprit le tout de la pensée bergsonienne"⁸³⁵. ¿Qué implica la expresión "dura eminentemente"?

Volvamos otra vez al contexto interpretativo de la obra. Bergson busca elaborar una explicación de la creación basada en lo dinámico; por ello el método de acceso será la intuición. Eso implica que la inteligencia no puede captar el devenir de lo real, porque su terreno es lo inerte, la materia.

Viéndolo así, si la materialidad es lo espacial, lo inerte, y por lo tanto lo opuesto a la duración, un principio que dura eminentemente y que se basta a sí mismo significa que es máximamente vivo, porque dura en sí mismo, y que en él se encuentra la razón de su vida.

Volviendo al polémico texto referente a Dios, cuando Bergson afirma que *Dios no posee nada de completamente hecho* creo que el modo adecuado de interpretarlo no es cómo se ha hecho desde las posiciones monistas⁸³⁶. En cuanto que el principio dura eminentemente, Dios es puramente vida: "Bergson soutient la suffisance ontologique d'une réalité qui dure. Soit. Mais de quelle réalité? Celle de Dieu, et de lui seul! Dans *l'Evolution créatrice*, il ne réfute d'autre erreur que celle des philosophes pour lesquels l'Absolu ne peut être réel, mais doit être, au moins au départ, logique. Le Dieu qui ne dure pas, c'est un Dieu de substance mathématique, logique, idéale, générique. Le Dieu qui dure, c'est simplement un Dieu qui n'est pas comme ce Dieu du rationalisme. C'est le Dieu vivant, le Dieu de la religion et non pas le Dieu des philosophes et des savants rationalistes. Pourquoi dit-on qu'il dure? Mais il dure «éminemment»! Il est plus «concentré» et plus «ramassé» que nous. Et il l'est infiniment. Pour tout philosophe de métier, le terme «éminemment», employé en théologie naturelle, ne peut avoir d'autre sens que celui qu'il a dans la via positionis"⁸³⁷.

Ya se ha visto que la vida se opone a lo material, es decir, a lo hecho. Por lo tanto, cuando Bergson dice que Dios se hace solamente apunta que el es Vida en el sentido más puro del término. Que Dios no posea nada

⁸³⁵ HUDE, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁸³⁶ "«Dieu n'a rien de tout fait». On a évidemment l'impression, à lire cette expression, que Dieu est en construction et en reconstruction perpétuelle. Mais c'est là un contresens", en *Ibid.*, p. 142.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 141.

completamente hecho simplemente descarta la visión de que en el principio se encuentre un Dios inerte: “Si tuviésemos en cuenta el conjunto del bergsonismo, Bergson *querría* tan sólo excluir, formalmente, a Dios inerte”⁸³⁸. Así lo explica muy bien Hude: “En physique, le tout fait, c'est l'inerte, qui est entièrement fait par un autre, passif. Cela s'oppose à ce qui fait, à la force donc, qui fait mouvoir. Que si la force est de nature plus noble, non seulement elle fait, mais elle se fait, en ce sens qu'elle est capable d'une détermination de ses propres actes. Il y a donc ce qui «est fait», plus ou moins, voire «tout fait» ou «fait tout entier»; il y a ce qui «fait», c'est-à-dire qui agit; et il y a ce qui se fait, c'est-à-dire se détermine librement à agir. Il est assez clair que ce qui est «tout fait», au sens d'un objet complètement fabriqué et rangé inerte sur une étagère, n'est «tout fait», en ce second sens, que parce qu'il est d'abord «tout fait» au premier sens que nous avons dit. Dieu n'est donc pas chose matérielle. Il est suprêmement personnel et suprêmement libre et puissant: voilà toute la signification de l'expression trop célèbre de *L'Evolution créatrice*”⁸³⁹.

Por lo tanto, según lo visto, hay dos modos de entender a Dios en relación a lo creado: o bien Dios mismo se hace con la creación, o bien Dios está *presente* en la creación sin entender por ello que el principio se encuentre *dentro* de ella. Según los textos analizados y las interpretaciones al respecto, me inclino por esta segunda opción: “Nada autoriza para decir que hay para siempre un solo orden de vida, un solo plano de acción, un solo ritmo de duración, una sola perspectiva de existencia”⁸⁴⁰. Mossé-Bastidé⁸⁴¹, quien sintetiza bien las dos opciones, también lo ve de este modo: “En réalité, la

⁸³⁸ MARTINS, *op. cit.*, p. 162.

⁸³⁹ HUDE, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁸⁴⁰ LE ROY, *op. cit.*, p. 198.

⁸⁴¹ La interpretación bergsoniana de la autora es en clave plotiniana. Es sabido que Bergson conocía la filosofía de Plotino, a quien le dedicó unos cursos en 1898. La autora ve en la duración del francés una clara influencia de Plotino: “Le dernier mot du bergsonisme est toujours durée, mais une durée qui s'enracine dans la philosophie de Plotin”, en MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, p. 355. Para profundizar en el influjo de Plotino a Bergson cfr. la obra citada. En cuanto a la influencia de Plotino en el modo en que Bergson tiene de entender la evolución de la vida, cfr. GONZÁLEZ UMERES, *Vita viventibus y élan vital. Tomás de Aquino vs. Plotino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson*, en *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, N° 12, México 2005, pp. 5-29.

durée bergsonienne peut être tirée dans deux directions, ou bien on y verra une évolution entièrement ouverte à un avenir imprévisible à tous, même à Dieu, ou bien on y verra la réalisation d'une sorte de schéma dynamique, d'une émotion créatrice qui règne, une et indivisible sur tout son déploiement. C'est cette seconde interprétation, directement tirée de la philosophie de Plotin, qui nous paraît être la vraie. (...) le Dieu de Bergson demeure l'inspiration de tout le poème ou de toute la symphonie de l'univers"⁸⁴². Dios por lo tanto no se está haciendo en el proceso creador; el principio es independiente de la misma creación: "No puede ponerse en duda que hay una especie de crecimiento todo a lo largo de la evolución. Ahora bien, quien dice creación dice Creador: y el Creador no depende en modo alguno de lo que crea"⁸⁴³.

Con lo visto, en *La evolución creadora*, no puede decirse que Bergson indague sobre la naturaleza de la fuente de creación: "Ainsi la vision biologique indique une source; elle ne dit pas explicitement si cette source est transcendante; mais, pour autant, elle ne dit pas que cette source soit immanente"⁸⁴⁴. Aunque haya signos que puedan interpretarse en clave monista, concluyo que no es lícito dar este paso dado que sería decir más de lo que allí figura: "Estamos entonces obligados a concluir que el monismo no está implicado necesariamente, como implicación formal, ni tampoco excluído(sic), y que por eso la cuestión de Dios queda inacabada, en espera de nuevos datos, en la *Evolución creadora*"⁸⁴⁵.

Decir que Bergson es monista según lo que figura en esta obra es a mi modo de ver erróneo. Por lo tanto, no es adecuado comprender *Las dos fuentes* desde *La evolución creadora*. Eso no sólo significaría ir en contra de la voluntad y el método de su autor, sino entender como acabada una obra que no lo estaba: "Debemos perder la extraña costumbre de exigir siempre de un autor que haya hecho otra cosa distinta de la que hizo o, en lo que ha hecho, nos haya confiado la totalidad de su pensamiento"⁸⁴⁶.

⁸⁴² MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, p. 355.

⁸⁴³ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 47.

⁸⁴⁴ BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 533.

⁸⁴⁵ MARTINS, *op. cit.*, p. 164.

⁸⁴⁶ LE ROY, *op. cit.*, p. 197.

En los últimos años de su vida, el mismo Bergson nos ofreció la clave interpretativa de *La evolución creadora*: «L'évolution créatrice n'est pas une évolution qui crée, c'est une évolution ou il y a création». C'est tout à fait ma pensée. (...) La création vient d'en haut, elle ne vient pas d'en bas”⁸⁴⁷.

Queda por lo tanto mostrado que el modo correcto de leer *La evolución creadora* es a partir de lo afirmado en *Las dos fuentes*. Años más tarde, el mismo Bergson le confió a Chevalier esta idea: “Si no hubiese nada más en mis *Deux Sources* que en *L'Évolution créatrice*, si lo que digo en mi último libro se dedujese simplemente del precedente, ¿cómo explicar que haya necesitado veinticinco años para encontrarlo? Hubiese podido escribirlo en 1907. En realidad, mi descubrimiento posterior de Dios no anuló, sino que completó, mis precedentes descubrimientos, *transportándolos a un plano superior*”⁸⁴⁸.

Durante estos 25 años que separan las dos obras, la conversión personal de Bergson fue paulatina⁸⁴⁹. *La evolución creadora* le había puesto delante del misterio de la creación, que indagaría hasta la publicación de *Las dos fuentes*. En este proceso, el francés sintió dificultades para compatibilizar la filosofía desarrollada hasta el momento con la búsqueda de la trascendencia: “Bergson, por su parte, me había encargado en repetidas ocasiones que sometiese al padre Pouget las dificultades que experimentaba en su búsqueda de Dios, así como el padre Sertillanges, luego que *La evolución creadora* le enfrentara de lleno con el problema de la creación”⁸⁵⁰. Entre otras, podemos nombrar la que en 1920 le confió a Chevalier: “Estoy un poco preocupado, porque no veo cómo reconciliar mi concepción de la imprevisibilidad de la duración con la doctrina católica de la presciencia divina”⁸⁵¹.

A lo largo de estos 25 años, Bergson elabora una serie de artículos y conferencias en los que, a pesar de que no entra de lleno en la cuestión, si se pueden encontrar signos al respecto. Esta búsqueda de un más allá ya era

⁸⁴⁷ SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris 1941, p. 16. Cfr. CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, pp. 201-202.

⁸⁴⁸ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 236.

⁸⁴⁹ Más adelante analizaré esta cuestión.

⁸⁵⁰ CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, p. 26.

⁸⁵¹ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 56.

tema de reflexión en 1911 para un Bergson que vivía los momentos de mayor éxito filosófico en su trayectoria profesional. Así, en su conferencia *La conciencia y la vida* afirma lo siguiente: “Confesemos nuestra ignorancia, pero no nos resignemos a creerla definitiva. Si hay para las conciencias un más allá, no veo por qué no descubriríamos el medio de explorarlo”⁸⁵². Por su parte, en *Lo posible y lo real*, decía: “Nos sentiremos participar, creadores de nosotros mismos, en la gran obra de creación que está en el origen y que se prosigue bajo nuestros ojos. Humillados hasta entonces en una actitud de obediencia, esclavos de no sé qué necesidades naturales, nos erguiremos, amos asociados a un Amo más grande. Tal será la conclusión de nuestro estudio”⁸⁵³.

Sin embargo, los dos textos más reveladores los encontramos en dos lugares distintos. Interesan porque Bergson opone a una *eternidad de muerte* la *eternidad de vida* que se desprende de una filosofía de la duración. Así, en su *Introducción a la metafísica* afirma: “Caminando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se tensa, se estrecha, se intensifica cada vez más: en el límite sería la eternidad. Ya no la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viviente y por ende también moviente”⁸⁵⁴.

El otro se refiere a las dos conferencias que pronunció en 1911 bajo el título *La percepción del cambio*. Al final de ellas, decía lo siguiente: “Más nos habituamos, en efecto, a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, más nos hundimos en la duración real. Y cuanto más nos hundimos en ella, más nos volvemos a situar en la dirección del principio, no obstante trascendente, del que participamos y cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: ¿cómo, de otro modo, podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimus, et movemur et sumus*”⁸⁵⁵. ¿Qué significan *eternidad de muerte* y *eternidad de vida*?

⁸⁵² BERGSON, *La energía espiritual*, p. 41.

⁸⁵³ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 121.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁸⁵⁵ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 177. Nótese la clara referencia a San Pablo (Hch. 17, 28).

La eternidad de muerte hace referencia al Dios conceptual, abstracto y vacío al que se llega a través de una visión estática del mundo. Entender la realidad mundanal como una imperfección temporal en relación a la eternidad perfecta significa basar la comprensión metafísica de lo real en una concepción cinematográfica de la inteligencia. Se tiene como perfecto lo inmóvil y no lo móvil. Según Bergson, del mismo modo que hacía la filosofía griega con Platón como estandarte, se pretende que en el origen esté lo perfecto o inmóvil, las Ideas. De ahí lo temporal aparece, según lo entiende Bergson, cuando a esa realidad se le añade algo negativo desde el punto de vista metafísico, a saber: la materia. En ese momento el devenir surge como un movimiento refractario de la auténtica realidad, y el tiempo es una imperfección de una eternidad que permanece detrás como auténtica y completa. Pero en el fondo de dicha comprensión se cree que lo móvil se crea a través de lo inmóvil. Así pues, detrás de todo el proceso estaría una eternidad de muerte representada por el Dios de la lógica, es decir, de la inteligencia: “Por encima de las cosas que pasan y constantemente vienen a ser otras, se mantiene (sic) en una verdad eterna e inmóvil lo idéntico a sí mismo”⁸⁵⁶.

Para Bergson lo real es lo cambiante; la duración, el devenir mismo de la creación, es un hecho tan real como tan insoslayable le resulta a la inteligencia querer aprehenderlo. Entonces, fruto de esa insatisfacción, necesita crear lo móvil a través de lo inmóvil. Así el devenir se convierte en una suma tan indefinida como se quiera de las vistas del espíritu, de los cortes efectuados sobre el movimiento creador.

Nos representamos de este modo falsamente la creación como algo que evoluciona sobre un fondo. Dado el fondo, es inevitable figurarse posibles direcciones en función de analogías y relaciones que establece la inteligencia respecto a tiempos pasados. Eso según Bergson se debe al prejuicio metafísico de imaginar lo inmóvil por encima de lo móvil y entender la nada⁸⁵⁷ como el elemento negativo que deviene percutor del cambio y creador del tiempo: “Si le philosophe éprouve le besoin de suspendre le monde à un principe logique, et par conséquent, se fait de Dieu et du monde une image si

⁸⁵⁶ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁵⁷ Cfr. BERGSON, *La evolución creadora*, pp. 326-327.

éloignée des aspirations religieuses et de l'expérience, c'est, selon Bergson, qu'il est obsédé par l'idée ou l'angoisse du néant”⁸⁵⁸. Pero si nos instalamos en el movimiento mismo no hay direcciones previas porque no hay un fondo sobre el cual se desarrolle algo porque precisamente no hay un algo: tan sólo existe el desarrollo mismo.

Esta comprensión del tiempo y de la eternidad dista mucho a los ojos de Bergson de resultar satisfactoria. Su error reside en la aceptación de la nada como un algo previo al desarrollo creador: “Mais une telle illusion a des conséquences philosophiques graves. En effet, celui qui met la néant à l'origine des choses est obligé de concevoir Dieu comme un axiome nécessaire, second par rapport au néant, mais éternellement capable de vaincre ce néant”⁸⁵⁹. Así como en el movimiento hay más en la trayectoria que en los intervalos, así la realidad misma es puro devenir, y desde entonces hay que comprender lo inmóvil respecto de lo móvil. No se puede hablar de eternidad en estos términos, ya que implicaría que la realidad estaría dada, cuando de hecho es algo que va haciéndose. Es en este sentido en el que rechaza el Dios estático: “Lo que rechaza, y tiene razón de rechazar, son las doctrinas que se limitan a hipostasiar la unidad de la Naturaleza o la unidad del saber en un Dios principio inmóvil, que realmente no sería nada, puesto que no haría nada”⁸⁶⁰.

Este Dios de los filósofos es el opuesto al Dios vivo de la religión, un Dios vivo con el que el hombre puede entrar en contacto: “Ce Dieu réduit à un principe logique n'est rien pour l'homme, qui ne peut ni le percevoir ni l'invoquer; et Bergson se demande quelle ressemblance il garde avec le Dieu que la religion, sous sa forme statique ou dynamique, présente comme un être «capable d'entrer en rapport avec nous»⁸⁶¹.

Opuesta a esta visión de Dios está aquella representada por la *eternidad de vida*. En ella el tiempo de la creación es un tiempo que dura; no es el resultado de un desarrollo previo. En él, Dios es aquel principio que, en cuanto dinámico, es duración pura: “Dire que Dieu dure, c'est pour Bergson dire qu'il

⁸⁵⁸ MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, p. 351.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 352.

⁸⁶⁰ LE ROY, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁶¹ MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, p. 351.

est personnel, qu'il est Esprit. Toute durée du monde tient en une seule intuition de son regard souverain. Et cette vision n'est pas elle-même dans le temps qu'elle embrasse, mais elle est dans l'éternité et ne se distingue pas de cette éternité"⁸⁶².

Ahora bien, como ya se ha visto, el Dios de la evolución no es un Dios en evolución: dura en cuanto que es espíritu puro, y en cuanto que la duración de la creación viene dada por él. Es en este sentido como hay que entender la *eternidad de vida*: "Il y a en effet l'éternité de mort: celle qui résulte du fait que notre intelligence immobilise. Nous dirions aussi bien, dans la langue d'Aristote, l'intemporalité des abstractions. C'est cette éternité seulement que Bergson nie de Dieu. Mais son histoire personnelle est telle que c'est cette forme-ci d'éternité que le mot éternité évoque spontanément à son esprit. Aussi, bien qu'il emploie l'expression d'éternité de vie, il préférera enfermer sa pensée dans l'expression de durée éminente. Mais il n'y a rien là qui aille dans le sens d'un Dieu en évolution. Il est assez évident que, lorsque Bergson parle de durée de Dieu, cela s'entend selon une analogie"⁸⁶³.

Este recorrido nos lleva a *Las dos fuentes*. Como ya se ha visto, el Dios de los místicos es un Dios real, en cuanto que la experiencia mística puede ser considerada como un dato empírico que certifica su existencia: "La experiencia de los místicos conduce a Bergson a la existencia de Dios. Esta existencia, que la especulación filosófica acerca del impulso vital y del centro primero de surgimiento del cual aquél procede, podía hacer conjeturar, se impone ahora en forma condicional"⁸⁶⁴. Ahí hay referencias a un principio trascendente. Así lo dice, cuando explica que la mística no puede andar abandonada, sino que mística y filosofía deben reforzarse recíprocamente para llegar al principio trascendente: "La experiencia mística, abandonada a sí misma, no puede aportar al filósofo la certeza definitiva. Sería completamente convincente sólo en un caso: si el filósofo hubiera llegado por otro camino, como es la experiencia sensible y el razonamiento en ella fundado, a considerar verosímil

⁸⁶² HUDE, *op. cit.*, p. 142.

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁶⁴ MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 49.

la existencia de una experiencia privilegiada por la cual pueda el hombre comunicarse con un principio trascendente”⁸⁶⁵.

Este principio trascendente, como ya se ha dicho, es Amor y Persona. El misticismo nos revela el amor de la creación, que es de Dios. A pesar de que Bergson no busca dejar patente la trascendencia divina⁸⁶⁶, hay textos que nos llevan a esa conclusión: “Transportémonos ahora a lo alto: tendremos una experiencia de otro género, la intuición mística. Ésta vendría a ser una participación en la esencia divina”⁸⁶⁷. El amor de la creación, en cuanto que proviene de Dios, es de Dios. Por eso según Bergson es un modo de entrar en contacto con él⁸⁶⁸. Entendiendo el amor divino tal y como se concibe desde el cristianismo implica pues una relación directa con la trascendencia: “Si se considera la relación entre la criatura y Dios, en tal caso, decir que Dios no sólo debe ser amado, sino que ama, entiendo decir con la *locura* propia del amor, y que pueden haber relaciones de amistad, de condonación amorosa, de continuidad de vida, de beatitud compartida, entre la criatura y Dios, todo esto implica el orden sobrenatural de la gracia y de la caridad”⁸⁶⁹.

De este modo Bergson afirmará sobrepasar las conclusiones obtenidas en anteriores trabajos: “Sobrepasamos así, sin duda, las conclusiones de *La evolución creadora*. (...) Las conclusiones que acabamos de presentar completan natural, aunque no necesariamente, las de nuestros precedentes trabajos. Una energía creadora que fuera amor y quisiera sacar de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos en que la materialidad, como opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente

⁸⁶⁵ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 244.

⁸⁶⁶ “La cuestión de saber si el Principio al cual los místicos están unidos, es la causa trascendente de todas las cosas, parece secundaria a Bergson”, en MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 62.

⁸⁶⁷ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 258.

⁸⁶⁸ Cfr. la similitud de las líneas de Bergson con la primera carta de San Juan 4, 7-21.

⁸⁶⁹ MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 73.

la distinción entre lo que es creado, y lo que crea, entre las notas yuxtapuestas de la sinfonía y la emoción indivisible que las ha dejado salir de ella”⁸⁷⁰.

Por acabar el análisis de *Las dos fuentes*, veo claras las referencias a una trascendencia, al *más allá*, en el texto que cierra la obra: “Alegría sería realmente la simplicidad de vida que una intuición mística difundida propagaría por el mundo; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. (...) La humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene la suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir. A ella corresponde ver si por lo pronto quiere seguir viviendo. A ella preguntarse luego si quiere sólo vivir, o realizar además el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”⁸⁷¹. El mismo Bergson, en una conversación con el padre Pouget, dirá lo siguiente respecto a su filosofía: “Me doy cuenta felizmente de que, por la luz natural de la razón, he llegado a las conclusiones que la fe enseña”⁸⁷².

Queda, según lo dicho, mostrado el modo en que debe interpretarse la lectura de Bergson. La hipótesis monista no está implicada, sino tan sólo sugerida; tras la lectura de *Las dos fuentes*, la trascendencia en Bergson es un hecho más plausible que la inmanencia. La última cuestión que queda por resolver, es hasta qué punto una posición trascendente como la que se deduce de una visión del misticismo cristiano es plenamente compatible con el planteamiento de Bergson.

A pesar de las últimas palabras de Bergson, hay autores que no ven viable una visión trascendente en su filosofía. Así, Pénido considera al bergsonismo un monismo debido a que parece que las diferencias de tensión de la duración no implican una diferencia de naturaleza, por lo que estima que

⁸⁷⁰ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 251-252. Cfr. en SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, pp. 35-37, la alusión que se hace a este texto en una conversación entre Bergson y Sertillanges en cuanto a la trascendencia divina.

⁸⁷¹ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 302-303. Cfr. CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, pp. 42-43. Ante la sorpresa de Chevalier respecto a la frase “máquina de hacer dioses”, el padre Pouget defiende a Bergson haciendo referencia a Juan, X, 35.

⁸⁷² CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, p. 81.

hay una especie de “univocidad distendida”⁸⁷³. De opinión semejante es Mossé-Bastide⁸⁷⁴.

No se cuestiona la ambigüedad de algunas expresiones bergsonianas⁸⁷⁵, aunque según Sertillanges, y también es mi parecer, hay que interpretar las palabras de un autor en el sentido en que él lo ha declarado: “J'accorde qu'il y a souvent de l'ambiguïté à cet égard dans les expressions d'Henri Bergson; mais il y a obligation, ce me semble, de prendre les mots dans le meilleur sens, quand leur auteur déclare que c'est le sien”⁸⁷⁶. En este sentido, la posición de Pénido no es un obstáculo según Sertillanges para la trascendencia; hay univocidad en lo creado; sin embargo, eso no implica que también la haya respecto al principio creador: “Qu'il y ait homogénéité, univocité entre les *durées propres* des êtres créés à l'intérieur de l'Élan vital, c'est certain. une même poussée les explique. Il y a là une sorte d'unité cosmique analogue à l'unité que saint Augustin établit entre les esprits célestes. Mais les esprits célestes sont des créatures; l'Élan vital aussi. Rien n'autorise à étendre à Dieu, cas *limite*, ce qu'on dit de la série des êtres relatifs. Quand on double indéfiniment les côtés d'un polygone inscrit, on trouve, à la limite, le cercle, mais le cercle n'est pas un polygone. Le passage à la limite est l'exclusion de la continuité, de l'homogénéité. Si l'on procédait par continuité, on n'arriverait jamais au cercle”⁸⁷⁷. Esta interpretación, aunque es coherente con el bergsonismo, no se puede decir que sea algo explícito en su filosofía.

Así pues, concluyo que la filosofía de Bergson hay que interpretarla más como una trascendencia deficiente que como un monismo sugerido. La gran razón de ello estriba en que, por como se ha mostrado, no hay un monismo necesario ni querido por el autor, por lo que esta hipótesis debe ser rechazada; sin embargo, y aunque no es incompatible con la filosofía bergsoniana, considero que “la transcendance de Dieu, fondement d'une dualité ontologique,

⁸⁷³ Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, p. 353.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 357.

⁸⁷⁵ Cfr. SERTILLANGES, *Henri Bergson et le catholicisme*, p. 139-144 y MARTINS, *op. cit.*, p. 149.

⁸⁷⁶ SERTILLANGES, *Henri Bergson et le catholicisme*, p. 141.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 140.

est plus affirmée qu'elle n'est légitimée"⁸⁷⁸. La razón de ello estriba, fundamentalmente, en una teodicea incompleta.

Según el método bergsoniano, resulta patente que la teodicea que de ahí se desprende es por lo menos limitada. El mismo Bergson era consciente de ello. Así lo testimonia en una carta a Blaise Romeyer en 1933: "Je comprends bien les réserves que vous faites (...) au sujet de la théodicée à laquelle j'aboutis. Je suis le premier à reconnaître que cette théodicée est incomplète; mais c'est que la philosophie, avec ses seules ressources, c'est-à-dire avec l'expérience aidée du raisonnement, ne me paraît pas pouvoir aller plus loin, aussi loin que fait le théologien qui se fonde sur la révélation et s'adresse alors à la foi. Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu'alors exclue"⁸⁷⁹.

Esto se debe a la misma naturaleza del método. El único juez válido para el francés es la experiencia. El misticismo se presenta como un hecho que nos lleva a la constatación de la existencia divina; mas, el camino para llegar a ello ha sido el de la emoción mística, no el de la deducción racional. Eso marca la diferencia que siempre habrá para Bergson entre filosofía y teología, ese intervalo que, aunque haya quedado reducido, no podrá nunca eliminarse. Indicativas son las palabras que en 1932 le dirige Bergson a Chevalier: "Intento introducir la mística en filosofía como procedimiento de investigación filosófica. He procurado demostrar que no hay solidaridad entre la aceptación de este método de investigación y la fe en un dogma, cualquiera que sea. Y el único medio de demostrarlo es suponer por un instante abolido el dogma, y comprobar que el método conserva todo su valor, toda su fuerza. Esto es todo lo que yo he dicho, y creo verdaderamente que me era imposible no decirlo"⁸⁸⁰.

Al dejar a la inteligencia en el terreno de lo inerte, Bergson hace imposible una argumentación racional que pruebe la existencia de Dios. Ésa implicaría hablar de lo necesario y lo contingente, un asunto que para Bergson

⁸⁷⁸ BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 559.

⁸⁷⁹ BERGSON, *Mélanges*, p. 1507.

⁸⁸⁰ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, pp. 206-207.

es un pseudo-problema creado por la inteligencia: “Para Bergson, la pregunta: *por qué las cosas existen*, constituye un pseudo-problema y se asienta sobre una pseudo-idea. El resultado es que la distinción clásica de lo necesario y lo contingente, en definitiva, es una pseudo-distinción, y que *lo que no es necesario* se pone en el ser por sí mismo. Percibimos, así, en un rápido rayo de luz, que no es posible una teodicea bergsoniana, una demostración racional de la existencia de Dios”⁸⁸¹.

La imposibilidad de la articulación de su filosofía con una teodicea dificulta la aceptación de la trascendencia en el bergsonismo. De ahí que algunos hayan optado por la immanencia. Así lo certifica Barhélemy-Madaule: “Mais il semble que, pour Bergson, d'une part, la transcendance reste dans l'ombre et n'opère pas, et que d'autre part, le devenir soit un champ de combat entre deux principes, beaucoup plus qu'un tout, appelé à la diaphane du corps mystique. Il a transféré dans le devenir une attitude dualiste qui avait une signification dans la philosophie classique; il aboutit à une religion de type désincarné, dominée par un Dieu de l'En-Haut, plus que par un Dieu qui soit à la fois «En-Haut» et «En-Avant». Il y a chez Bergson séparation du spirituel et du temporel, qui tient, je crois, à ce que certaines structures garantissant le transcendant n'étaient pas inhérentes à sa pensée; toute présence de Dieu au coeur du monde risquant d'être immanence par défaut de précision du christique; et toute action christique dépassant sa méthode philosophique. C'est pourquoi la convergence entre Dieu et le monde cède le pas à une espèce de victoire de l'esprit pur et de la mystique pure. La technique, la matière peuvent bien servir, si on les maîtrise, la libération de l'esprit. Mais il n'est pas dit qu'elles sont elles-mêmes transfigurées. Je pense qu'il y a entre la transcendance, d'une part, et l'incarnation et le corps mystique, d'autre part, un équilibre qui fait que la conscience d'une de ces réalités suppose la conscience très précise de l'autre. Il eût fallu poser le problème ontologique et théologique; et, cela Bergson ne l'a pas voulu et ne pouvait pas le vouloir. La philosophie bergsonienne reste au seuil du religieux”⁸⁸².

⁸⁸¹ MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 30.

⁸⁸² BARTHÉLEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, p. 562.

Esta posición, por otro lado, genera una serie de problemas en la unificación del bergsonismo. Para Martins, una de ellas es la concepción del *élan vital*: ¿hasta qué punto el *élan*, que aparece como un contacto con lo divino, puede serlo si se trata de un impulso finito y pasivo?⁸⁸³ Como he dicho antes, no se ve de qué modo armonizar un impulso amoroso, dirigido respecto a un objeto determinado en cuanto que es amor verdadero, con un impulso ciego, abierto hacia una novedad desconocida.

Ya si nos referimos a su relación con el catolicismo, para Levesque, el problema reside en cómo unificar una visión del mundo que es creación con la idea de revelación: “El bergsonismo descarta más que cualquier otra filosofía la idea de una revelación. La historia cristiana es una historia que revela, la de Bergson es una historia que crea”⁸⁸⁴. “La idea de revelación implica la idea de que en alguna parte todo está dado y que el tiempo desarrolla esa totalidad”⁸⁸⁵. Maritain ve incompatibilidades con algunos puntos capitales, como son por ejemplo, aparte de la Revelación, la Encarnación⁸⁸⁶ o la Transubstanciación⁸⁸⁷.

⁸⁸³ “Está de tal manera clara la concepción vital del contacto místico, que su interpretación como contacto con lo divino, o incluye la divinización del *élan*, o debe considerarse como una concepción cuya armonía con las anteriores nunca se logró realmente, apareciendo así como un bloque errático en el sistema. La divinización del *élan* está implícitamente excluída(sic) por la finitud y carácter pasivo que le caracteriza, según vimos (...) no se ve, por otro lado, cómo puede armonizarse con eso el carácter de experiencia metafísica del misticismo. Tenemos, pues, que admitir, como solución, que el pensamiento de Bergson se presenta, una vez más, falto de unificación”, en MARTINS, *op. cit.*, p. 267.

⁸⁸⁴ LEVESQUE, *op. cit.*, p. 132.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁸⁶ “Si Bergson pouvait légitimement inviter le lecteur à faire quelques pas du côté de l'expérience mystique, il ne pouvait lui demander d'expérimenter la résurrection, qui échappe entièrement à la philosophie – si l'on ne veut pas réduire la résurrection à une pure métaphore. La question de l'incarnation et de la résurrection fait sortir de la philosophie pour entrer dans la foi. Cette sortie de la philosophie, Bergson affirmera dans son testament l'avoir accomplie pour son propre compte. Mais c'était une question privée, qui ne ressortissait plus à la philosophie”, WATERLOT, *Le mysticisme, «un auxiliaire puissant de la recherche philosophique»?*, en WATERLOT, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 276.

⁸⁸⁷ MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, p. 167 y pp. 305-306. Esa incompatibilidad la ve en la noción bergsoniana de persona, en cuanto continuidad de cambio, o en la negación misma de la distinción entre sustancia y accidente, o de la existencia misma de una sustancia. Cfr. BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 81.

Sin embargo, algunos consideran que esta unificación se podría haber dado si el mismo Bergson hubiera unificado o armonizado su planteamiento con el de Santo Tomás. Ya hemos hecho mención antes a la distinción de Maritain entre el bergsonismo de hecho y el de intención; en líneas parecidas, Maritain afirmó: “Algunos años antes de su muerte escribía que, no obstante haber consultado poco a santo Tomás, se encontraba de acuerdo con él cada vez que hallaba un texto suyo sobre su camino, y admitía que se situara su filosofía en la prolongación de la de santo Tomás. No digo esto con alguna ridícula pretensión de anexar a Bergson al tomismo. Lo digo porque él mismo tenía a bien pensar que no me había equivocado al decir que su filosofía contenía ciertas virtualidades aún no desarrolladas”⁸⁸⁸.

Cierto es, en primer lugar, que Bergson no conocía bien el tomismo, como bien reconoció en 1935 a Gorce: “Je ne connais pas assez, malheureusement, la philosophie de saint Thomas prise dans son ensemble, pour pouvoir dire moi-même jusqu'à quel point ma pensée est dans le prolongement de la sienne”⁸⁸⁹.

Por otro lado, es verdad también que el mismo Bergson reconoció su similitud con el tomismo en la medida en que sus allegados se lo iban presentando: “Rapprochant alors mes vues de celles de saint Thomas, les fondant même avec elles, vous aboutissez à une conception de la liberté que je crois être la vérité même, et que vous présentez dans votre langage à vous, de manière à jeter une vive lumière sur le sujet”⁸⁹⁰.

Además, la expresión bergsoniana de “un absoluto que dura en sí mismo” no es nada extraña al tomismo: “Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas: cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse”⁸⁹¹. Por su parte, Maritain no ve problema alguno en Santo Tomás para salvar la

⁸⁸⁸ MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 77.

⁸⁸⁹ BERGSON, *Mélanges*, p. 1520.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, p. 1573. Para las similitudes entre Bergson y Santo Tomás respecto a la libertad, Cfr. ARGÜELLO, CORTINA, *Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad en Tomás de Aquino*, en *Veritas*, N° 31, Chile 2014, pp. 87-114.

⁸⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 1964, p. 439. (I, q.10, a.2).

imprevisibilidad del devenir⁸⁹² que tanto le preocupaba a Bergson, hasta el punto de configurar una visión insuficiente de lo posible.

Ahora bien, no veo cómo, por la propia naturaleza del método y la filosofía de Bergson, podría haber compatibilizado su pensamiento con el de Santo Tomás sin renunciar a él mismo.

En efecto, el papel que le otorga a la inteligencia el francés hace difícil, por no decir imposible, el acuerdo entre ambas filosofías sin que Bergson cambiara algunos puntos clave, en especial la concepción que tiene sobre el “falso problema de la nada”. Entendiendo ésta como una sustitución no resuelve, sino que aparta el problema, puesto que la verdadera pregunta no es si la nada como idea tiene o no su referencia real, sino por qué la realidad, en cuanto no dura por sí misma, se nos aparece dada o dándose. Martins lo muestra del siguiente modo: “El problema del origen del ser no es, como imagina Bergson, el problema de la nada, su problema de la nada, sino el problema de lo «lleno». Aun dado que nouviésemos la idea de la nada, subsistiría el mismo problema angustioso de la Metafísica”⁸⁹³.

Por otro lado, una metafísica como la tomista, tan determinada y categorizada en cuanto a su estructura metafísica, es precisamente aquello de lo que quería alejarse Bergson cuando quería, mediante la intuición, captar el devenir de lo real. Por eso la diferencia entre sustancia-accidente, idealismo-realismo, etc., son para él falsos planteamientos basados en una concepción cinematográfica de la inteligencia. De ahí que a veces no sea explícito: no lo es ni por voluntad ni por coherencia. Por eso, por ejemplo, las cuestiones relativas a la trascendencia parecen secundarias a la experiencia mística⁸⁹⁴; incluso respecto a los atributos divinos afirmó: “Un místico estimará que estos

⁸⁹² “El Dios de Santo Tomás salva tanto como el de Bergson la imprevisibilidad del devenir concreto. Porque Él conozca desde toda la eternidad, las cosas todas, –la pluma que caerá mañana del ala de este pájaro– no por ello la historia del mundo será sólo el desarrollo de una escena trazada por anticipado. Los momentos todos del tiempo están por entero presentes en la eternidad divina, que ve en su instante propio y, por tanto, siempre, todo cuanto han hecho, hacen y harán las criaturas en el instante mismo en que eso *se hace*, y en una eterna frescura de vida y de novedad”, en MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, pp. 41-42.

⁸⁹³ MARTINS, *op. cit.*, pp. 170-171.

⁸⁹⁴ Cfr. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cap. III. En especial, p. 247.

problemas ni siquiera se plantean: ilusiones de óptica interna debidas a la estructura de la inteligencia humana, se borran y desaparecen desde el momento en que alguien se eleva por encima del punto de vista humano. Por análogas razones, el místico no se preocupará tampoco de las dificultades acumuladas por la filosofía en torno a los atributos “metafísicos” de la divinidad”⁸⁹⁵.

En conclusión, el bergsonismo se me aparece como un intento noble y humilde por dar con la verdad de lo real; tiene un gran valor por el hecho de querer combatir al positivismo de su época con sus propias armas; gracias a él le debemos en parte el resurgimiento del espíritu⁸⁹⁶ como dato fundamental en la comprensión de la vida. A pesar de su lucha, recibió críticas de ambos lados de la trinchera, algo que denunció su discípulo Charles Péguy: “Mais l'homme qui a réintroduit la liberté a contre lui le parti radical. L'homme qui a arraché la pensée française aux servitudes allemandes a contre lui le parti *action française*. L'homme qui a réintroduit la vie spirituelle a contre lui le parti dévot. Voilà la triple gageure qu'il faudrait déjouer. Voilà le triple scandale qu'il faudrait peut-être élucider; et peut-être assainir”⁸⁹⁷.

Ahora bien, a pesar de eso, Bergson no puede formular una teoría clara y coherente con la trascendencia por varios motivos. La noción de vida que tiene es fruto de la que se manejaba en su época; esto le lleva a entender la vitalidad como energía pura, máxima actividad (y no acto en el sentido que le dan Aristóteles y Santo Tomás); eso llevará consigo la imposibilidad de disociar el ser entendido como vida del movimiento, y a entender la duración, en cuanto devenir mismo, como esencia de lo real.

Por lo mismo, se opone a cualquier visión que considere el Principio como algo estático; rechaza la inmutabilidad, dado que la ve como lo opuesto a la vida, por lo tanto a la duración, es decir, a lo real.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, pp. 247-248.

⁸⁹⁶ “Grâce à Bergson et grâce à la pensée bergsonienne quand nous parlons de la matière et de la mémoire et de la liaison de la matière à la mémoire, quand nous parlons de l'habitude, du vieillissement, du durcissement nous savons enfin ce que nous disons, nous le savons au juste, nous le savons au fond”, en PÉGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne. Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Gallimard, Paris 1935, p. 118.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 129.

La interpretación que hace sobre el problema de la nada le lleva a negar cualquier tipo de creación *ex nihilo*, lo que dificulta separar en su pensamiento el acto creador de una emanación del principio⁸⁹⁸. No puede aceptar la creación *ex nihilo* porque, tal y como entiende la nada, suponerla implicaría para Bergson restarle vitalidad al Principio: “Sentimos que una voluntad o un pensamiento divinamente creador está demasiado lleno de sí mismo, en su inmensidad de realidad, como para que la idea de una falta de orden o de una falta de ser pueda ni tan siquiera aflorar. Representarse la posibilidad del desorden absoluto, con mayor razón de la nada, sería para ella decirse que habría podido no ser en absoluto, y eso sería una flaqueza incompatible con su naturaleza, que es fuerza”⁸⁹⁹. De ahí que, a pesar de su clara voluntad de defender la creación y la trascendencia, reciba críticas al no poder explicar con claridad ese “salto” necesario entre el Creador y lo creado: “Toute philosophie de Dieu doit passer entre deux écueils: isoler Dieu du monde au point de l’y rendre étranger, l’unir au monde jusqu’à méconnaître l’infinie différence qui les sépare. C’est une antinomie: il faut une continuité entre le courant et sa source; et il faut, entre l’Absolu et le reste, une coupure qui soit un abîme. Je trouve, pour ma part, que, chez M. Bergson, l’abîme n’est pas assez creusé”⁹⁰⁰. Ese abismo, aunque insinuado, no está lo suficientemente apuntalado.

A su vez, la falta en la explicación de esa diferencia obedece también a situar la duración como fundamento. Dado el paso, es difícil no caer en una univocidad del devenir mismo y desechar cualquier apelación a la analogía entre creador y creación, algo que hubiera facilitado la explicación de la diferencia ontológica entre Dios y lo creado, y a la vez la dependencia de la creación de su Principio. Por ello, una correcta interpretación de la participación le permitiría explicar que todo es creado de Dios, se distingue de Él, pero a la vez no subsiste si no es por Él.

⁸⁹⁸ Cfr. SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, pp. 16-17. Ahí se ve cómo, tras explicar que la creación es algo que viene de arriba y no de abajo, lo que implica formalmente el rechazo de toda inmanencia, llega a afirmar el *elan vital* es una emanación libre de la Divinidad.

⁸⁹⁹ BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, p. 75. Cfr. pp. 111-112, p. 255, y en *La evolución creadora* pp. 239-240 y p. 281.

⁹⁰⁰ TONQUÉDEC, *op. cit.*, pp. 32-33.

Las interpretaciones sobre Bergson dadas por Sertillanges o Hude, entre otros, van en esa dirección. Sin embargo, creo que hay ser cautos en no poner en boca de Bergson algo que él mismo parecía querer decir pero que, preso de su método, no podía afirmar.

El bergsonismo se levanta como un formidable edificio valioso por su búsqueda de la verdad y por su lucha contra aquello que se oponía tanto a la espiritualidad del hombre como a su libertad o incluso a la posibilidad de la trascendencia. El mismo Bergson, como ahora veremos, quería seguir ese paso ascendente. No hay duda de que personalmente lo dio, pero filosóficamente hablando, esa obra monumental se convirtió en su prisión, desde donde añoraba poder salir hacia el más allá, sin tener las herramientas suficientes para hacerlo.

9.3. La conversión personal de Bergson⁹⁰¹

Bergson contó⁹⁰² a Chevalier, pocos años antes de su muerte, como encontró a Dios o, en sus propias palabras, cómo fue encontrado por Él: “La manera cómo he encontrado a Dios, o quizá la manera cómo Dios me ha encontrado a mí”⁹⁰³. Ahí se relata que el proceso de conversión de Bergson no fue un cambio radical; más bien, se trató de una evolución: “No ha habido en mí conversión en el sentido de iluminación súbita. Poco a poco he llegado a

⁹⁰¹ Ofrezco estas breves páginas como epílogo para mostrar la conversión personal de Bergson, en sintonía con la interpretación ofrecida de su obra en el anterior capítulo. He querido exponer el itinerario espiritual de Bergson, sin con ello pretender ser exhaustivo. Hay varias obras que tratan el tema, y el testimonio de los autores, que conocieron personalmente a Bergson, es más valioso que cualquier cosa que pueda decirse a partir de ahí. Las mejores son: CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, y GUITTON, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Eire 1960.

⁹⁰² CHEVALIER, *Cómo Bergson encontró a Dios*, en *Revista de Filosofía*, Instituto de filosofía “Luis Vives”, Madrid 1952, N°43, pp. 539-557. En nota al pie, se afirma que este texto fue publicado con el visto bueno del mismo Bergson.

⁹⁰³ *Ibid.*, p. 541.

ideas que probablemente jamás habían estado totalmente ausentes en mí, pero de las cuales no tenía plena conciencia, ni me había preocupado. Llegué a ellas poco a poco. Y, sin embargo, hubo un momento decisivo: la lectura de los místicos”⁹⁰⁴. ¿En qué momento llega a ellos?

Bergson nunca negó a Dios. En su infancia recibió del judaísmo una breve enseñanza religiosa⁹⁰⁵; sin embargo, no sirvió para que hiciera mella en él. No obstante, esto no significa que Dios fuera negado por él; únicamente, el método adoptado por el francés hizo que durante varios años no prestara atención al asunto: “Le problème religieux était négligé à la fois par hygiène de vie, par défiance et par méthode; il n’était pas méprisé, encore moins, nié. Bergson a toujours eu une immense réserve de respect, et bien peu de penchant pour la négation”⁹⁰⁶.

Como ya se ha dicho, Bergson llegará por una vía distinta a la de la razón; la experiencia, concretamente la mística, será su anclaje que le permitirá poco a poco acercarse al catolicismo. ¿Cómo llegará el francés al misticismo? La influencia se debe, fundamentalmente, a James y Delacroix: “W. James, et Henri Delacroix ensuite, en définissant l’expérience mystique comme *expérience psychologique*, déterminent de manière évidente la propre étude qu’en fera Bergson”⁹⁰⁷.

En 1902 James, que será gran amigo de Bergson, le envía un ejemplar de su libro *Différentes variétés de l’expérience religieuse*⁹⁰⁸. A principios de 1903, el francés le responderá: “Je viens d’achever la lecture du livre que vous avez bien voulu m’envoyer, – *The Varieties of religious experience*, – et je tiens à vous dire la profonde impression que cette lecture a faite sur moi. Je l’ai commencée il y a une dizaine de jours au moins, et depuis ce moment je ne puis penser à autre chose, tant le livre est captivant et, permettez-moi de vous le dire, passionnant d’un bout à l’autre. Vous avez réussi, ce me semble, à

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 543.

⁹⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 543.

⁹⁰⁶ GUITTON, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁰⁷ SITBON-PEILLON, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, PUF, Vendôme 2009, p. 56.

⁹⁰⁸ Cfr. BERGSON, *Mélanges*, pp. 566-568.

extraire la quintessence même de l'émotion religieuse. Sans doute nous sentions bien déjà que cette émotion est à la fois une joie *sui generis* et la conscience d'une union avec une puissance supérieure"⁹⁰⁹.

Vemos cómo esa lectura influyó en Bergson, hasta el punto de que parece que le ayudó a vislumbrar ciertas posibles prolongaciones de su teoría que le acabarían llevando al terreno místico: "Bergson, comme W. James, qui accorde une valeur primordiale à l'élément subjectif de la conscience, suppose l'existence du divin grâce à son action sur le «subconscient» et en infère ainsi la validité de la croyance mystique"⁹¹⁰.

A su vez, otro artículo de James, *A suggestion about mysticism*, producirá la misma impresión en Bergson: "Quant à votre article sur le mysticisme, il sera, j'en suis sûr, le point de départ de beaucoup d'observations et de recherches nouvelles"⁹¹¹. De este modo, James influye mucho en el modo en que Bergson entiende la mística. Él mismo lo reconocerá en un introducción a la traducción francesa de una obra de James: "Dans l'*Introduction* de la traduction française de *The Pragmatism*, Bergson redira l'importance de *L'Expérience religieuse*, dont il suivra la voie ouverte par l'auteur dans son étude de l'expérience mystique"⁹¹².

Otra obra que tuvo su efecto⁹¹³ en el francés fue *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, de Delacroix, donde descubrirá grandes personalidades místicas que tendrán luego su repercusión, como Santa Teresa o Madame Guyon. En 1911 el francés le dirá⁹¹⁴ a Lotte que está estudiando a los místicos, un terreno que de momento es desconocido para él.

Así pues, Bergson afirmará que el camino a Dios fue interior: "En nosotros mismos, dice Santa Teresa, es donde debemos buscar a Dios. San Agustín nos asegura que después de haberlo buscado en las plazas públicas y en medio de los placeres, no lo había encontrado en ninguna parte como dentro de sí.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 579-580.

⁹¹⁰ SITBON-PEILLON, *op. cit.*, p. 58.

⁹¹¹ BERGSON, *Mélanges*, p. 817.

⁹¹² SITBON-PEILLON, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁹¹³ Cfr. BERGSON, *Mélanges*, pp. 788-790.

⁹¹⁴ *Ibid.*, pp. 880-882.

Evidentemente, no existe mejor método. No es necesario subir hasta el cielo: entremos en nosotros mismos; esto basta”⁹¹⁵. Del mismo modo que había afirmado la supervivencia del alma basándose en la experiencia, ésta será la vía que le situará hacia Dios.

Asimismo, el epistolario con Tonquédec le situó frente al problema de la trascendencia⁹¹⁶, que hasta entonces no había sido abordado por el autor. Era, desde entonces, casi una obligación para Bergson responder a la cuestión. Como su método demanda una base empírica, le situó ante los místicos.

Este acercamiento al catolicismo, tuvo sus sombras. En 1914, la obra de Bergson fue incluida en el Índice de los libros considerados peligrosos por la Iglesia. Este hecho sorprendió a Bergson, debido a que él no consideraba que sus libros contrariaran la verdad de una realidad trascendente. A juicio de Chevalier, el motivo fue no tanto una condena dogmática como una prevención, debido al papel que juega la inteligencia en la obra bergsoniana en relación con Dios⁹¹⁷.

A su vez, había aspectos del catolicismo que le ocasionaban ciertas dificultades de comprensión. Uno de los momentos clave al respecto fue la conversación que Bergson tuvo con el padre Pouget⁹¹⁸, donde varias de sus dudas fueron felizmente resueltas⁹¹⁹.

A pesar de esto, como ya se ha mencionado, para Bergson hay cierta distancia entre la filosofía y la teología, mayor que la usual en la ortodoxia católica. Esa distancia ocasionó en su momento reticencias, debido a que chocaba con su método el aceptar ciertos dogmas cristianos, tal y como afirmó a finales de 1933: “Tenía pensado hacerme católico. Pero ahora, ya soy demasiado viejo. Tendría escrúpulo en aceptar todo lo que la Iglesia enseña y manda que creamos y no me siento absolutamente dispuesto a ello. Pero estas razones –y las que yo le he dicho– me son por completo personales, y no podrían valer para nadie más. Le ruego, pues, conteste a Cattai que, si la

⁹¹⁵ CHEVALIER, *Cómo Bergson encontró a Dios*, en *Revista de Filosofía*, pp. 543-544.

⁹¹⁶ *Ibid.*, pp. 546-547.

⁹¹⁷ Cfr. CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 49.

⁹¹⁸ Cfr. CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*.

⁹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 83.

única razón que tiene él para no hacerse católico es el hecho de que yo mismo no he dado este paso, esta razón carece de peso y no puede detenerle”⁹²⁰. En lo personal, parecía creer en las verdades del cristianismo; no obstante, había puntos que estaban más allá de su filosofía: “A cette théologie, je n'ai rien à objecter; elle est dans un exact prolongement de mes dires; mais je n'ai pas de méthode pour m'élever jusque-là”⁹²¹.

De hecho, tras la publicación de *Las dos fuentes*, ha habido quienes han cuestionado qué realidad tenía Cristo para Bergson y el papel⁹²² que ejerce en su filosofía. El texto en el que se basan es el siguiente: “En el origen del cristianismo está Cristo. Desde el punto de vista en que nos colocamos y de donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que el Cristo se llame o no hombre, y ni siquiera importa tampoco que se llame Cristo. Los que han llegado hasta a negar la existencia de Jesús, no evitarán que el Sermón de la Montaña figure en el Evangelio, con otras divinas palabras”⁹²³.

Sin embargo esta hipótesis no tiene fundamento, puesto que el mismo Bergson la negó. En el libro, su intención no es negar la realidad de Cristo; lo que busca afirmar, es que la influencia de su mensaje ha sido un hecho significativo, independientemente de la realidad de la causa. Eso no implica en absoluto la negación de la realidad histórica de Jesús, ni tampoco su Origen: “Bergson me dit qu'en écrivant ces lignes des *Deux Sources*, il avait pensé à Couchoud et voulu montrer que, même dans cette hypothèse-limite, de la non-existence historique de Jésus, sa thèse sur le christianisme ne serait pas atteinte. Et il ajouta avec une pointe d'ironie. «(...) Et vous devinez que je serais satisfait si, un jour lointain, on pouvait soutenir qu'Henri Bergson n'a pas existé... Dans *les Deux Sources*, je pensais expressément à Couchoud, quand je disais que, même si Jésus n'avait pas existé (hypothèse qui n'a jamais été la mienne, qui même me paraît tout à fait absurde, impensable), il y aurait eu

⁹²⁰ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 266.

⁹²¹ SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, pp. 21-22.

⁹²² De los libros tratados, el que sin duda analiza mejor el tema es el de GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles*.

⁹²³ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 238.

l'Evangile, la mutation du christianisme, la transformation des âmes»⁹²⁴. Palabras parecidas que certifican esta posición están en una conversación entre el mismo Bergson y Sertillanges⁹²⁵.

Aparte de las críticas sobre la figura de Jesús, el problema del mal⁹²⁶ moral y del pecado es algo que no estudió en profundidad, y así se lo han reprochado varios críticos⁹²⁷. Sin embargo, a pesar de que sea verdad en el caso de *Las dos fuentes*, hay referencias explícitas en uno de los últimos textos que escribió, el 25 de enero de 1939, en memoria de Péguy: “Grande et admirable figure! Elle avait été taillée dans l'étoffe dont Dieu se sert pour faire les héros et les saints. Les héros, car dès sa première jeunesse Péguy n'eut d'autre source que de vivre héroïquement. Les saints aussi, ne fût-ce que parce qu'il partageait avec eux la conviction qu'il n'y a pas d'acte insignifiant, que toute action humaine est grave et retentit dans le monde moral tout entier. Tôt ou tard il devait venir à Celui qui prit à son compte les péchés et les souffrances de tout le genre humain”⁹²⁸. Es tan grave el dolor del pecado, afirma Bergson, que Cristo mismo lo asumió por nosotros para así redimirnos.

En *Las dos fuentes*, publicada nueve años antes de morir, la proximidad de Bergson al catolicismo es más que evidente. Así, se pueden encontrar textos como el siguiente: “La moral del Evangelio es esencialmente la del alma abierta”⁹²⁹. Respecto al Evangelio, también dirá: “Llegó un momento en que me di cuenta de que con el Evangelio ha habido un corte brusco, comienzo de un

⁹²⁴ GUITTON, *op. cit.*, pp. 162-163.

⁹²⁵ “– En toute vérité, je ne voulais venir à rien, et ce n'est pas ma faute si les bons chemins conduisent à l'Evangile. Le Christ est surhumain, c'est évident. Il a surgi dans l'humanité comme un fait entièrement nouveau, bien que, je crois, ce fait et le fait du christianisme n'aient été possibles que grâce aux antécédents historiques palestiniens. – Le Christ lui-même l'a dit. Le christianisme, c'est la religion d'Israël évoluée. Le christianisme est au judaïsme ancien ce que l'homme est à son embryon ou à son germe. – Je le comprends ainsi, et quand je me demande d'où vient le Christ, quelle est la source de ce fait surhumain, je me dis qu'évidemment il vient d'en haut”, en SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, pp. 20-21.

⁹²⁶ Cfr. RIDEAU, *Le Dieu de Bergson*, pp. 112-119.

⁹²⁷ Cfr. SERTILLANGES, *Lumière et périls du bergsonisme*, Flammarion, Paris 1943, p. 31.

⁹²⁸ BERGSON, *Mélanges*, p. 1585.

⁹²⁹ BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 90.

mundo nuevo; que el cristianismo ha sido su resultado, y que de su difusión en el mundo civilizado ha resultado una renovación del alma humana”⁹³⁰.

Desde entonces, esa paulatina conversión fue tal que llegó un momento en el que la espiritualidad⁹³¹ de Bergson congeniaba con la católica: “Me he esforzado con frecuencia por presentar a Bergson la verdadera tradición de los grandes doctores católicos: si el catolicismo es eso, me respondió Bergson, entonces seremos todos católicos, y yo el primero”⁹³². Así, le confiaba a Sertillanges: “Au surplus j'en reviens toujours à l'Évangile; c'est lui qui est ma vraie patrie spirituelle, et rien de ce que le Christ y dit de lui-même ne m'étonne ni ne me déçoit”⁹³³.

La realidad de la Iglesia será para Bergson la misma prolongación de las verdades de los místicos. A pesar de que no apareciera explícitamente en *Las dos fuentes*, Bergson prometió⁹³⁴ a Sertillanges añadir en una reedición unas palabras que mostraran a la Iglesia como una prolongación del misticismo: “A ce dernier égard, j'ai eu la joie d'obtenir de Bergson, comme conclusion d'échanges qui avaient occupé de longues heures au cours de trois journées, la promesse formelle d'ajouter un paragraphe aux *Deux Sources*, paragraphe où il ferait état de l'enracinement des mystiques chrétiens dans l'Église, et, en conséquence, de l'extension à celle-ci de ce qui est affirmé dans cet ouvrage d'une part des mystiques eux-mêmes, et de l'autre des saints. Cette belle promesse n'a pas pu être tenue”⁹³⁵. Aun así, le confió lo siguiente: “L'Église est le prolongement du Christ. Ce n'est au fond qu'un même fait”⁹³⁶.

Este largó camino le condujo al final al catolicismo. Así lo afirmó el 4 de abril de 1938: “Hoy puedo muy bien decir que nada me separa del

⁹³⁰ CHEVALIER, *Cómo Bergson encontró a Dios*, en *Revista de Filosofía*, p. 547. También Cfr. *Ibid.*, pp. 549-550.

⁹³¹ “Prier Dieu, ce n'est pas autre chose que fixer son attention sur cette idée de parfait. Le prier avec ferveur c'est y mettre son âme tout entière”, en GUITTON, *op. cit.*, p. 150.

⁹³² CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 49.

⁹³³ SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, p. 24.

⁹³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 55-57.

⁹³⁵ SERTILLANGES, *Henri Bergson et le catholicisme*, p. 101.

⁹³⁶ SERTILLANGES, *Avec Henri Bergson*, p. 22.

catolicismo”⁹³⁷. Su alumno Maritain pensaba lo mismo: “El cristianismo se reserva hombres dignos de este nombre; en fin, a Henri Bergson, el maestro de mi juventud, que no profesó la religión cristiana, pero que pasó el umbral de la fe antes de morir”⁹³⁸. Sin embargo, ¿por qué no se convirtió?

Aunque no tuvo tiempo de recibirlo, Bergson había pedido ser bautizado⁹³⁹. Los obstáculos para que se convirtiera fueron dos, tal y como le explicó a Chevalier: “El primero, la dificultad que experimento para transformar un acto de adhesión en un acto de obediencia, cosa completamente nueva para mí: usted me mostró que este obstáculo no existe, y que puedo obedecer a la autoridad de la Iglesia puesto que me adhiero a su fe. Reconozco que el catolicismo es la culminación del judaísmo. Pero aquí surge el segundo obstáculo, que no he podido todavía superar. Me pregunto si puedo abandonar este judaísmo en el que fui (sic) educado, al cual se adherían mis padres, seres eminentemente dignos de respeto. ¿No es más religioso, más verdaderamente religioso, permanecer en él? Sobre todo en el momento en que se prepara, lo veo bien, una formidable ola de antisemitismo, que descargará sus golpes sobre mis correligionarios”⁹⁴⁰. En su testamento⁹⁴¹, del 8 de febrero de 1937, mostrará esta segunda razón como la que no le ha permitido dar el último paso.

Aun así, considero relevantes unas líneas de su testamento: “J’espère qu’un prêtre catholique voudra bien, si le cardinal-archevêque de Paris l’y autorise, venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où cette autorisation ne serait pas accordée, il faudrait s’adresser à un rabbin, mais sans lui cacher et sans cacher à personne, mon adhésion morale au catholicisme, ainsi que le

⁹³⁷ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 366.

⁹³⁸ MARITAIN, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, p. 94.

⁹³⁹ “Bergson manifestó el deseo del bautismo y señaló el ministro. Pero declaró que quería esperar, por delicadeza, en razón de los acontecimientos. Esto me ha sido dicho por el mismo sacerdote señalado, que fué (sic) llamado por la familia, según deseo del difunto, para rogar sobre sus despojos, sin que esto implique que haya tenido funerales cristianos”, en *Ibid.*, p. 65. (Nota al pie). También Cfr. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, Volume III (1940-1949), Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice 1998, pp. 174-176, 190-191 y 904-907.

⁹⁴⁰ CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, pp. 366-367.

⁹⁴¹ Cfr. MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, p. 352.

désir exprimé par moi d'avoir d'abord les prières d'un prêtre catholique"⁹⁴². Algunos quisieron ver en la moral bergsoniana de los místicos un simple código ético, sin ninguna otra implicación; obviamente, eso no parece acorde con alguien que le pide a un sacerdote católico que rece por él en su funeral.

La figura de Bergson ha tenido una trascendencia para la filosofía que lamentablemente no ha sido reconocida como se debería. Su personalidad se revela como alguien humilde, coherente, que buscó con ahínco la verdad esencial de la vida, y que al final fue conducido a ella a lo largo de un recorrido verdaderamente apasionante. Bergson, el filósofo de la duración, discurrió por la vida como una bella melodía imprevisible, en la que el final acabó para él coincidiendo armónicamente con el Principio.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 355.

CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas he pretendido mostrar aquellos aspectos claves que configuran la filosofía tan peculiar de Henri Bergson. Para ello, la tesis la he dividido en tres grandes bloques: el primero, referido al tiempo psicológico; el segundo, al tiempo metafísico; y ya al final el tercero, cuyo título ha sido el de Bergson: el filósofo de la tensión. Los dos primeros han buscado exponer analíticamente la filosofía del francés, queriendo evitar cualquier interferencia de aquellas interpretaciones que podrían oscurecer su mensaje. El último bloque es el crítico, en el que se ha navegado tanto por aquellas dificultades que he visto en el bergsonismo como por aquellos asuntos en los que la bibliografía secundaria estaba más dividida.

Para analizar el papel del concepto de duración en la filosofía bergsoniana ha sido preciso explicar cómo entiende Bergson las “partes” que componen el tiempo.

El tiempo presente, que encontramos en nuestra propia duración, se trata sobre todo en *El ensayo*. Bergson llega a la duración después de advertir que lo psíquico es de una naturaleza distinta de lo físico. Por eso, he empezado analizando la naturaleza de los estados psíquicos. Estos, a diferencia de las magnitudes físicas, no pueden cuantificarse sin introducir la idea de espacio, malogrando así cualquier tentativa de comprensión de la verdadera esencia de lo psíquico. Así pues, el cálculo de una magnitud no puede trasladarse al terreno de los estados psíquicos, puesto que si no se los desnaturaliza. La confusión que subyace de fondo es la de la cualidad con la cantidad. Una confusión similar se halla en el uso de los números. La dimensión espacial que presupone, convierte en inútil cualquier intento de contar los estados de conciencia; el número, en cuanto que el contar es acumulativo, implica el despliegue en el espacio de los elementos que se retienen y se acumulan, unidad tras unidad; realizar esta operación con lo psíquico lleva consigo, inevitablemente, la introducción del espacio y, por tanto, la desnaturalización de los estados de conciencia.

Aquí reside una de las claves de su primera obra. El espacio es incompatible con el tiempo verdadero, y cuando intentamos representarnos el presente que dura introducimos inevitablemente el espacio. Esta es la “sorpresa” indicada por Bergson tras la lectura de Spencer: el tiempo de la ciencia no es propiamente el tiempo real, sino la representación de éste en el espacio. Así, el tiempo auténtico, el transcurrir irreplicable y único, lo encontramos dentro y no fuera. En nuestra conciencia la duración hace acto de presencia. Mientras que en las capas superficiales de nuestro yo yacen, “como hojas muertas”, estados de conciencia espacializados, petrificados, en lo más profundo encontramos un fluir constante e indivisible. La conciencia es la puerta al tiempo real, la duración. Esto implica también la afirmación de la libertad.

Para comprender la función del pasado en Bergson es vital el papel que ejerce la memoria en la percepción. No es un simple depósito de los recuerdos: es la vida misma que acompaña virtualmente al presente y le asiste cuando la acción lo requiere. Este paso, aunque no deducido implícitamente de su primera obra, sí que tiene un nexo lógico: si la libertad no se puede reducir a ningún intento de medición, debido a que mi yo profundo no puede ser medido sin ser espacializado, es coherente analizar a qué se debe ese margen de elección que tenemos al actuar. Por ello, se han mostrado las líneas principales de *Materia y memoria*, el que sea probablemente el libro más difícil del francés. La libertad conduce al estudio de las relaciones entre mente y cerebro, espíritu y materia. Para examinarlas, ha sido preciso antes mostrar la naturaleza de la percepción. Resituándola en el terreno de lo práctico, su estudio exhibe la presencia de dos elementos: la percepción real es fruto de la percepción pura más los recuerdos de la memoria.

Analizando esta última, hay dos tipos: por un lado la que es acción, que sería la memoria motora; por otro, la que es representación, que sería la memoria del espíritu, la real en cuanto que representa la vida misma del individuo. Esta memoria es, como he dicho, mucho más que un simple receptáculo de recuerdos: es nuestra vida entera. Por lo tanto, nuestro pasado se conserva, pero no en el cerebro: ya se ha visto con el estudio que Bergson hace de las afasias que hay una independencia entre la memoria del espíritu y

el cerebro, y que las lesiones de éste no afectan a los recuerdos sino al mecanismo motor que permite que sean volcados.

El pasado se conserva en sí mismo. Preguntarse dónde, sería querer espacializar aquello que no puede entenderse bajo esta categoría. De este modo, el pasado entero, en cuanto que acompaña a un presente que está constantemente haciéndose, es conservación. Por lo tanto, los recuerdos son independientes de la materia y, según Bergson, la pervivencia del alma tras la muerte parece un hecho bastante probable: la carga de la prueba recae sobre aquellos que lo niegan. De este modo, hay una diferencia entre la percepción y el recuerdo. Esta diferencia muestra las desemejanzas existentes entre el presente y el pasado.

Sin embargo, a pesar de la diferencia de naturaleza entre percepción y recuerdo, ambas se pueden entender bajo movimientos de tensión o distensión. Esto último aparece en la parte final de *Materia y memoria*. La materia es una distensión, una expansión de la duración, mientras que la conciencia es una concentración, una tensión de la duración. Si la materia también se entiende en términos de duración, este análisis se puede extrapolar al estudio de la creación y evolución de la naturaleza.

Así, mientras que el pasado es conservación, el futuro es creación y novedad. La comprensión de la noción de futuro en el bergsonismo se encuadra, en gran medida, en el libro más notable del francés, *La evolución creadora*.

La idea fundamental que recorre toda la obra es el intento de desmarcar la comprensión de la evolución de cualquier estatificación que haga la inteligencia. Por eso, la creación no puede entenderse desde fuera: es preciso, mediante la intuición, instalarse en el movimiento creador. Así, los distintos modelos existentes en el análisis del desarrollo evolutivo son para Bergson insatisfactorios, dado que se basan en vistas de la inteligencia e intentan reconstruir el movimiento con lo inmóvil, dejando de lado el principio esencial de la evolución, que es movimiento.

El *élan vital* es el movimiento creador que subyace bajo lo creado. Así entendida, la evolución es un movimiento vital que parte de un centro y que se bifurca en distintas ramas divergentes, dando lugar a la pluralidad de especies.

De este modo la evolución se explica como el intento del *élan vital* por introducir indeterminación en la materia. Así, fruto de esta evolución, se comprende también la manera en que han avanzado las facultades presentes en cada rama divergente: inteligencia e instinto. Cada una de ellas es útil en su función y su ámbito.

Así llegamos al hombre, el éxito de la creación, donde la inteligencia ha dejado a un lado lo mejor que hay para captar el devenir de lo real: la intuición. Sin embargo, provocando una torsión de su movimiento natural el hombre puede, mediante la intuición, captar el movimiento creador.

La intuición nos instala en un presente que se abre ante un futuro absolutamente imprevisible. Este movimiento que avanza se adivina en el interior de cada uno de nosotros. Vemos por lo tanto la importancia capital de la conciencia en el bergsonismo: en ella también descubrimos el movimiento de tensión y distensión propios de lo espiritual y lo material.

Sin embargo, el movimiento creador no puede encerrarse en las categorías de la inteligencia. Este intento nos lleva según Bergson a pseudo-problemas como el de la nada. El mecanismo cinematográfico de la inteligencia vicia cualquier comprensión que quiera hacerse del devenir puro. Esta acusación es la que Bergson le achaca a gran parte de la tradición filosófica ya desde la filosofía clásica: tanto Platón como Aristóteles han explicado el movimiento creador partiendo desde lo inmóvil.

Presente, pasado y futuro quedan así entrelazados con las tres obras mencionadas: *El ensayo, Materia y memoria*, y *La evolución creadora*. Esta última, como ya se ha visto, tuvo en su momento mucho impacto. Hasta entonces Bergson no había tratado el origen del movimiento creador; tan sólo da una explicación del devenir mismo en cuanto a los tres momentos del tiempo. Falta hablar de la eternidad. Así pues, tanto el planteamiento de *La evolución creadora* como las críticas recibidas sitúan a Bergson frente a otra línea de estudio: ha visto cómo entender la creación, pero sin embargo no se ha planteado el por qué ni el origen de ella. Un gran período separará esta obra de la última, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

Ahí el *élan vital* es el amor divino que preside todo lo creado. Tras un análisis de la moral, el francés distingue la moral abierta de la moral cerrada.

Una dualidad parecida se establece en la religión: la religión estática es distinta de la dinámica, en la que gracias a las aportaciones de místicos cristianos como Santa Teresa o San Juan de la Cruz, la cumbre del misticismo auténtico, encontramos otro método para acceder o simpatizar con el movimiento creador. La mística, en cuanto a la diversidad de sujetos y a la identidad de sus experiencias, se puede considerar como un dato lo suficientemente válido para extraer de su contenido aquellas verdades que complementan la intuición filosófica. En los místicos descubrimos que la esencia de la creación es el amor de Dios.

Éstas, a grandes rasgos, son las principales tesis del bergsonismo respecto al tiempo. De este modo, el pasado, en cuanto que es nuestra propia vida, es conservación que se da virtualmente en un presente actuante en miras a un futuro imprevisible y novedoso.

Este planteamiento, tal y como ya se ha explicado, adolece de una serie de problemas.

En primer lugar, no es compatible la unión del pasado y del futuro tal y como la pretende explicar Bergson. Si el pasado, hemos dicho, se considera como la conservación de lo vivido, y la creación es esencialmente cambio y un devenir absolutamente abierto e imprevisible, no es posible armonizar la conservación de algo con el cambio completamente novedoso. No puede haber una unión entre una continuidad y una perfecta discontinuidad dado que, o bien se sacrifica lo mantenido para que pueda ser viable el futuro abierto e imprevisible, o bien, si hay conservación, puede haber novedad, pero no tan radical como parece apuntar Bergson. Al intentar convertir la realidad en un devenir es imposible dar cuenta del pasado, el presente y el futuro sin convertir el devenir en un ser que deviene. Este planteamiento, como se ha apuntado, flaquea debido a una inadecuada e insuficiente noción de lo posible.

A su vez, esta absoluta imprevisibilidad que parece reinar en la misma evolución no es compatible con la noción de amor mantenida en *Las dos fuentes*. Si el amor divino está asociado a lo que nos suministra la experiencia mística, en cuanto que el amor cristiano es un amor auténtico y caritativo, no puede ser absolutamente imprevisible: el amor se da en la medida en que está presente el objeto amado. Por lo tanto, esa presencia implica una dirección.

Resulta evidente la incompatibilidad entre el *impulso ciego* que viene explicitado en *La evolución creadora* y el *impulso amoroso* presente en *Las dos fuentes*.

Es en este último libro donde puede establecerse la relación entre el pasado, el presente y el futuro respecto a la eternidad. Para ello ha sido necesario estudiar hasta qué punto la filosofía de Bergson es un monismo o bien implica una visión trascendente de la vida.

Vistos los textos fundamentales del autor sobre este tema, así como las interpretaciones hechas por los principales especialistas en la materia, no me parece plausible una visión monista del bergsonismo: en primer lugar porque, aunque pueda ser sugerida, no es lógicamente concluida; en segundo lugar, porque va en contra de la intención del autor, tal y como él mismo afirmó reiteradamente.

Así, a pesar de que gran parte de los intérpretes de Bergson lo leen en clave monista, concluyo que es un error: se debe adoptar el enfoque trascendente como el modo correcto de interpretarlo; esto implica partir de *Las dos fuentes* para completar lo dicho en *La evolución creadora*, y no al revés. Es posible que varios de los especialistas hayan adoptado la otra postura debido en parte a la posición defendida por grandes nombres, como los de Jankélévitch o Deleuze, cuyas obras sobre el francés han sido un referente. Éste último, a pesar de lo valioso que es su trabajo sobre Bergson, muestra en algunos aspectos un Bergson en clave deleuziana más que bergsoniana.

Sin embargo, la misma metafísica bergsoniana impide dar cuenta completamente de la perfecta armonización de su planteamiento con la trascendencia. El método seguido, que le afianza en su recorrido, le imposibilita la conclusión a la que parece que quería llegar. Un calzado, lo suficientemente pesado para permanecer en la experiencia y no tambalear, es el mismo que, por su propio peso, no le permite elevarse hacia el lugar que quería.

Esta interpretación, aparte de basarse en su obra publicada, se afianza en la conversión personal del propio autor. Como ya se ha dicho, hay que diferenciar el autor de su obra; no obstante, es desde el mismo autor desde donde debe partir la interpretación de aquellos puntos de su obra que permanecen oscuros.

El mismo Bergson afirmó que estaba más seguro de lo que había dicho en *Las dos fuentes* que lo expresado en *La evolución creadora*⁹⁴³. Por lo tanto, es una pena que permanezca en la eterna incógnita el modo en que el autor, posiblemente, podría haber armonizado aquellos aspectos de su obra que no terminaban de casar.

Sería interesante para futuras investigaciones sobre su filosofía profundizar en el estudio de la noción de lo posible, dado que a mis ojos es uno de los puntos clave para armonizar el conjunto. Considero que ayudaría un esclarecimiento de la noción de lo virtual en Bergson. Dicho término no implica ausencia, sino inactividad. Parece que lo virtual es lo presente pero no actuante, dado que de la absoluta ausencia nada puede surgir. Así se entiende en obras como *Materia y memoria* o *La evolución creadora*. Sin embargo, en *Duración y simultaneidad* Bergson afirmará que, al menos en el tema de esa investigación, lo real exigirá ser percibido⁹⁴⁴. De ahí que los tiempos de Einstein no sean reales, sino tan sólo virtuales y ficticios⁹⁴⁵. Parece por lo tanto que una futura investigación podría ir encaminada a esclarecer el papel de lo virtual en Bergson y determinar las similitudes y diferencias que guarda con lo posible.

⁹⁴³ Cfr. CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, p. 210.

⁹⁴⁴ Cfr. BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, p. 109. Bergson advierte que este sentido es sólo aplicable a la noción de tiempo, dejando abierta la posibilidad de la existencia de cosas reales que no puedan ser percibidas.

⁹⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 211.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Los textos originales en francés corresponden a la edición del centenario:

- BERGSON, *Oeuvres*, PUF, Paris 1970.
- BERGSON, *Mélanges*, PUF, Paris 1972.
- BERGSON, *Écrits et paroles*, PUF, Paris 1957-1959.

Las traducciones en español utilizadas son las siguientes:

- BERGSON, *Duración y Simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein*, Signo, Buenos Aires 2004.
- BERGSON, *El concepto de lugar en Aristóteles*, Encuentro, Madrid 2013.
- BERGSON, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires 2013.
- BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 2006.
- BERGSON, *La energía espiritual*, Cactus, Buenos Aires 2012.
- BERGSON, *La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires 2012.
- BERGSON, *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza editorial, Madrid 2008.
- BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1962.
- BERGSON, *Lecciones de Estética y Metafísica*, Siruela, Madrid 2012.
- BERGSON, *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires 2010.

Fuentes secundarias

- ADOLPHE, LYDIE, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris 1951.
- ADOLPHE, LYDIE, *La philosophie religieuse de Bergson*, PUF, Paris 1946.
- ADOLPHE, LYDIE, *L'univers bergsonien*, La colombe, Paris 1955.
- ÁLVAREZ ARROYO, JESÚS, *La sustancialidad del tiempo en Bergson*, en *Salmanticesis*, Vol. 16, N° 2, Salamanca 1969.
- ANSELL-PEARSON, KEITH, *Philosophy and the adventure of the virtual. Bergson and the time of life*, Routledge, London 2002.
- ARDOIN, PAUL, *The difficulties of Reading with a Creative Mind: Bergson and the Intuitive Reader*, en *Philosophy and Literature*, Vol. 37 N°2, Maryland 2013.
- ARGÜELLO, SANTIAGO; CORTINA, ÁLVARO, *Henri Bergson, neotomismo y filosofía de la libertad en Tomás de Aquino*, en *Veritas*, N° 31, Chile 2014.
- BARNARD, G. WILLIAM, *Tuning into Other Worlds: Henri Bergson and the Radio Reception Theory of Consciousness*, en LEFEBVRE & WHITE, *Bergson, politics and religion*, Duke University Press, United States of America 2012.
- BARLOW, MICHEL, *El pensamiento de Bergson*, Fondo de Cultura Económica, México 1968.
- BARROSO, MOISÉS *Bergson y la filosofía de lo virtual*, Studium. Revista de humanidades, N° 10, Zaragoza 2004.
- BARROSO, MOISÉS, *La aventura de la inmanencia en Bergson*, en *Revista Laguna*, N° 12, Tenerife 200.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, MADELEINE, *Actualité de Bergson*, en *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 14e Année, N° 4, Paris 1959.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, MADELEINE, *Bergson*, Éditions de Seuil, Paris 1967.
- BARTHÉLEMY-MADAULE, MADELEINE, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, Paris 1966.

- BARTHÉLEMY-MADAULE, MADELEINE, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris 1963.
- BENRUBI, J., *Bergson*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1942.
- CANALES, JIMENA *The physicist and the philosopher. Einstein, Bergson, an the debate that changed our understanding of time*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- CASALS PONS, JAUME, *El temps en la filosofia de Bergson*, en Enrahonar: quaderns de filosofia, Nº 15, Barcelona 1989.
- CHACÓN FUERTES, *Bergson*, Cincel, Madrid 1988.
- CHERNIAVSKY, AXEL, *La concepción del tiempo de Henri Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad*, en Revista de Filosofía y Teoría Política, Nº 37, Buenos Aires 2006.
- CHEVALIER, JACQUES, *Bergson y el padre Pouget*, Aguilar, Madrid 1960.
- CHEVALIER, JACQUES, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid 1960.
- CHEVALIER, JACQUES, *Henri Bergson*, London, Rider And Co. 1928.
- DAYAN, MAURICE, *L'inconscient selon Bergson*, en Revue de Métaphysique et de Morale, 70e Année, Nº 3, Paris 1965.
- DELEDALLE, GÉRARD, & DEWEY, JOHN, *Un inédit de John Dewey: Spencer et Bergson*, en Revue de Métaphysique et de Morale, 70 Année, Nº 3, Paris 1965.
- DELEUZE, GILLES, *Bergson. 1859-1941*, en *La isla desierta y otros escritos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia 2005.
- DELEUZE, GILLES, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid 1987.
- DELEUZE, GILLES, *La concepción de la diferencia en Bergson*, en *La isla desierta y otros escritos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia 2005.
- ESPINOZA, MIGUEL, *Bergson, las matemáticas y el devenir*, en Thémata, 17, Sevilla 1996.
- EZCURDIA, JOSÉ, *Amor, cuerpo y filosofía de la experiencia: hacia la lectura deleuziana de Bergson*, en EN-CLAVES del pensamiento, Nº 14, México 2013.

- FENEUIL, ANTHONY, *Bergson. Mystique et philosophie*, PUF, Paris 2011.
- FRANÇOIS, ARNAUD, *Ce que Bergson entend par «monisme». Bergson et Haeckel*, en WORMS, FRÉDÉRIC; RIQUIER, CAMILLE, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011.
- GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, Madrid 2010.
- GILSON, BERNARD, *L'individualité dans la philosophie de Bergson*, VRIN, Paris 1985.
- GONZÁLEZ UMERES, LUZ, *Conversaciones con Leonardo Polo sobre Bergson*, en Studia Poliana, N°12, Pamplona 2010.
- GONZÁLEZ UMERES, LUZ, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2001.
- GONZÁLEZ UMERES, LUZ, *Vita viventibus y élan vital. Tomás de Aquino vs. Platino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson*, en Límite. Revista de Filosofía y Psicología, N° 12, México 2005.
- GOUHIER, HENRI, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, VRIN, Paris 1989.
- GOUHIER, HENRI, *Bergson et le Christ des Évangiles*, VRIN, Paris 1999.
- GUERLAC, SUZANNE, *Thinking in time. An introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, New York 2006.
- GUITTON, JEAN, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Eure 1960.
- GUNN, *Bergson and His Philosophy*, Dodo Press, 2009. Reimpresión del original de 1920.
- GURVITCH, GEORGES, *Deux aspects de la philosophie de Bergson: Temps et Liberté*, en Revue de Métaphysique et de Morale, 65e Année, N° 3, Paris 1960.
- HUDE, HENRI, *Bergson II*, Archives Karéline, Paris 2009.
- HUSSON, LÉON, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, Paris, 1947.

- IZUZQUIZA, IGNACIO, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Secretariado de publicaciones Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1986.
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *Henri Bergson*, PUF, Paris 1959 (4a ed. 2015).
- JOLIVET, RÉGIS, *Essai sur le bergsonisme*, Librairie catholique Emmanuel Vitte, Paris 1931.
- JOUSSAIN, ANDRÉ, *Le possible et le reel chez Bergson*, en Archives de Philosophie, Vol. 23, N° 4, Paris 1960.
- KOLAKOWSKI, LESZEK, *Bergson*, St. Augustine's Press, Indiana 2001.
- LAPOUJADE, DAVID, *Intuition et sympathie chez Bergson*, en Eidos, N° 9, Colombia 2008.
- LAPOUJADE, DAVID, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Cactus, Buenos Aires 2011.
- LE ROY, ÉDOUARD, *Bergson*, Labor, Barcelona 1932.
- LEVESQUE, GEORGES, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona 1975.
- MADELRIEUX, STÉPHANE, *Lire James, relire Bergson*, en WORMS, FRÉDÉRIC; RIQUIER, CAMILLE, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011.
- MARITAIN, JACQUES, *Bergsonisme et métaphysique* en *Le roseau d'or. Oeuvres et chroniques 6*, Librairie Plon, Paris 1929.
- MARITAIN, JACQUES, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*, Club de lectores, Buenos Aires 1967.
- MARITAIN, JACQUES, *La philosophie bergsonienne*, Librairie P. Téqui, Paris 1948.
- MARTÍNEZ VELASCO, JESÚS, *Bergson y el problema mente-cerebro*, en Thémata. Revista de Filosofía, N° 18, Sevilla 1997.
- MARTINS, DIAMANTINO, *Bergson. La intuición como método en la metafísica*, Instituto de filosofía «Luis Vives», Madrid 1943.
- MEYER, FRANÇOIS, *Pour connaitre la pensée de Bergson*, Bordas, Corbeil-Essonnes 1964.
- MILLER, LUCIUS HOPKINS, *Bergson and religion*, Henry Holt and Company, New York 1916.

- MOSSÉ-BASTIDE, ROSE-MARIE, *Bergson éducateur*, PUF, Paris 1955.
- MOSSÉ-BASTIDE, ROSE-MARIE, *Bergson et Plotin*, PUF, Paris 1959.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, GEMMA, *Bergson (1859-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid 1996.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, GEMMA, *El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto*, en *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1, Madrid 1996.
- PADILLA, JUAN, *Henri Bergson y la historia de la psicología*, en *Revista de historia de la psicología*, vol. 30, núm. 2-3, Valencia 2009.
- PADILLA, JUAN, *La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson*, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 36, Madrid 2003.
- PAUL, NANCY MARGARET, *Henri Bergson; An Account Of His Life And Philosophy*, Macmillan and Co., London 1914.
- PARDO, JESÚS, *H. Bergson: Mente y cerebro*, en *Quaderns de filosofia i ciència*, Nº 42, Valencia 2012.
- PÉGUY, CHARLES, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne. Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Gallimard, Paris 1935.
- REVILLA GUZMÁN, CARMEN G., *Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant*, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica XIX*, Nº 19, Madrid 198.
- RIDEAU, ÉMILE, *Le Dieu de Bergson*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932.
- RIDEAU, ÉMILE, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Librairie Félix Alcan, Paris 1932.
- RIEGO DE MONTE, INÉS, *Recordando a Henri Bergson: una conexión necesaria entre mística, moral y filosofía*, en *Veritas*, vol. III, Nº 19, Chile 2008.
- RIQUIER, CAMILLE, *Archéologie de Bergson*, PUF, Paris 2009.
- ROBINET, ANDRÉ, *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965.

- RODRÍGUEZ SERÓN, ALICIA, *Bergson: duración psicológica y acto libre*, en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. II, Málaga 1997.
- RODRÍGUEZ SERÓN, ALICIA. *El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson*, en *Contrastes. Revistas Interdisciplinar de Filosofía*, vol. III, Málaga 1998.
- ROSTREVOR, GOERGE, *Bergson and future philosophy*, Macmillan and Co., London 1921.
- RUSSELL, BERTRAND, *The philosophy of Bergson*, Bowes and bowes, Cambridge 1914.
- SÁNCHEZ REY, MARÍA DEL CARMEN, *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1989.
- SARAFIDIS, KARL, *Bergson. La création de soi par soi*, Eyrolles, Paris 2013.
- SERTILLANGES, ANTONIN-GILBERT, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris 1941.
- SERTILLANGES, ANTONIN-GILBERT, *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, Paris 1941.
- SERTILLANGES, ANTONIN-GILBERT, *Lumière et périls du bergsonisme*, Flammarion, Paris 1943.
- SIBERTIN-BLANC, GUILLAUME, *Le rire comme fait social total (éléments de sociologie bergsonienne)*, en WORMS, FRÉDÉRIC; RQUIER, CAMILLE, *Lire Bergson*, PUF, Paris 2011.
- SITBON-PEILLON, BRIGITTE, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, PUF, Vendôme 2009.
- SOLOMON, JOSEPH, *Bergson*, Constable & Company, London 1912.
- SOULEZ, PHILIPPE, & WORMS, FRÉDÉRIC, *Bergson*, PUF, Paris 2002.
- TONQUÉDEC, JOSEPH DE, *Dieu dans "L'Évolution créatrice". Avec deux lettres de M. Bergson*, Gabriel Beauchesne et Cie, Paris 1912.
- TROTIGNON, PIERRE, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, Paris 1968.

- URABAYEN, JULIA, *Tiempo y libertad en el pensamiento de Henri Bergson y Emmanuel Levinas*, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 62, Fasc. 2/4, Braga 2006.
- VAN PEURSEN, CORNELIS ANTHONIE, *Henri Bergson, phénoménologie de la perception*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65e Année, N° 3, Paris 1960.
- VASSALLO, ÁNGEL, *Bergson*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1967.
- VIELLARD-BARON, JEAN- LOUIS, *Le Secret de Bergson*, Editions du Felin, Paris 2013.
- WATERLOT, GHISLAIN, *Le mysticisme, «un auxiliaire puissant de la recherche philosophique»?* , en WATERLOT, GHISLAIN, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008.
- WORMS, FRÉDÉRIC, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- WORMS, FRÉDÉRIC, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- WORMS, FRÉDÉRIC, *Le clos et l'ouvert dans "Les Deux Sources de la morale et de la religion": une distinction qui change tout*, en WATERLOT, GHISLAIN, *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 2008.
- WORMS, FRÉDÉRIC, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses, Paris 2013.
- ZARAGÜETA, JUAN, *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid 1941.
- ZUNINO, PABLO ABRAHAM, *Inteligencia y superstición en Bergson: la función fabuladora*, en *Intus-Legere Filosofía*, Vol.6, N° 1, Chile 2012.

Bibliografía general

- ARISTÓTELES, *Física*.
- CORETH, EMERICH; NEIDL, WALTER M.; PFLIGERSDORFFER, GEORG, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX (Vol 3)*, Encuentro, Madrid 1997.
- BODEI, REMO, *La filosofía del siglo XX*, Alianza 2014.
- BODEI, REMO, *Pirámides del tiempo. Historias y teoría del déjà vu*, Pre-textos, Valencia 2010.
- D'ORS, EUGENIO: *Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo*, Encuentro, Madrid 2009.
- GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Encuentro, Madrid 2000.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, JOSÉ LUIS, *Mente y cerebro*, Iberediciones, Madrid 1994.
- HUICI, VICENTE, *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*, Akal, Madrid 2007.
- JAQUES, ELLIOTT, *La forma del tiempo*, Paidós, Buenos Aires 1984.
- JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, Volume III (1940-1949), Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice 1998, pp. 174-176.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid 2002.
- KORN, ALEJANDRO *De San Agustín a Bergson*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959.
- LEVINAS, EMMANUEL, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 2008.
- MARRAMAO, GIACOMO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona 2008.
- PLATÓN, *Timeo*.
- SCHWEIZER, HAROLD, *La espera. Melodías de la duración*, Sequitur, Madrid 2010.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, BAC, Madrid 1964.
- ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002.