

Bergson: duración psicológica y acto libre

ALICIA RODRÍGUEZ SERÓN
Grupo de Investigación en Ciencias Cognitivas
Universidad de Málaga

RESUMEN

La duración ha sido una de las nociones que ha hecho célebre la filosofía bergsoniana y es, sin duda, su noción central. La encontramos presente ya en el *Ensayo* (1889) referida a la vida psicológica. Más tarde, en *La Evolución creadora* (1907), Bergson la extiende a los seres vivos, a la evolución de las especies y, posteriormente, a todo el universo. Es pues, el *tejido* mismo de lo real. Centrándonos en la duración «psicológica», este trabajo pretende mostrar la concepción bergsoniana del acto libre y la libertad que de ella se desprende.

PALABRAS CLAVE

DURACION—ACTO LIBRE—TIEMPO FÍSICO—CONSCIENCIA

ABSTRACT

The duration has been one of the concepts which has made Bergson's philosophy famous and it is undoubtedly its key concept. We already find it present in *Essai* (1889) concerning psychological life, and later on, in *L'Évolution créatrice* (1907), Bergson extends it to living beings, to the evolution of the species and still to whole universe. Therefore, it is the very «stuff» of reality. Being impossible to deal with this concept under these aspects, in this paper, we will focus on the «psychological» duration, in order to demonstrate that this notion means a conception of the free act and the freedom concerned.

KEYWORDS

DURATION—FREE ACT—PHYSICAL TIMES—CONSCIOUSNESS

LA DURACIÓN ES, SEGÚN UNA EXPRESIÓN CÉLEBRE DE BERGSON, el «tejido» mismo del que está hecha toda la realidad: la vida psicológica, la vida biológica, en suma, la vida del cosmos. Pero, ¿en qué medida esto supone un hallazgo? Porque ¿no ha estudiado siempre la física el movimiento y el movimiento no tiene lugar en el tiempo? Este tiempo del movimiento es una realidad que los físicos han encontrado la manera de medir, tan es así que forma parte, como parámetro,

de las ecuaciones del movimiento.

Pues bien, el descubrimiento de Bergson consiste en señalar que ese tiempo medido por los físicos no es el verdadero tiempo, no dura. A este tiempo abstracto, Bergson opondrá lo que para él constituye el verdadero tiempo, la duración, cuyo prototipo se sitúa en la vida de nuestra consciencia. De manera que, según se piense el tiempo de una forma u otra, ya sea como algo medible o como duración que no se puede descomponer, así nos representaremos la vida humana sometida al determinismo, o como acto libre. Las consecuencias de este descubrimiento de la duración son capitales: afectan de lleno al problema mismo de la libertad. Veamos, pues, cómo Bergson fundamenta esta oposición del tiempo físico y la duración, con el fin de despejar la concepción del acto libre que de ella se deriva.

I. TIEMPO FISICO Y DURACION

Cuando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda. En mi interior prosigue todo un proceso de organización o de penetración mutua, que constituye la duración verdadera. Y porque yo duro de esta manera es por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Ahora bien: suprimamos por un instante el yo que piensa estas oscilaciones del péndulo, incluso una sola posición del péndulo, y ya no hay, por consiguiente, duración. Suprimamos, por otra parte, el péndulo y sus oscilaciones; no habrá nada más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores los unos a los otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo, hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión: exterioridad recíproca, ya que la oscilación presente es radicalmente distinta de la oscilación anterior que ya no existe; pero ausencia de sucesión, ya que la sucesión tiene lugar solamente para un espectador consciente que se acuerda del pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar¹.

Cuando decimos que ha transcurrido un minuto, podemos leer ese tiempo en la esfera de un reloj: 60 segundos. Esto significa que un péndulo que se mueva, por ejemplo, cada segundo habrá efectuado, durante este tiempo, 60 oscilaciones y a cada oscilación del péndulo le corresponderá una posición de la aguja, en la esfera. Hay, por tanto, en cada momento, una simultaneidad entre un estado del péndulo y un estado de la esfera. Al decir 60, estamos contando estas simultaneidades. Pero, ¿en qué medida 60 simultaneidades constituirán un tiempo que transcurre? Cuando decimos 60, reunimos todas las oscilacio-

¹ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en *Oeuvres*, Paris: PUF, 1959 (Edition du centenaire), pp. 72-73.

nes en un todo sin sucesión, y si considerásemos el estado del péndulo en un instante, siempre habría únicamente una oscilación a la vez. ¿Porqué decimos entonces que las oscilaciones se suceden? La respuesta es obvia para Bergson: porque tomamos de nuestra consciencia el recuerdo de las oscilaciones precedentes. En nosotros, en efecto, se produce un trabajo de organización tal, que cada percepción de una nueva oscilación acaba integrándose en las precedentes sin solución de continuidad. Es cierto que distinguimos con posterioridad unos estados psicológicos de otros, pero esto se debe a que los imaginamos yuxtapuestos en un espacio en el que éstos se fragmentan.

Si quisiésemos expresar exactamente la realidad tal como es, deberíamos mejor decir: fuera de nosotros, sólo hay simultaneidades, sin sucesión, es decir, espacio. En cambio, en nosotros, hay pura sucesión sin distinción entre partes, es decir, duración. Pero, en realidad, se produce una doble contaminación: del espacio por el tiempo, en la medida en que nosotros atribuimos nuestra sucesión interna a los estados exteriores, y del tiempo por el espacio, porque pensamos en la pura sucesión interior como constituida de estados exteriores unos a otros, es decir, bajo la forma de un espacio.

Este es, pues, el tiempo físico, tiempo espacializado cuyas partes son homogéneas, y en esto consiste la medida física del tiempo, en que cuenta simultaneidades. Contamos intervalos, no lo que tiene lugar entre los intervalos. Y esto sigue siendo cierto incluso cuando, en el análisis diferencial, se multiplican los intervalos que se hacen entonces cada vez más pequeños; lo que transcurra en el interior de ese intervalo, la duración propiamente dicha, siempre se nos escapará.

Esta conclusión se ve confirmada por un argumento que Bergson juzga decisivo y que ha retomado en numerosas ocasiones. Imaginen que los movimientos del universo se produjesen dos o tres veces más rápidamente. En nada habría que modificar las ecuaciones de la física. Y sin embargo, sentiríamos confusamente que se ha producido un cambio real. Esto significa, por consiguiente, que el tiempo tal como lo miden los físicos, sostiene Bergson, no es el verdadero tiempo, el que experimentamos en nosotros mismos.

Al aproximarse de forma más precisa a ese tiempo real o duración y poner de manifiesto en qué medida se opone al tiempo espacializado de los físicos, Bergson acude al ejemplo de los golpes de campana oídos en un reloj cercano. Porque sabemos que cada golpe se produce separadamente, creemos que hay en nosotros estados separados, aunque idénticos. Pero en el momento en que oímos el segundo golpe, el primero aún resuena en nosotros, fundiéndose con el segundo, para prolongarse seguidamente en el tercero, sin interrupción alguna, como si de una misma melodía que continúa se tratara. De ello se deduce que la percepción del tercer golpe no podría ser idéntica a la del primero, ya que se ha enriquecido de todo lo que la precede. La multiplicidad de los golpes

oídos forma, por tanto, en nosotros no una cantidad, sino una variación cualitativa, hasta tal punto que si, por distracción, omitimos contar los golpes desde el principio, en el camino podríamos averiguar cuál es el número de golpes que han sonado, recurriendo a la impresión que han dejado en nuestra sensibilidad. Los golpes oídos penetran en nosotros, formando una totalidad indivisa. Hay que distinguir, pues, dos tipos o clases de multiplicidades: una cuantitativa y homogénea, la otra cualitativa y heterogénea; se distinguen así el tiempo físico y el tiempo de la duración.

Es obvio que esta descripción de una duración heterogénea y continua, a juicio de Bergson, se hace más válida a medida que penetramos en la vida más profunda de la consciencia y conforme extendemos la duración a toda la existencia. Y ciertamente, cada uno de nosotros sabe, por experiencia, que no cesa de cambiar: estamos alegres o tristes, tenemos calor y luego frío; trabajamos, descansamos etc. Pero este cambio, nos dirá Bergson, es mucho más radical de lo que pudiera parecer. A simple vista, creemos que el cambio consiste únicamente en pasar de un estado a otro —alegría luego tristeza— y que, al menos durante cierto tiempo, subsiste el mismo estado. Pero, a decir verdad, lo que llamamos «estado» está igualmente en perpetuo cambio, y ello en virtud de la memoria, en la medida en que en cada instante retenemos momentos anteriores: un sentimiento que dura es un sentimiento que cambia. Inversamente, el «paso» de un «estado» a otro es mucho menos brusco de lo que pensamos. La transición es continua y se extiende, de forma progresiva, a toda nuestra vida: sentimos y actuamos con todo nuestro pasado. La discontinuidad aparente de nuestra vida psíquica se debe a que, por medio del artificio del lenguaje, y por las comodidades de la vida social, aislamos «estados» que corresponden a palabras, y los proyectamos en un espacio donde éstos se yuxtaponen. Tomamos entonces por verdadera duración lo que tan sólo es su simbolización geométrica.

Es de esta representación corriente pero engañosa de la que hay que desprenderse, nos dirá Bergson, para encontrar la continuidad y la heterogeneidad de la verdadera duración. Esa duración de la que afirmará: es «el progreso continuo del pasado que socava el futuro y se dilata al avanzar»². Esta concepción de la duración será la que le permita al autor tomar posición en el conflicto que enfrenta los partidarios del libre albedrío a los deterministas.

II. LIBRE ALBEDRIO VERSUS DETERMINISMO

¿Cuándo creemos que actuamos libremente? Cuando tenemos la impresión de poder elegir entre varias acciones posibles y cuando, habiendo actuado así, pensamos que hubiéramos podido actuar de otro modo. «Tener consciencia del

² H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, en *Oeuvres*, p. 498.

libre albedrío, dice Stuart Mill, significa tener consciencia, antes de haber elegido, de haber podido elegir de otra manera»³.

En la actividad voluntaria, según Bergson, el sentido común se representará la consciencia⁴ recorriendo una serie de estados, en una línea MO, hasta llegar a una bifurcación, en O, donde se le ofrecen varias vías: OX, OY... Si elige OX, el sentido común nos dirá que la elección de OY hubiera sido posible. Pero este modo de ver, señala Bergson, conduce de un modo inevitable al determinismo; en efecto, para los deterministas la consciencia ha efectuado el trayecto OX. Por tanto, en O se daban todas las condiciones para que se produjese X; únicamente X era posible. Tal es la consecuencia a la que se llega, cuando nos representamos el tiempo de forma espacial, como lo hacen tanto los partidarios de la libertad como los deterministas. Ya que, a pesar de su oposición, coinciden al menos en un punto: ambos se sitúan en el punto de vista del acto una vez realizado y creen poder reconstruirlo posteriormente, mediante una línea.

Es aquí donde la distinción bergsoniana entre tiempo espacializado y duración verdadera nos va a mostrar su fecundidad. Volvamos a situarnos ahora en la vida de la consciencia que está deliberando: ésta no se detiene en ningún momento. Pero, al inclinarse hacia una eventualidad y luego hacia otra, vuelve ya a la primera modificada, enriqueciéndose progresivamente a medida que pasa de una a otra. Hasta que la decisión alcance su madurez nos encontramos, en palabras de Bergson, no con dos tendencias, sino con «un yo que vive y se desarrolla por el efecto de sus propias vacilaciones, hasta que la acción libre se desgaja como lo haría un fruto demasiado maduro»⁵. Por lo tanto, la cuestión de saber si, en O, la línea OY era o no posible, ya no se plantea; es un falso problema, simplemente porque no hay punto O donde la consciencia se haya parado, ni línea OX, ni línea OY.

¿Dónde hemos de buscar, pues, la libertad? Desde luego, no en la posibilidad de elegir sino en una cierta calidad de acto. Un acto es tanto más libre cuanto más ampliamente expresa nuestra personalidad. Ahora bien, nuestro yo es el resultado de lo que ha llegado a ser en el transcurso de su historia: «Cada uno de nosotros tiene su manera de amar y de odiar»⁶. La mayor parte del tiempo vivimos fuera de nosotros mismos, de una vida social impersonal. Pero si pudiésemos entrar en nosotros mismos y encontrar esos sentimientos profundos que se entremezclan y refuerzan unos a otros, nos encaminaríamos, en una especie de evolución natural, hacia un acto que correspondería a nuestras aspiraciones más íntimas y que condensaría toda nuestra experiencia pasada. Llegamos así, a

3 Citado por Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 114-115.

4 *Ibid.*, pp. 116-117.

5 *Ibid.*, p. 116.

6 *Ibid.*, p. 108.

la sobradamente conocida definición bergsoniana del acto libre: «Somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera»⁷.

Vemos, pues, que el resultado al que llega Bergson con su crítica del tiempo espacializado y su descubrimiento de la «verdadera duración» es doble: por un lado, criticar aquellas representaciones geométricas artificiales de la actividad humana que dan lugar al falso dilema del libre arbitrio y el determinismo y, por otro, una vez dejadas a un lado estas representaciones erróneas, encontrar la duración pura y con ella el surgimiento del acto libre.

Señalemos, de paso, que esta búsqueda de Bergson, como toda búsqueda filosófica, tiene por objeto, no alejarnos de lo real, sino al contrario acercarnos a la realidad. Denunciar los falsos problemas, volver a lo concreto es lo que pretendió Bergson, ya desde su primera obra, cuyo título resulta tan significativo: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*.

III. PASADO Y PRESENTE: DIFERENCIA DE NATURALEZA

Sin embargo, la noción de duración no deja de suscitar problemas, cuando menos uno importante. Bergson insiste en la continuidad de la duración, en su fluidez; no hay detención, aún menos ruptura en su incesante progreso. La misma elección no es más que la prolongación de este movimiento. El pasado se prolonga inmediatamente en el futuro que con ello se dilata, hasta tal punto que no volvemos a pasar nunca por el mismo «estado». Pero si esto fuera así, significaría que el pasado y el futuro estarían como en un mismo nivel, como soldados y, progresivamente, todos los momentos de la duración, al «penetrarse», formarían como una única realidad compacta, una «sustancia» ¡inmóvil! Su concepción de la duración desembocaría, por tanto, en lo contrario de lo que Bergson había pretendido: en lugar de devolver al tiempo su movilidad, lo solidificaría.

Esta objeción le fue formulada a Bergson en numerosas ocasiones por sus contemporáneos. Esto es lo que afirma Bachelard al respecto, en el capítulo I de *La Dialectique de la durée*: «El bergsonismo al que se ha acusado de movi-lismo no se ha, sin embargo, instalado en la fluidez misma de la duración. Ha conservado una solidaridad entre el pasado y el futuro, una viscosidad de la duración que hace que el pasado siga siendo la sustancia misma del presente [...] Y así, en la psicología bergsoniana, la duración plena, profunda, continua, rica hace las veces de la sustancia espiritual»⁸. Heidegger, Sartre y el propio Bachelard han mostrado la necesidad de introducir, en el corazón del tiempo, el «corte» del instante: únicamente rompiendo con lo que éramos, en el ahora, el tiempo se renueva, en definitiva, transcurre.

⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁸ G. Bachelard, *La dialectique de la durée*. Paris: Boivin, 1936, p. 2.

Semejante concepción temporal, no obstante, se encuentra ausente de la filosofía de Bergson. Podemos encontrar incluso, en su obra, expresiones que parecen dar lugar a la objeción de Bachelard. Por ejemplo, en las primeras páginas de *La Evolución creadora*, podemos leer: «En cuanto a la vida psicológica, tal como ella se desarrolla en los símbolos que la recubren, se percibe sin dificultad que el tiempo es su tejido mismo. No hay, por lo demás, tejido más resistente ni más sustancial»⁹. Luego, si esto es así, si no hay entre pasado y presente ningún corte, si el acto libre «expresa toda nuestra personalidad», o lo que es lo mismo, todo lo que hemos llegado a ser, el acto presente estaría todo él contenido en el pasado y este peso del pasado le conferiría al acto libre todos los caracteres de la fatalidad. Para evitar esta consecuencia, sería necesario poder distinguir nítidamente entre el pasado y el presente, de tal manera que el segundo no fuese una simple continuación del primero; habría que «romper» el tiempo. Y creemos que Bergson ha comprendido perfectamente esta necesidad de introducir en la duración una cierta discontinuidad, devolviéndole al tiempo lo que él denomina su «vacilación» (*hésitation*). Encontramos, en efecto, en *Materia y memoria*, análisis muy precisos que nos muestran que pasado y presente difieren, no por grado, sino por naturaleza.

Empezemos por el presente, ¿qué es el presente? El presente concreto, vivido, para Bergson, no podría reducirse al instante carente de espesor que separa el pasado del futuro, se apoya en uno y en otro. Sin embargo, tampoco podemos afirmar que el presente se extienda a la totalidad de nuestra vida pasada. Sólo conserva lo que acaba inmediatamente de ocurrir, los movimientos que hemos iniciado, las palabras que acabamos de oír y que nos disponemos a integrar en nuestro futuro inmediato. Es decir, el presente es el tiempo de la acción. Pero, ¿en qué consiste actuar? El acto libre, tal como lo describe Bergson en el *Essai*, emanación de la duración pura, queda como suspendido por encima del mundo. Ahora bien, actuar es actuar sobre las cosas y si podemos actuar sobre las cosas, es porque tenemos un *cuerpo*. En *Materia y memoria*, Bergson introduce en el corazón de su argumentación, la noción de «nuestro cuerpo» y su papel en la acción.

Nuestro cuerpo como todos los cuerpos, incluso los inanimados, recibe acciones procedentes del medio físico y le devuelve movimiento. Pero, en tanto que la acción de un cuerpo inanimado sobre otro produce un efecto necesario, que obedece a leyes mecánicas, una excitación recibida por nuestro cuerpo puede dar lugar a reacciones variables. Esto es debido a que entre la recepción de la excitación y la respuesta se intercala un sistema nervioso: las impresiones recibidas por los órganos de los sentidos son transmitidas a centros nerviosos, a la médula espinal y, finalmente, al cerebro, y aquí se abren ante ellas múltiples vías

⁹ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, en *Oeuvres*, pp. 497-498.

aferentes. El cerebro es comparable a una central telefónica que, al recibir un mensaje, puede volver a enviarlo por medio de numerosas líneas diferentes. Esta indeterminación de la reacción, presente ya en las especies animales inferiores, se acrecienta a medida que el sistema nervioso se complica: los seres vivos son «centros de indeterminación» y el cerebro es «el órgano de la elección»¹⁰.

Podemos ahora comprender mejor lo que Bergson entiende por acción y por presente: nuestro cuerpo ejecuta, en respuesta a las impresiones recibidas por los sentidos, movimientos más o menos indeterminados. El presente es «sensorio-motor», más aún, consiste «en la consciencia que yo tengo de mi cuerpo»¹¹. Luego, si un ser humano estuviese totalmente absorbido por su acción, si los mecanismos sensorio-motores bastasen para guiarlo, repetiría su pasado en forma de hábitos adquiridos, no lo evocaría, en absoluto, en forma de representaciones; de la misma manera que tampoco necesitamos, para recitar una lección aprendida de memoria, recordar el modo en que la hemos aprendimos. Un ser así, nos dirá Bergson, «fingiría (*jouerait*) sin cesar su existencia, en lugar de representársela verdaderamente»¹².

En cuanto al recuerdo, al pasado, Bergson señala que nuestra propia consciencia distingue expresamente el recuerdo y la imagen: una imagen presente sólo es un recuerdo cuando tenemos el sentimiento de haberla ido a buscar en nuestro pasado, un pasado que «rompe» con el presente. De este modo, cuando tratamos de evocar un recuerdo, «tenemos consciencia de un acto *sui generis* por el cual nos despegamos del presente para volvernos a colocar primero en el pasado en general, posteriormente, en una cierta región del pasado»¹³. Para designar esta dimensión del pasado, Bergson elige la expresión «recuerdo puro». El «recuerdo puro», por esencia, es diferente a la sensación, la cual es presente. No se confunde tampoco con «los recuerdos» que se actualizan en imágenes y en movimientos presentes. Es el recuerdo en estado «virtual», palabra clave en Bergson.

Lo virtual no es lo posible. Sabemos que Bergson ha rechazado esta noción con rotundidad, en una conferencia sobre *Lo posible y lo real*¹⁴. En tanto que lo posible se opondría a lo real, lo virtual forma parte de él. Es aquella parte de lo real que no se ha desarrollado en movimientos efectivos. Se opone así, no a lo real, sino a lo actual, es decir, a lo activo, como la impotencia se opone a la acción. Y es éste el carácter propio del recuerdo puro: es inactivo, sin atadura alguna con el presente corporal. Al hombre que «fingiera» (jugara) su existencia sin representársela, Bergson opone el hombre que «soñara» su vida, pero no actuaría: «Un ser humano que *soñara* su existencia en lugar de vivirla retendría

¹⁰ H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 186.

¹¹ *Ibid.*, p. 281.

¹² *Ibid.*, p. 296.

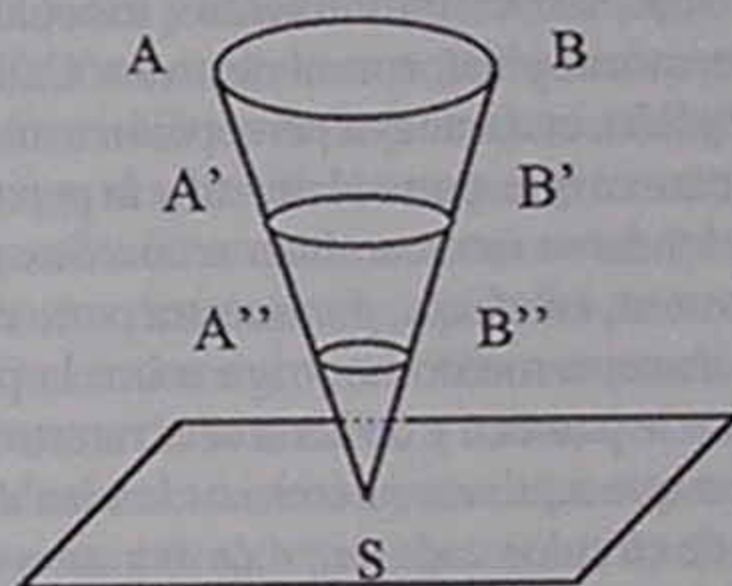
¹³ *Ibid.*, p. 276.

¹⁴ Cf. H. Bergson, *Le possible et le réel*, en *Oeuvres*, pp. 1331-1345.

así sin duda bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada»¹⁵.

IV. CONSCIENCIA Y DURACION

«Jugar su vida», «soñar su vida», he aquí dos polos que nunca alcanzamos, pero entre los cuales oscila nuestra vida psicológica. Nuestra actividad nunca es totalmente automática, por lo menos, hasta el punto de no dejar lugar a ninguna representación. Inversamente, todo recuerdo es acompañado de movimientos, al menos nacientes, que le dan cuerpo. Pero entre el plano del sueño y el de la acción, nuestra consciencia puede colocarse en infinidad de planos intermedios. Unas veces, absorbidos, tendiendo hacia el futuro inmediato, filtramos nuestros recuerdos no dejando pasar a la consciencia más que aquellos que son útiles; otras, cuando nos despegamos del presente, relajando nuestro esfuerzo, dejamos aflorar a los recuerdos en masa. Bergson simboliza estas diferencias de «tensión» de la duración mediante la célebre imagen del cono¹⁶.



El plano móvil representa el presente y el vértice S del cono el punto en el cual entramos en contacto con el presente. La base AB representa el plano del recuerdo. Mientras que, en S, se filtran los recuerdos, en AB, se dan todos juntos. Pero entre la base AB y el extremo S, hay una infinidad de planos —en la figura, A'B' y A''B''— en los que puede colocarse la consciencia, según se aproxime al plano de la acción o al del recuerdo. Es evidente que este esquema no debe ser tomado por una cosa. Bergson nos ha puesto suficientemente en guardia contra las representaciones espacializantes del tiempo. No hay planos sino tensiones diferentes de duración.

Esta teoría de los planos de consciencia, corolario de la teoría del recuerdo puro, le permite a Bergson explicar por qué, en un momento determinado, no nos

¹⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 295

¹⁶ *Ibid.*, p. 302.

acordamos de todo nuestro pasado, aunque éste se conserve, según él, íntegramente y por qué, en un momento determinado, evocamos tal recuerdo en lugar de tal otro. Son siempre las necesidades de la acción las que filtran y seleccionan nuestros recuerdos; nos acordamos de lo que se ajusta a la situación presente, es decir, a los movimientos actualmente ejecutados por nuestro cuerpo. En cambio, el «recuerdo puro» únicamente se despliega en recuerdos-imágenes gracias a los movimientos –al menos nacientes– por los cuales nuestro cuerpo se adapta a esa situación. Pero este ajuste puede hacerse de una manera más o menos precisa. Esto es lo que nos muestra Bergson analizando dos casos: el reconocimiento atento de un objeto presente y la evocación propiamente dicha de un hecho pasado.

Reconocemos una cosa, a una persona, comprendemos lo que dice. Todo el mundo está de acuerdo en que nuestra percepción se esclarece con los recuerdos. Pero ¿cómo es posible que nuestra atención nos haga descubrir aspectos cada vez más numerosos y precisos de un mismo objeto? Se debe, como acabamos de mencionar, a que, cada percepción se acompaña de movimientos que llaman a un recuerdo que les corresponde; este recuerdo permite descubrir un nuevo aspecto del objeto que suscita nuevos movimientos, los cuales constituyen un nuevo llamamiento a la memoria y así, sucesivamente. Cada nuevo recuerdo está enriqueciendo la percepción, cada nueva percepción está suscitando el esfuerzo de la memoria. De tal manera que, entre el objeto y la percepción, se establece un verdadero «circuito», donde se intercambian recuerdos y movimientos: «Si la percepción exterior provoca, en efecto, por nuestra parte movimientos que dibujan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las antiguas imágenes que se le parecen y de las cuales nuestros movimientos ya han trazado el esbozo»¹⁷. Lo que aquí nos interesa es la idea de que hay no un único circuito, sino una serie de círculos cada vez más extensos cuya visión es ampliada por nuestra percepción a medida que nuestra memoria se fija más lejos en el pasado, integrando el mismo efecto en sistemas cada vez más amplios, de tal modo que «a una mayor expansión de la memoria» corresponden «capas más profundas de la realidad»¹⁸.

No perdamos de vista que, en este reconocimiento atento de un objeto presente, se dan dos operaciones distintas de la memoria: una por la cual nos transportamos a un cierto «nivel» de consciencia; otra por la cual, una vez «anclados» en este nivel, dejamos aflorar aquellos de nuestros recuerdos que pueden esclarecer lo mejor posible la situación presente: «La memoria integral responde al llamamiento de un estado presente mediante dos movimientos simultáneos: uno, de traslación, por el que se coloca toda ella al encuentro de la experiencia y se contrae así más o menos, sin dividirse, en vistas de la acción; el otro, de rotación

¹⁷ *Ibid.*, p. 247.

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

sobre sí misma, por el que se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil»¹⁹. Gilles Deleuze, comentando este pasaje, señala que la primera operación es de orden *ontológico*: nos pone en contacto con *el ser del pasado*, el pasado en general, el pasado como tal. La otra sólo es propiamente psicológica: consiste en desplegar los recuerdos puros en imágenes, con el fin de integrarlos en un *vécu* actual de la consciencia. En resumen, no debe confundirse el llamamiento *al* recuerdo y el llamamiento de la imagen, o evocación²⁰.

Llegaríamos a un resultado semejante si analizáramos la evocación de los recuerdos. Una percepción presente –un olor, por ejemplo– nos hace pensar en tal recuerdo –un paseo por la playa. Tenemos la costumbre de explicar tales hechos, sobradamente conocidos, mediante una «asociación de ideas»: si dos percepciones han estado unidas en el pasado, ya sea por semejanza, ya sea por contigüidad, la percepción de una bastaría, entonces para arrastrar la otra. Pero esta explicación no le resulta a Bergson satisfactoria. Efectivamente, todas las cosas percibidas pueden tener entre ellas una cierta semejanza, y todas se encuentran ligadas unas a otras mediante una serie de contactos. Pero ¿por qué la memoria elige *esta* semejanza y *esta* contigüidad en lugar de aquella otra? Comprenderíamos mejor el fenómeno de la evocación, subraya Bergson, si renunciaríamos a creer que la consciencia va de la percepción del presente al recuerdo del pasado, mecánicamente, y si admitiéramos, por el contrario, que abordamos el presente a partir del pasado. Si cuando estamos viendo una determinada cosa, ésta nos hace pensar en un determinado episodio de nuestro pasado, ¿no será porque ya estábamos dispuestos a acogerla? En ese preciso instante ya habíamos empezado a desinteresarnos de la acción, a soñar, nos habíamos «fijado» ya en un determinado plano de consciencia alejado del esfuerzo motor. Y según sea el plano en el que nos hayamos situado, integraremos lo dado en el presente en un conjunto diferente. Esto es lo que ocurre, sigue diciendo Bergson, por ejemplo, cuando escuchamos a alguien hablarnos: empezamos eligiendo un «tono», o un «nivel», que corresponde a nuestro interlocutor y al tipo de discurso que nos dirige. Y, según sea esta tonalidad, oiremos palabras impersonales o pensamientos cargados de sentido. De ahí, esa idea bergsoniana de que nuestro pasado «se repite» cientos de veces: «La misma vida psicológica se repetiría, pues, un número indefinido de veces, en las sucesivas etapas de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría representarse a alturas diferentes»²¹. Evitemos aquí un contrasentido: lo que se repite, no es la evocación de un mismo recuerdo en distintos momentos sucesivos de la duración, como ocurre cuando nos acordamos de Juan, una primera vez, luego una segunda, etc. Tampoco hay que ver en los planos super-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 307-308.

²⁰ G. Deleuze, *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987, p. 65.

²¹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, pp. 250-251.

puestos capas cada vez alejadas de nuestro pasado. Al contrario, Bergson insiste en que nuestro pasado siempre nos es dado *enteramente* en cada capa. Lo que pretende poner de manifiesto es que, según nos acerquemos o nos alejemos del plano de la acción, nuestros recuerdos se presentarán de una manera u otra: aquellos recuerdos que más cerca están de la acción presente forman una masa compacta y permanecen indistinguibles unos de otros, aquéllos que se encuentran más lejos de la acción, por el contrario, se hacen accesibles a la representación y se despliegan en imágenes exteriores unas a otras. De un plano a otro, el pasado siempre se repite de forma completa, pero en un grado de tensión diferente.

Quedaría una última cuestión: ¿cómo llegamos a colocarnos en este plano o aquél? La respuesta de Bergson es categórica: nos colocamos en un determinado plano de golpe: «La verdad es —señala Bergson— que nunca alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él de una vez»²². Esta idea ha sido subrayada por Gilles Deleuze quien lo interpreta como un verdadero «salto en el ser» —por parte de un filósofo de la continuidad—, se entiende en el ser del pasado. Esto haría impropio, a su juicio, toda interpretación psicológica del bergsonismo. La memoria de la que habla Bergson es, según Deleuze, la «memoria inmemorial u ontológica»²³. Desde luego, es cierto que los movimientos actualmente ejecutados constituyen un llamamiento a la memoria, cierto es también que el «recuerdo puro» no logrará nunca actualizarse si no se carga de movimientos y es que los requerimientos del presente serían vanos, si nouviésemos y dispusiéramos anticipadamente de lo que podría llamarse el «sentido del pasado».

CONCLUSIONES

¿Qué se puede concluir de estos análisis? Si recordamos el problema al que nos enfrentábamos, en un principio, se planteaba en los siguientes términos: la duración, tal como se presenta en el *Essai* —un fluir de un sola pieza— ¿no corre el riesgo —contrariamente a las intenciones expresadas por Bergson— de tener toda la fijeza de una sustancia y el acto libre, toda la necesidad de un destino? Para evitar tales consecuencias, era necesario concebir, en el corazón de la duración, una cierta indeterminación. Y, para ello, era necesario que el presente no fuera concebido como una simple continuación del pasado. Ahora bien, las dos teorías complementarias, del recuerdo puro y de los planos de conciencia, nos parecen cumplir estas dos condiciones. El recuerdo puro, hemos visto, es virtual, inactivo, inútil. Pero esta «impotencia» constituye precisamente su virtud, ya que el recuerdo puro nos impide ceñirnos de forma inmediata al plano de la acción sensorio-motora, abriendo nuestro espacio de juego

²² *Ibid.*, p. 278.

²³ G. Deleuze, *El bergsonismo*, p. 57.

al «sueño». En cada momento del transcurso temporal, podemos situarnos en «planos de consciencia» diferentes, es decir, abordar el presente conservando nuestro pasado de una manera más o menos cerrada. La duración no debe, por tanto, ser entendida como la simple progresión horizontal de nuestra vida. Conlleva también una dimensión vertical y es este despliegue de los planos de consciencia, por encima del presente de la acción, hasta el recuerdo puro, el que confiere al fluir de la duración su flexibilidad o, por así decirlo, su respiración. Los seres vivos, en el mundo de la necesidad física, son ya centros de indeterminación, dotados para elegir. Con mayor motivo, cuando la duración se refiere al recuerdo puro, se libera de esa estrechez en que la necesidad de actuar mantiene a nuestra consciencia y puede distanciarse con respecto a ella. Memoria, en el lenguaje de Bergson, significa espíritu.

No porque el espíritu pueda vivir independientemente de los movimientos y de las imágenes que le dan cuerpo. Bergson no deja de repetirlo: el recuerdo puro no es en sí mismo más que un vano fantasma, en tanto los movimientos corporales no le den «el calor que da la vida»²⁴. La vida del espíritu consiste más bien en colocarse en un punto, situado fuera de la actividad maquinal, donde la persona se simplifica y se unifica, donde encuentra en sí misma pensamientos ricos en sentido, pero aún concentrados e indivisos, para conducirlos, a través de estados cada vez más desarrollados, hasta el plano en que éstos se despliegan en gestos, en imágenes, en palabras. Este es el modo en que Bergson describirá el esfuerzo intelectual en la Conferencia del mismo nombre²⁵ y, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, se refiere así a la actividad del artista, del filósofo, del místico: «A lo largo de su trabajo de composición y elección que se desarrollaba en el plano intelectual, el músico se elevaba hacia un punto situado fuera del plano, para buscar allí la aceptación o el rechazo, la dirección, la inspiración...»²⁶. Insiste: este método «consiste en elevarse, del plano intelectual y social, hasta un punto del alma de donde parte una exigencia de creación»²⁷. El escritor «irá en

24 H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 293: «De un lado, en efecto, la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensorio-motores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia; en esto consisten precisamente las asociaciones por contigüidad y semejanza. Pero, por otra parte, los aparatos sensorio-motores suministran a los recuerdos impotentes, es decir, inconscientes, el medio de tomar un cuerpo, de materializarse, en fin, de hacerse presentes. Es preciso, en efecto, para que un recuerdo reaparezca en la consciencia, que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto preciso en que se cumple la acción. En otros términos, es del presente de donde parte el llamamiento al que responde el recuerdo, y es de los elementos sensorio-motores de la acción presente de los que el recuerdo recibe el calor que da la vida».

25 Cf. H. Bergson, *L'effort intellectuel*, en *Oeuvres*, pp. 930-958.

26 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, p. 1190.

27 *Ibid.*, p. 1191.

busca de la emoción simple, forma que querría crear su materia, e irá con ella al encuentro de las ideas ya hechas, de las palabras ya existentes»²⁸. Gracias a este contacto vivificador con el recuerdo puro, la duración escapa a las repeticiones del hábito y da un sentido nuevo a los mecanismos de la palabra y de la conducta. En una palabra, se hace uno con la creación.

Alicia Rodríguez Serón es licenciada en Filosofía. Autora de «Posiciones relevantes en el tema de la consciencia», en P. F. Martínez-Freire (coord.), *Filosofía y ciencias cognitivas*, Suplemento 3 de *Philosophica Malacitana*, 1995, así como de «El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud», *Contrastes*, I (1996).

²⁸ *Ibid.*