

DIEGO CAMILO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

**MÁS ALLÁ DEL *PRIMUM VIVERE***  
**DE LA ACCIÓN PRÁCTICA AL ACTO INTUITIVO EN BERGSON**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 19 de marzo de 2010

DIEGO CAMILO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

**MÁS ALLÁ DEL *PRIMUM VIVERE***

**DE LA ACCIÓN PRÁCTICA AL ACTO INTUITIVO EN BERGSON**

Trabajo de Grado presentado por Diego Camilo Martínez Rodríguez, bajo la dirección de la profesora Anna María Brigante Rovida, como requisito parcial para optar al título de Filósofo



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 19 de marzo de 2010

Bogotá, 19 de marzo de 2010

Profesor  
ALFONSO FLÓREZ  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Profesor Flórez,

Reciba un cordial saludo.

Me permito presentar a consideración de la Facultad el trabajo del estudiante Diego Camilo Martínez Rodríguez titulado **Más allá del *primum vivere. De la acción práctica al acto intuitivo en Bergson***, para optar al título de Filósofo.

El presente trabajo es una reflexión sobre la acción en el pensamiento de Henri Bergson. En consonancia con el filósofo francés, el autor propone que la acción debe ser definida no sólo como una respuesta automática del organismo a las exigencias del medio sino que, además, es preciso que sea atendida en su dimensión de novedad (libertad). Hacerse cargo de este segundo aspecto de la acción es posible sólo si se accede, intuitivamente, a la duración de la conciencia, dado que esta última es, en su dimensión cualitativa, continua novedad exenta de cualquier mecanicismo.

En este escrito, elaborado con rigor filosófico y delicadeza, Diego Martínez demuestra la comprensión que durante el proceso ha adquirido del pensamiento de un autor tan exigente como Bergson. Considero, por tanto, que éste cumple a cabalidad las condiciones establecidas para este tipo de trabajos.

Atentamente,

ANNA MARIA BRIGANTE

Nota



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

### CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA: CARRERA DE FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: "MÁS ALLÁ DEL PRIMUM VIVERE, DE LA

ACCIÓN PRÁCTICA AL ACTO INTUITIVO EN BERGSON"

ESTUDIANTE: DIEGO CAMILO MARTÍNEZ RODRÍGUEZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores) 5.0 (cinco,cero)

\_\_\_\_\_

  
Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 25 de mayo de 2010

#### Facultad de Filosofía

Cra. 5ª N° 39-00 Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6º. PBX: (57-1) 320 83 20 Ext.: 5800 . Fax: (57-1) 338 45 32 - (57-1) 320 83 20 Ext.: 5838 .  
Bogotá, D.C., Colombia

**ANEXO 2**  
**CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES PARA LA CONSULTA, LA**  
**REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TEXTO**  
**COMPLETO.**  
**(OPCIONAL)**

Bogotá, D.C.,  
3 de Septiembre de 2010

Marque con una X  
**Tesis doctoral**  **Trabajo de Grado**

Señores  
BIBLIOTECA GENERAL  
Ciudad

Estimados Señores:

Los suscritos

Diego Camilo Martínez Rodríguez, con C.C. No. 80864763 de Bogotá, Anna Maria Brigante Rovida, con C.C. No. 39694776 de Usaquén, autor (es) de la tesis doctoral y/o trabajo de grado titulado: “Más allá del *primum vivere*. De la acción práctica al acto intuitivo en Bergson”, presentado y aprobado en el año 2010 como requisito para optar al título de Filósofo; autorizo (amos) a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales “Open Access” y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.

- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, **“Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores”**, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Firma, nombre completo y documento de identificación del estudiante.

---

Diego Camilo Martínez Rodríguez  
CC. 80864763 de Bogotá

NOTA IMPORTANTE: El autor y o autores certifican que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios del derecho de autor.

C. C. FACULTAD. Filosofía

PROGRAMA ACADÉMICO. Filosofía

### ANEXO 3

#### FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO: "Más allá del *primum vivere*".

SUBTÍTULO, SI LO TIENE: "De la acción práctica al acto intuitivo en Bergson".

AUTOR O AUTORES

Apellidos Completos	Nombres Completos
Martínez Rodríguez	Diego Camilo

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
Brigante Rovida	Anna Maria

ASESOR (ES) O CODIRECTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: Filósofo

**FACULTAD:** Filosofía

**PROGRAMA:** -Carrera  - Licenciatura  - Especialización  - Maestría  - Doctorado

**NOMBRE DEL PROGRAMA:** Filosofía

**NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA:** Cristina Conforti.

**CIUDAD:** Bogotá.

**AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO:** 2010.

**NÚMERO DE PÁGINAS:** 113.

**TIPO DE ILUSTRACIONES:** Ninguna

**SOFTWARE** requerido y/o especializado para la lectura del documento: Adobe Reader.

**MATERIAL ANEXO** (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

Duración del audiovisual: \_\_\_\_\_ minutos.

Número de casetes de vídeo: \_\_\_\_\_ Formato: VHS \_\_\_ Beta Max \_\_\_ ¾ \_\_\_ Beta

Cam \_\_\_ Mini DV \_\_\_ DV Cam \_\_\_ DVC Pro \_\_\_ Vídeo 8 \_\_\_ Hi 8 \_\_\_

Otro. Cual? \_\_\_\_\_

Sistema: Americano NTSC \_\_\_\_\_ Europeo PAL \_\_\_\_\_ SECAM \_\_\_\_\_

**Número de casetes de audio:** \_\_\_\_\_

**Número de archivos dentro del CD** (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de \_\_\_\_\_ grado):

---

**PREMIO O DISTINCIÓN** (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):

---

**DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS:** Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Unidad de Procesos Técnicos de la Biblioteca General en el correo [biblioteca@javeriana.edu.co](mailto:biblioteca@javeriana.edu.co), donde se les orientará).

**ESPAÑOL**

Duración

Conciencia

Cuerpo

Materia

Arte

**INGLÉS**

Duration

Consciousness

Body

Matter

Art

**RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS:** (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

## RESUMEN

El presente trabajo es una reflexión sobre la acción en el pensamiento de Henri Bergson. Intenta realizar un recorrido a través de algunas formulaciones del filósofo francés que, perteneciendo a obras diversas, presentan vínculos importantes. Comienza examinando el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* –texto en el que Bergson atribuye a la conciencia los conceptos fundamentales de duración (*durée*) y libertad.

Posteriormente, para comprender las relaciones entre la conciencia y el cuerpo, se aborda el texto *La conciencia y la vida*, en el que se esclarecen los vínculos que tienen lugar entre los diversos niveles de conciencia y los grados de complejidad orgánica.

De esta forma, se pasa a examinar la acción del cuerpo sobre la materia, a la luz del primer capítulo de *Materia y memoria*. Allí, Bergson sostiene que el cuerpo actúa sobre la materia en función de su interés utilitario, circunscribiendo y restringiendo los puntos de la materia a los que atiende en virtud de sus necesidades.

Se esgrime, entonces, la hipótesis que marca la parte final del recorrido. Ya que el cuerpo limita sus relaciones con la materia para cubrir sus necesidades vitales, parece que sobrepasando el mero cubrimiento de tales necesidades, podría recobrar parcialmente aspectos de la materia que el utilitarismo dejaba entre las sombras.

Así, con el fin de exponer cómo los sentidos y la conciencia podrían aprehender aspectos de la realidad usualmente desatendidos, se abordarán las cuestiones relativas al papel del arte, ofrecidas por Bergson en su obra *La risa*.

## ABSTRACT

The present work is a reflexion about the action in the Henri Bergson's thought. It attempts to look over some ideas of the french philosopher that belonging to different works, present important links.

The first step was the study of the *Time and Free Will*, a book where Bergson attributes to the consciousness the fundamental concepts of duration (*durée*) and freedom.

The second step was given to understand the relations between consciousness and body, studing the article *The Consciousness and Life*, that clarify the links between the different levels of consciousness and the levels of organic complexity.

In this way, it work passes to consider the action of the body on the matter taking into account the first chapter of *Matter and Memory*. There, Bergson argues that the body operates on the matter in terms of a functional interest, limiting and restricting its relations with the matter in virtue of their needs.

Then, it show the hypothesis that will determinate the end of the present work. Seeing that the body limits its relations with the matter to satisfy their basic needs, it seems that exceeding the mere cover of such necessities, it will be possible recuperate partially aspects of the matter that the pure functional interest left in the shadows.

Finally, in order to expose how the senses and the consciousness could apprehend aspects of the reality usually neglected, it will address the issues concerning the role of art exposed by Bergson in his work *The Laugh*.

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero agradecer muy especialmente a la profesora Anna María Brigante Rovida, por su amable disposición, su persistente esfuerzo y su férrea dedicación, que hicieron posible la realización de este trabajo.

Al profesor Luis Antonio Cifuentes por el apoyo ofrecido y por haberme introducido en el pensamiento de Henri Bergson. A la profesora Adriana Urrea por su colaboración y motivación constantes. A todos los que directa o indirectamente me estimularon a llevar a término este recorrido.

Finalmente, a mis padres y mi familia, cuya lucha incesante a través de todos estos años me permitió emprender el arduo camino de la filosofía.

## ÍNDICE

<b>Carta del tutor</b>	3
<b>Agradecimientos</b>	11
<b>Introducción</b>	13
<b>Capítulo Primero. La experiencia de la duración de la conciencia</b>	20
I.    La obsesión por el espacio de la ciencia y del sentido común	21
II.   Múltiples simultaneidades y sucesión de la multiplicidad	32
III.  Impulso autónomo y determinación de la materia	43
<b>Capítulo segundo. La conciencia y el cuerpo. El cuerpo en su relación utilitaria con la materia</b>	55
I.    Niveles de conciencia y complejidad orgánica	55
II.   La acción del cuerpo sobre la materia	64
III.  Hacia una acción no utilitaria del cuerpo	78
<b>Capítulo tercero. El cuerpo en su relación no utilitaria con la materia: el arte</b>	83
I.    El arte en las antípodas del utilitarismo	87
II.   El arte como un camino a la intuición	100
<b>Conclusión</b>	108
<b>Bibliografía</b>	114

## INTRODUCCIÓN

El presente texto constituye un esfuerzo por trazar un recorrido, a través de algunas formulaciones de Bergson que perteneciendo a obras diversas, presentan importantes vínculos e incluso cierta continuidad. Partiremos, entonces, de la consideración de los hechos de conciencia por dos razones. En primer lugar porque, al menos en derecho, son fenómenos accesibles de primera mano a todos los seres conscientes –de suerte que cada uno de nosotros puede hacer un esfuerzo por atender a su propia conciencia. En segundo lugar, porque tales hechos muestran con precisión la manera en que la duración es la misma vida consciente. En esa medida, son un fenómeno privilegiado, cuya impresión directa nos permite advertir interiormente el tejido mismo de la realidad toda: la *durée*.

La duración real de nuestra conciencia –continua transformación cualitativa siempre distinta de sí, que en su heterogeneidad se mantiene una- es el dato inmediato de la conciencia. Pero “los datos inmediatos no se nos dan inmediatamente”<sup>1</sup>. Es decir, la duración que constituye la naturaleza misma de la vida psicológica, no es advertida de inmediato por la conciencia. Esto se debe a que el lenguaje y la vida práctica nos exigen “que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales”<sup>2</sup>. Por esta exigencia, la duración de nuestra conciencia es constantemente espacializada. Bergson llama la atención sobre este hecho en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, y muestra cómo ciertas formulaciones de la psicofísica y de la psicología fisiológica –disciplinas que

---

<sup>1</sup> DELEUZE Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Tr. Jose Luis Pardo Torío, Pretextos, Valencia, 2005, pp. 32-33

<sup>2</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Tr. Juan Miguel Palacios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 13. En lo sucesivo usaremos el título abreviado de *Ensayo*.

florezían por aquellos días— están viciadas en su misma fuente de esta grave confusión: la del tiempo con el espacio.

Hacia la primera parte de nuestro recorrido nos ocuparemos de estas formulaciones rebatidas por Bergson, para tener una comprensión más clara de sus propios planteamientos respecto a la naturaleza de la duración de la conciencia. De esta manera, abordaremos la diferenciación que opera Bergson entre la duración real y la duración espacializada; entre los hechos psíquicos y la inmovilización de ellos que opera la psicología; en una palabra, entre la naturaleza del tiempo y la naturaleza del espacio.

A tal efecto, las consideraciones relativas a la cuestión del número —ofrecidas en el segundo capítulo del *Ensayo*— nos permitirán advertir las principales diferencias entre la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad cuantitativa. Por esta diferenciación, podremos comprender la manera en que la naturaleza cualitativa y durativa de los hechos de conciencia, es habitualmente distorsionada y forzada a tomar un aspecto meramente cuantitativo, quedando desprovista de todo cuanto la define: cualidad y duración.

En esa medida, será posible considerar los hechos de conciencia en su duración y cualidad puras, despojados de toda contaminación espacial y cuantitativa. Procederemos entonces a examinar lo que Bergson llama niveles profundos y niveles superficiales de conciencia, no sólo porque en los niveles profundos se hace patente la duración cualitativa de la conciencia, sino también porque encontraremos, de esta manera, que la naturaleza de la acción varía, en función del nivel de conciencia en el que se origine.

Llegados a este punto, parece que nos habríamos provisto de suficientes herramientas con las cuales abordar el problema que, desde su prólogo, Bergson enuncia como el problema capital del *Ensayo*, a saber, el problema de la libertad —común a la psicología y a la metafísica. La consideración de este asunto nos permitiría, al parecer, advertir el vínculo profundo que se establece entre la duración y el acto libre. Pero también nos permitiría apreciar que, en sus niveles más profundos, la conciencia se encuentra determinada por dos rasgos fundamentales: la duración y la libertad, mientras que en sus niveles superficiales, es determinada por el automatismo y la espacialización de su duración.

No podemos, sin embargo, pasar por alto el hecho de que estas consideraciones de Bergson en torno a la naturaleza de la libertad, entrañan ya otro problema: el de la acción. Pues si la libertad está inscrita en la naturaleza misma de la conciencia, esto sólo se hace patente en la medida en que la conciencia propende al acto. Y será por esta tendencia de la conciencia a la acción –es decir, por su consumación de actos concretos en el mundo- que nos internaremos en la segunda parte de nuestro recorrido.

El primer capítulo del *Ensayo* nos habrá ofrecido algunas formulaciones sobre las sensaciones afectivas y las sensaciones representativas que resultarán de gran utilidad en este punto. En efecto, atendiendo a unas y a otras podremos comprobar la manera en que la acción se torna progresivamente libre o gradualmente automática. Veremos, entonces, que las sensaciones representativas están preferentemente asociadas al hábito, cuando no al automatismo, en tanto que las sensaciones afectivas suponen una verdadera fractura en la automatización de los actos.

El problema de la libertad es considerado aquí desde otra perspectiva, que nos lleva a preguntar ¿de qué depende que los seres reaccionen de formas variables, y que en algunas ocasiones se vean determinados por un recio automatismo, mientras que en otras operan con creciente libertad? Hallaríamos que las disposiciones nerviosas y fisiológicas de los seres vivos –es decir, las determinaciones específicas de su cuerpo- son las que definen la manera en que se configuran sus actos. Para las cuestiones relativas a este punto, nos remitiremos al texto de Bergson “La conciencia y la vida”.

Podremos entonces apreciar que a menor complejidad orgánica, los seres disponen de menos vías para actuar. Y ya que sus acciones difícilmente podrían rebasar el dominio de lo previsible, tenderán a confinarse en el automatismo. Pero inversamente, a medida que los seres vivos ganan en complejidad –es decir, a medida que las diversas funciones que están llamados a desempeñar se especializan en sistemas y órganos concretos- el margen de respuesta ante una excitación determinada se amplía de tal modo, que la acción difícilmente podría ser prevista. Advertiremos, entonces, que en estos niveles de vida el automatismo es encubierto por una dilatación progresiva de la libertad.

Así, el margen de indeterminación de la acción de los seres vivos, será proporcional al grado de complejidad de su organismo. La potencia con la que su acción se propague en

el tiempo y en el espacio, denotará también la amplitud con la que la conciencia puede retener sus experiencias pasadas, en función de optimizar sus acciones futuras. Veremos, entonces, que la conciencia se encuentra apoyada en el pasado y se inclina hacia el futuro; que apoyarse e inclinarse así es lo propio de un ser consciente<sup>3</sup>. Esto nos permitirá advertir que la conciencia no sólo no es exclusiva de los seres humanos, sino que además reviste grados a lo largo de la escala de los seres.

Según lo anterior, parecería legítimo inferir que el ser humano –cuyos niveles de complejidad nerviosa y fisiológica lo colocan en la cúspide de la escala de la vida– presentaría los mayores niveles de indeterminación en la realización de sus actos. Sin embargo, podremos advertir que, de hecho, el automatismo determina mayoritariamente las acciones humanas. ¿A qué se debe este hecho paradójico? Principalmente, lo veremos, a la ineludible fuerza de sus necesidades vitales.

Será preciso entonces abordar los problemas relativos a la cuestión del cuerpo. Para ello, nos remitiremos al primer capítulo de *Materia y memoria*, en el que intentaremos vislumbrar, sorteando dificultades, que la manera en que el cuerpo actúa se define, en buena medida, por la circunscripción de sus relaciones con la periferia. En efecto, el cuerpo restringe tanto los puntos de la exterioridad con los que se pone en relación por los sentidos, como los dispositivos motores que habrían de actuar sobre puntos precisos de la exterioridad. Esta restricción se funda en la configuración de acciones prácticas por parte del cuerpo. De manera que, en última instancia, podremos afirmar que el cuerpo limita sus relaciones con el entorno, en función de la acción utilitaria por la que busca suplir sus necesidades.

Veremos, entonces, que manteniéndose en el camino del utilitarismo, el cuerpo desembocará de nuevo en el automatismo. Pues sometido al inapelable poder de sus necesidades orgánicas, se verá forzado a reincidir constantemente en las acciones que puedan suplirlas. Esta no es, sin embargo, la única consecuencia que trae consigo el hábito inscrito en la acción práctica de los seres. Pues en la medida en que el cuerpo limita sus relaciones con el entorno para asegurarse la vida, advertimos que la

---

<sup>3</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, en *La energía espiritual*, Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 17

efectividad de la acción sólo puede asegurarse, en detrimento del conocimiento que se tiene del mundo.

Es decir, los seres conscientes aseguran sus posibilidades de vida, en la exacta medida en que desatienden al conocimiento íntimo de ésta. Indagar por la naturaleza del impulso que anima en su interior –y en su exterior- no es relevante. Su atención se centra en las partes de la materia sobre las que podrían operar para obtener algún provecho. De esta manera, las necesidades del cuerpo conllevan tanto una desatención sistemática a todo lo que no contribuya a su cubrimiento, como la paulatina reintroducción de los seres en el automatismo.

Podremos entonces apreciar que el cuerpo reduce a unas pocas sus relaciones con el entorno y que esta limitación, a su vez, conlleva un vasto desconocimiento del mundo, de la materia y de la vida, pues sólo se atiende a los puntos precisos sobre los que el cuerpo dirigirá su acción. Diremos, entonces, que la optimización de la acción utilitaria, se apoya sobre un déficit de nuestro conocimiento de la vida y de las cosas.

Es en este punto donde vemos la posibilidad de esgrimir una hipótesis, que marcará la parte final de nuestro recorrido. En efecto, si merced a las acciones prácticas reducimos nuestras relaciones con el mundo ¿qué sucedería si sobrepasamos la mera funcionalidad de la acción? Si la estricta atención a las necesidades nos pone de nuevo en el camino del automatismo ¿qué aspecto cobrarían nuestros actos si no se limitan a cubrir tales necesidades? Intentaremos mostrar la manera en que, al menos en derecho, nuestro conocimiento del mundo se ampliaría –en el primer caso- y la libertad inscrita en nuestros actos se dilataría progresivamente –en el segundo.

Esta será, pues, la hipótesis que seguiremos. Si nuestras relaciones con el mundo son restringidas en nombre de la utilidad, parece que al sobrepasar la utilidad podremos dilatar nuestras relaciones con el mundo. Del mismo modo, si una ciega atención a las necesidades nos reintroduce paulatinamente en el automatismo, superando la coacción de tales necesidades nos aproximaremos hacia una acción cada vez más libre.

Mas no resulta evidente a primera vista la manera en que tal cosa podría suceder. Tendríamos que precisar un hecho concreto y dar cuenta, al menos, de una actividad en la que los sentidos y la conciencia se enfrenten al mundo y a la materia, al margen de

todo interés práctico, ampliando su posibilidad de aprehender la interioridad misma de la vida. En principio, encontramos por lo menos dos actividades que proceden de esta forma: la filosofía y el arte. La filosofía es un ejemplo preciso de la manera en que la conciencia puede sobrepasar al utilitarismo, y remontar la pendiente por la que descienden el hábito y la práctica. Trabajando con conceptos móviles que percibiesen la movilidad misma de la vida, la filosofía podría ofrecernos una visión directa de ella. Sin embargo, no es una actividad que nos permita corroborar nuestra hipótesis, puesto que su despliegue conceptual, al menos en principio, no compromete a los sentidos.

De esta manera, nos vemos inducidos a fijar nuestra atención en el papel del arte, pues al implicar directamente zonas concretas del cuerpo que no están implicadas en el trabajo conceptual de la filosofía, tiene la posibilidad de darnos a conocer –por vías que comprometen a los sentidos- aspectos de la realidad y de nosotros mismos que la filosofía no podría hacernos ver. No se trata, desde luego, de afirmar la preeminencia de una disciplina sobre otra. La filosofía puede abrir caminos que el arte jamás podría recorrer. Se trata de encontrar un caso concreto en el que los sentidos y la conciencia, se relacionen con el mundo y la materia allende el interés práctico. Y en el arte, al parecer, hemos encontrado este caso. Para hacer algunas luces sobre este punto, nos remitiremos a ciertas formulaciones ofrecidas por Bergson en su obra *La risa*.

Llamaremos entonces la atención sobre algunos aspectos concretos de la actividad artística, e intentaremos seguir algunas *líneas de hechos*, que parecen convergir hacia el punto que queremos resaltar: la conciencia puede, por determinado estado de tensión y por una atención particular de sus disposiciones corporales, recuperar parcialmente aspectos de la materia, del mundo y de la vida que el utilitarismo dejaba entre las sombras. El arte, en buena medida, podrá contribuir a la recuperación de tales aspectos.

Pero esta recuperación, a su vez, tiene a la base un hecho fundamental. Pues si la conciencia puede ir en busca de lo perdido en la acción práctica, se debe a que existe un vínculo que la une íntimamente con la materia, el mundo y la vida –en cuyo conocimiento querría anegarse. Este vínculo indisoluble no es otro que la *durée* misma.

Llegados a este punto, encontraremos que el arte propende a sugerir en nosotros un movimiento análogo al que, según Bergson, ha de inducirnos la intuición –es decir, a

hacer un esfuerzo por medio del cual podamos insertarnos en el interior mismo de las cosas, aprehenderlas y conocerlas íntimamente, y no emplearlas tan sólo desde la exterioridad. Es ésta la razón que nos ha llevado a pensar el papel del arte, pues consideramos que ha sido poco atendido dentro del pensamiento de Bergson. Su importancia provendría, en últimas, del hecho de que parece ponernos –tal como la filosofía- en el camino mismo de la intuición.

Este será, en suma, nuestro itinerario. Como en todo recorrido toparemos con rutas que se abren, senderos que se insinúan y múltiples problemas que valdría la pena abordar, pero a los que convendrá desatender si queremos llevar nuestro tránsito a buen término. Pues aunque son muchos los caminos que se nos ofrecen, sólo uno nos es dado seguir.

## CAPÍTULO PRIMERO

### LA EXPERIENCIA DE LA DURACIÓN DE LA CONCIENCIA

Cuando Bergson sostiene que hemos tendido un velo entre nosotros y nosotros mismos, y que vivimos más en las cosas externas y en su espacialidad que en la interioridad de nuestra conciencia y en su naturaleza temporal, también está diciendo que desatendemos a la inmediatez en la que originalmente se despliega nuestra propia duración –es decir, el flujo de nuestra conciencia- y que ateniéndonos exclusivamente a las mediaciones espaciales, nos relacionamos con el mundo y con nosotros mismos de manera indirecta: desconociéndolo y desconociéndonos.

El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* parece responder a la necesidad de restituir a la relación que tenemos con nuestra propia conciencia su carácter directo, sin las mediaciones que traducen ilegítimamente la interioridad temporal al lenguaje de la exterioridad espacial, mostrando cómo en la naturaleza dinámica de la conciencia la libertad no sólo es un hecho cierto, sino que es el acto más propio de una conciencia que atiende a sí misma.

En este orden de ideas, nuestro primer propósito será mostrar cómo los términos y las categorías espaciales son aplicados, indebidamente, al estudio de la conciencia y de los fenómenos psíquicos, en cuanto que la naturaleza de éstos sufre una deformación al ser puesta bajo el lente de la espacialidad –o, lo que es lo mismo, cuando la simultaneidad es puesta en el lugar de la sucesión, y la cantidad en el lugar de la cualidad.

Dar cuenta de este hecho –la espacialización del tiempo- nos permitirá, asimismo, entrever cada vez mejor la naturaleza profunda de los hechos de conciencia, de modo que podamos reconducir nuestra atención hacia aquello que fácticamente se nos presenta

de manera inmediata y a lo que, sistemáticamente, hemos desatendido, a saber, nuestra propia duración.

Diríase que nuestro camino, en consecuencia, comienza como un intento por levantar parcialmente aquel velo que nos separa de nosotros mismos, al exponer hasta qué punto nuestra concepción de la conciencia se encuentra contaminada por categorías y procedimientos espaciales, para examinar posteriormente por qué su naturaleza se encuentra determinada por los rasgos fundamentales del tiempo, más bien que por los del espacio.

### I. LA OBSESIÓN POR EL ESPACIO DE LA CIENCIA Y DEL SENTIDO COMÚN

Es bien sabido que tanto la distancia excesiva como la inmediatez nos hacen perder las cosas de vista. Y atender a las profundidades de la conciencia, en un esfuerzo por tener la intuición de nuestra duración, es una actividad que resulta problemática, justamente, porque no hay distancia alguna entre nosotros y aquello a lo que pretendemos atender. De ahí que los habituales intentos por dar cuenta de la conciencia tuviesen como punto de partida ubicarse en la exterioridad de su objeto, pues sólo así podrían traerlo de nuevo ante la vista. Sin embargo, abordar la conciencia desde la exterioridad implica la configuración de mediaciones, que nos permitan no sólo tomar distancia del inmediato flujo que somos –y que rehusamos ver escapándose- sino que nos permitan retenerlo, haciéndonos a una imprecisa aunque útil idea de lo que creemos ser<sup>1</sup>.

Conociendo de sobra la importancia que ha adquirido este procedimiento en nuestra concepción de los hechos psíquicos, Bergson nos introduce a su *Ensayo* con un capítulo en el que, de manera preliminar, ciertos fenómenos de conciencia son examinados uno a uno, como si fuesen disociables, separables unos de otros. Sin embargo, teniendo en cuenta que posteriormente mostrará la artificiosidad de semejante disociación, podría afirmarse que lo que busca con ello es poner en evidencia –de manera un tanto

---

<sup>1</sup> “Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales. Esta asimilación es útil en la vida práctica y necesaria en la mayoría de las ciencias.” BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Tr. Juan Miguel Palacios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 13

condescendiente con el lector- hasta qué punto las mediaciones extraídas del espacio contaminan nuestra concepción de los fenómenos psíquicos.

Ahora bien, una de las principales causas de que sólo hayamos accedido indirectamente a la conciencia, es la naturaleza de nuestras necesidades en el mundo que habitamos, en el que lo más provechoso es elaborar distinciones que nos permitan determinar los contornos de las cosas de manera clara, para intervenir y actuar sobre ellas de modo que podamos extraer el mayor beneficio. Sin embargo, Bergson denuncia la ineficacia de este procedimiento –puesto en marcha con miras a la acción- en el campo de la investigación psicológica. En efecto, el conocimiento que nos procuramos de la conciencia al abordarla desde la exterioridad y por medio de conceptos espaciales, es superficial y sumamente impreciso, porque es como la visión que obtendríamos de un enorme paisaje tras haber interpuesto, entre él y nuestros ojos, un grueso lente a través del cual sólo se transparentasen los más triviales de sus rasgos.

Tal parece haber sido el modo de operar de la ciencia, en sus investigaciones adelantadas en torno a la naturaleza de la vida psicológica. Bergson considera que, al menos en buena medida, la ciencia es un ejercicio de atención a las necesidades de la vida y que, por tanto, en lugar de confinarse en un círculo teórico tiene fuertes y profundos compromisos prácticos con la realidad. “La práctica es un ingrediente formal y constitutivo de la ciencia misma; es el saber práctico, es la razón práctica la que es la razón científica misma. Práctica significa, pues, no la *praxis* griega, la acción que se basta a sí misma, sino la acción según la cual la vida maneja las cosas con vistas a sus necesidades internas. La ciencia no es *theoría* sino pensamiento de la realidad manejable”<sup>2</sup>. Y en esa medida, implica la desatención a todo aquello que no pueda intervenir y dominar.

Si revisamos las premisas básicas de algunas posturas científicas que ven en la conciencia una realidad compuesta de hechos psíquicos relativamente independientes entre sí, podremos comprender porqué reposan sobre la base de una mediación arbitraria y, asimismo, procurarnos una idea clara de la crítica hecha a ellas por parte de Bergson.

---

<sup>2</sup> ZUBIRI Xavier. *Cinco Lecciones de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 164

Conviene comenzar por señalar que la primera obra de Bergson ve la luz en un ambiente en el que el positivismo es el espíritu preponderante de la época. Es, justamente, el tiempo en el que la psicología comienza a consolidarse como ciencia positiva experimental –en buena medida gracias a los trabajos adelantados por Wilhelm Wundt- y en el que la ciencia cree ganar en rigor al dividir, cuantificar y reducir a fórmulas matemáticas la realidad toda, incluso la naturaleza particular de los hechos psíquicos.

Será justamente con algunos de los postulados más relevantes de esta psicología incipiente con los que Bergson entablará discusión. Por ello, convendrá detenerse sobre algunas de las formulaciones de la llamada psicología fisiológica –con sus procedimientos experimentales- y sobre algunos rasgos de la Psicofísica –con su consideración respecto a la posibilidad de medir la intensidad de los estados psíquicos. De esta manera, podremos dilucidar con mayor precisión el núcleo del problema común a una y otra: la espacialización del tiempo.

La psicofísica y el sentido común de su tiempo coinciden, a ojos de Bergson, al menos en un punto respecto a la concepción que tienen de los hechos de conciencia: ambos consideran que éstos son susceptibles de crecer y disminuir. Así, se admite implícitamente que una sensación puede incrementarse dos o tres veces más que otra sensación de la misma naturaleza, cuando se afirma, por ejemplo, que la impresión de la temperatura es más intensa en proximidad del fuego que a distancia de él.

Afirmaciones tan claras y consuetudinarias parecen incontestables, y el hecho de que el sentido común se apoyara en formulaciones de la ciencia y que ésta, por su parte, encontrara en el sentido común un amplio correlato, pudo influir en que no encontrasen mayor réplica<sup>3</sup>. Sin embargo, como señala Bergson, este fortalecimiento recíproco tan sólo es aparente, pues la ciencia y el sentido común incurren, sin saberlo, en la misma confusión: la de la sucesión con la simultaneidad; la de la cualidad con la cantidad.

De esta manera, Bergson impugna formulaciones precisas de la psicofísica, encabezada por Fechner, y de la psicología fisiológica, liderada por Wundt. Parece

---

<sup>3</sup> Respecto a la magnitud de los fenómenos psíquicos: “la ciencia propende, por otra parte, a fortalecer la ilusión del sentido común sobre este extremo”. Bergson Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Op. Cit.*, p. 27

entonces pertinente abordar los principales planteamientos de una y otra, para acercarnos progresivamente a la formulación de Bergson. En primer lugar, Fechner define la psicofísica como “una teoría exacta de las relaciones funcionales o de dependencia entre el cuerpo y el alma, o más en general, entre los mundos corpóreo y espiritual, físico y psíquico”<sup>4</sup>. En un primer momento, el dominio de lo psíquico y el dominio de lo físico parecen cobrar la misma relevancia en las formulaciones de la psicofísica, ya que según el propio Fechner “decimos que lo psíquico es una función de lo físico y que depende de lo físico, y a la inversa; ya que entre ellos hay una relación constante o regulada por leyes, de forma que a partir de la presencia y cambios de uno es posible deducir los del otro”<sup>5</sup>.

Pero la psicofísica, en última instancia, se proponía determinar la magnitud o medida de las sensaciones, y por ello terminaría adjudicándole a lo físico prioridad sobre lo psíquico. En efecto, Fechner sostiene que “sólo lo físico puede ser objeto de medida directa, mientras que lo psíquico sólo puede ser medido a través de lo físico”<sup>6</sup>. Esta formulación evidencia que la psicofísica se ocuparía de lo psíquico tan sólo indirectamente. Pero, además, si *lo psíquico sólo puede medirse a través de lo físico*, de probarse que existe una diferencia de naturaleza entre el dominio físico y el dominio psíquico, lo psíquico no podría medirse ya de ninguna manera.

Es por su afán de medir la intensidad de las sensaciones, que Fechner concede prelación a lo físico sobre lo psíquico. Consideraba que la medida y la condensación de los patrones de medida en fórmulas matemáticas, habrían de proveer a su ciencia de un mayor rigor. Sin embargo, las consideraciones de Bergson en torno a la naturaleza del esfuerzo muscular, por ejemplo, ponen de manifiesto la forma en que la psicofísica, al considerar susceptibles de medida a las sensaciones, incurre en su más grave error.

En efecto, examinando el esfuerzo muscular Bergson encuentra en éste un proceso en el que sensaciones cualitativamente distintas, se funden y entretajan incrementando progresivamente su complejidad. Pero la psicofísica, por su parte, no encuentra en el

---

<sup>4</sup> Gondra Jose. *La psicología moderna*, Biblioteca de Psicología, Editorial Desclée de Brower, Bilbao, 1996, p. 20

<sup>5</sup> Gondra Jose. *Ibidem*

<sup>6</sup> Gondra Jose. *Ibidem*, p. 21

esfuerzo muscular más que una sensación puntualmente localizada, que sin cambiar de naturaleza, cambia solamente de magnitud. De esta manera, reduce la riqueza cualitativa del sentimiento de esfuerzo a una diferencia aritmética entre magnitudes. Y al simplificar de esta manera la naturaleza del objeto que estudia, su rigor como disciplina también se ve comprometido.

El punto neurálgico al que se dirige la crítica de Bergson, es el mismo sobre el que reposa toda la psicofísica: la posibilidad de medir las sensaciones. Cabe entonces preguntarse ¿cómo opera la psicofísica esta medición? Comienza por establecer una equivalencia entre la excitación física exterior que produce una sensación, y la sensación misma. Así, tomada una excitación  $E$  y su correspondiente sensación  $S$ , incrementa progresivamente la cantidad de excitación  $E$  hasta obtener una mayor excitación que llamaremos  $E'$ , a la que, consecuentemente, corresponderá una sensación  $S'$ .

La sensación  $S'$  expresa la percepción subjetiva del incremento mínimo que debe haber en la excitación, para que la conciencia pase de  $S$  a  $S'$ . De esta manera, es considerada por la psicofísica como unidad de medida de la sensación. Pero como Bergson señala, este procedimiento no logra tanto medir la sensación, cuanto determinar el incremento de magnitud que se necesita en la excitación, para pasar de una sensación a otra. De ahí que no nos permita salir nunca de los límites de lo físico ni de la mensurabilidad de la materia. Pues las sensaciones  $S$  y  $S'$  –verdaderos hechos psíquicos– no son consideradas más que en relación con lo que puedan decirnos de la materia –es decir, de las excitaciones  $E$  y  $E'$ . La psicofísica, en consecuencia, no considera los hechos psíquicos en sí mismos, sino sólo a través de la sombra que de ellos nos ofrece la materia.

Es importante señalar, por otra parte, que no percibimos una diferencia de magnitud cuando pasamos de la sensación  $S$  a la sensación  $S'$ , sino que nos deslizamos insensiblemente de una a otra. Diremos, con palabras del *Ensayo*, que no experimentamos una diferencia en el sentido aritmético de la palabra, sino la unidad de una sucesión de sensaciones cualitativamente distintas.

Esto nos permite ya entrever la manera en que la psicofísica no sólo es un esfuerzo por *medir* las sensaciones sino que, para operar tal medición, debe subordinar el dominio de

lo espiritual al dominio de lo corpóreo, aplicando los procedimientos que se avienen a la materia a aquello cuya naturaleza es inmaterial, y poniendo todo el énfasis en el aspecto cuantitativo de aquello que estudia. De esta manera, al considerar que los estados de conciencia –particularmente las sensaciones- son susceptibles de crecer y decrecer; que estas variaciones pueden medirse y que todavía es lícito hablar de magnitud allí donde no hay ya extensión alguna, la psicofísica ofrece un aparente fundamento científico a la ilusión del sentido común.

Pero Bergson nos advierte de la arbitrariedad de hablar de magnitud, un concepto espacial aplicado legítimamente a la materia, allí donde no hay espacio ni materia alguna. Si bien es cierto que la división, yuxtaposición y medición de la materia son operaciones realizables, no se ve muy claramente cómo podrían efectuarse las mismas operaciones en los hechos de conciencia, debido a que la movilidad de éstos escapa a los perfiles definidos, propios de los objetos del espacio. Volveremos más adelante sobre las consideraciones de Bergson respecto a este punto. Bástenos por lo pronto con mencionar que, aceptar la mensurabilidad de los hechos psíquicos, tiene como consecuencia incurrir en el completo desconocimiento de su naturaleza, pues la duración propia de la vida psicológica, es detenida y deformada cuando se la considera como la materia, es decir, bajo categorías y procedimientos relativos al espacio.

Podríamos afirmar, entonces, que la psicofísica se encuentra impedida para dar cuenta de la naturaleza de la conciencia, no sólo en la medida en que espacializa los hechos psíquicos, reduciendo el carácter cualitativo de la sensación a la magnitud de la excitación que la provoca, sino también en cuanto que ello implica que la sucesión, en la que naturalmente se desenvuelve la conciencia, sea arbitrariamente sustituida por la simultaneidad propia de dos magnitudes que se miden. En consecuencia, la psicofísica, que pretendía determinar las relaciones entre los dominios del espíritu y de la materia – o, lo que es lo mismo, entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos- no hace otra cosa que reducir los fenómenos del espíritu a las relaciones que guardan entre sí determinadas partes de materia. Teniendo en cuenta que de esta manera se confina en un mundo cuantitativo y mensurable, no debe sorprendernos que desconozca la naturaleza de la conciencia, toda cualidad y sucesión. Podemos apreciar, de esta manera, que la

especialización de los hechos psíquicos está a la base misma de la psicofísica, y de sus intentos por medir lo inmaterial.

Llamaremos ahora la atención, según lo previsto, sobre algunas formulaciones de la psicología fisiológica. Tal como el pensamiento de Bergson, esta disciplina se constituye como un intento por responder al positivismo predominante de la época. Encabezada por Wilhelm Wundt –quien presenta importantes proximidades con el pensamiento de Bergson- se propone tomar distancia de uno de los presupuestos fundamentales de la ciencia natural, a saber, aquel que hace abstracción del contenido subjetivo de toda experiencia. En su consideración de los hechos, nos dice Wundt, la ciencia atiende principalmente al contenido objetivo y general de los mismos, dejando de lado todo elemento subjetivo y particular que pueda contaminar el resultado de sus observaciones. Sin duda la intención de Wundt por apartarse de este supuesto obedece a que la psicología, por definición, se ocupa del contenido subjetivo de la experiencia. Pero existe una razón más profunda, y es que si el conocimiento que tenemos de la realidad se restringe a lo que la ciencia nos pueda decir de ella, entonces desconocemos la parte que la ciencia premeditadamente omite: todo el contenido subjetivo. Es decir que desconocemos gran parte de la realidad.

Es importante señalar que, para Wundt, hablar de una ‘ciencia de lo externo’ para referirse a la ciencia natural, y de una ‘ciencia de lo interno’ para referirse a la psicología, conduce a que la naturaleza de la experiencia inmediata, móvil, unitaria y compleja, se vea reducida a dos polaridades que devienen irreconciliables: los objetos psíquicos y los objetos físicos. Y es ésta discontinuidad entre unos y otros, esta fragmentación de la realidad, la que lo llevará a formular la idea de que la ciencia natural y la psicología sean actividades coordinadas y complementarias, que contribuyan conjuntamente a configurar un conocimiento más sólido y completo del mundo.

Con este planteamiento, Wundt llama la atención sobre la arbitrariedad de semejante descomposición de la realidad. A pesar de su complejidad, la experiencia inmediata siempre se nos da de forma unitaria e indivisa. Es decir que en ella el factor subjetivo del que se ocupa la psicología, y el factor objetivo del que se ocupa la ciencia, se nos dan conjuntamente. De esta manera, la desintegración del mundo en *lo externo* y *lo interno*,

no es otra cosa que una divergencia metodológica entre la psicología y la ciencia, cada una de las cuales adopta un punto de vista parcial en su consideración de los hechos. En términos de Bergson, diríamos que es la manera en que la inteligencia fragmenta, clasifica y ordena en elementos yuxtapuestos, la unidad indivisible en la que se despliega la experiencia. De ahí que para Wundt la división de la experiencia inmediata en experiencia interna y experiencia externa, o es inaceptable, o es aceptable solamente como la adopción de dos puntos de vista distintos para conocer un único y mismo objeto.

Ahora bien, a la ciencia natural y a la psicología corresponden métodos distintos. Y los métodos de una y otra varían, justamente, en función del objeto del que se ocupan. Según Wundt, la ciencia natural se ha valido desde la antigüedad de la observación y el experimento como métodos fundamentales. Y la psicología fisiológica no puede valerse de métodos distintos, sino que empleará los mismos métodos de otra manera. Así, pues, considera que la observación es el método que mejor se aviene a aquellas investigaciones en torno a objetos relativamente persistentes, que se hallan con regularidad a disposición del observador, y en las que no se pretende dar cuenta ni de la génesis ni de los cambios de tales objetos, sino de sus rasgos y características concretas, dadas y fácilmente determinables.

El experimento, por el contrario, será el método más apropiado para desarrollar aquellas investigaciones que no se ocupan de objetos persistentes sino de *procesos*. El movimiento de una luz o un sonido, el nacimiento o la destrucción de un compuesto químico, son procesos cuya transitoriedad hace que sólo podamos acceder a ellos por vía experimental, pues esta es la única manera de restablecer cuantas veces sean necesarias, las condiciones en las que dichos procesos tienen lugar. De esta forma, será posible determinar con mayor exactitud la génesis, el desarrollo y el análisis de los componentes implicados en tales fenómenos. Diríase, en suma, que la observación es el método para abordar lo persistente, y el experimento el método para abordar lo transitivo.

Wundt advertirá entonces que la naturaleza de la conciencia presenta las características de un proceso, mas bien que las de un objeto persistente, y se refiere a los hechos psíquicos como fenómenos unitarios y complejos, como hechos ‘totales’. Esto equivale a

decir que los hechos psíquicos son procesos indivisibles que se despliegan en el tiempo. De manera que tampoco pueden ser escindidos en un contenido subjetivo y en un contenido objetivo, so pena de incurrir en su mal interpretación, pues en los hechos psíquicos el objeto experimentado y el sujeto experimentante encuentran un punto de convergencia y unificación: el momento único de la experiencia inmediata. Podríamos afirmar, con Wundt, que los hechos psíquicos son fenómenos cuya movilidad y complejidad los hace irreductibles a la simple sumatoria de elementos que los componen, y que en esa medida son hechos ‘totales’.

Ahora bien, según lo dicho líneas atrás respecto a los dos métodos, podemos afirmar que del hecho de que la conciencia sea un proceso, se desprende la necesidad de aplicar a su estudio el método experimental. Experimento quiere decir aquí construcción de las condiciones en las que una experiencia tiene lugar; intervención y variación voluntaria de las excitaciones a las que es sometida una conciencia y, lo que es aún más importante, manipulación de las condiciones temporales en las que tiene lugar la experiencia inmediata. Las características favorables de este procedimiento son señaladas por el mismo Wundt. Como de lo que se trata es de seguir procesos psíquicos, de determinar sus génesis, sus cambios y las leyes que rigen dichos cambios, no hay herramienta más fiable que el experimento, ya que éste permite traer ante el observador el hecho psíquico que se quiere estudiar en cualquier momento, sin depender de las contingencias que lo harían aparecer fortuitamente o sin intervención alguna. Por esto el método experimental, aparentemente, permite al observador disponer de un hecho psíquico huido en repetidas ocasiones, como si fuese un objeto persistente, al traerlo cuantas veces se quiera ante la vista.

En consecuencia, y atendiendo al contenido subjetivo al que desatendiera la ciencia natural, la psicología fisiológica quiere concentrarse en el plexo de relaciones que tiene lugar, entre las ideas que acompañan una sensación determinada, y los movimientos subjetivos que acompañan tales ideas. En otros términos, se propone develar las relaciones que se establecen durante una sensación, entre ideas y conmociones corporales. Por ello afirma que, en buena medida, su propósito es ocuparse de las conmociones elementales de las conciencias individuales.

Por otra parte, debe señalarse que si Wundt es considerado psicólogo a pesar de valerse de métodos experimentales propios de la fisiología, se debe a que su interés no era, como el de algunos fisiólogos, cuantificar la respuesta psíquica suscitada por un estímulo físico, sino señalar aquellos elementos psíquicos últimos e irreductibles que, según él, constituyen los procesos de una conciencia receptiva en condiciones experimentales. Consideraba que habiendo determinado tales elementos, podría ocuparse de enunciar las leyes que los rigen y organizan.

Si bien es cierto que Wundt no va tan lejos como la psicofísica en la afirmación de la posibilidad de medir la magnitud de las sensaciones, ya que admite que la naturaleza de la materia no se corresponde directamente con la naturaleza de los hechos psíquicos, también es cierto que pretende determinar la base fisiológica de lo psíquico por medio de la aplicación del experimento. Y aunque Wundt no cree que lo fisiológico sostiene y posibilita lo psíquico, sino que es un elemento siempre subordinado a las relaciones que guardan entre sí los fenómenos de la conciencia, éstos últimos también son abordados por la psicología fisiológica tan sólo indirectamente, a través de la consideración experimental de las conmociones físicas que los acompañan.

Ahora bien, hemos dicho que la psicología fisiológica pretende ocuparse de las conmociones elementales de las conciencias individuales –es decir, de los rasgos psíquicos y fisiológicos más específicos de una sensación determinada. Pero al variar a voluntad la excitación y, en esa medida, las condiciones en las que se dan los hechos psíquicos, no sólo interviene sobre éstos y los manipula, sino que prepara el camino para transcribirlos a un lenguaje de condensadas fórmulas. Y las fórmulas, para ser tales, no pueden sino prescindir de la coloración particular y específica que reviste cada una de las conmociones psíquicas elementales, cuya consideración era el objetivo en un principio. De modo que también el método experimental aborda la conciencia desde la exterioridad, pues la considera solamente en relación con los datos suministrados por experimentos fisiológicos. Al llevar tales datos a la rigidez de las fórmulas, la psicofísica desatiende a las especificidades subjetivas de la sensación y, por tanto, a la naturaleza *total* que atribuyera a los hechos psíquicos.

Lo que resulta paradójico es que, aún cuando logra entrever en la conciencia la movilidad indivisa de un proceso, Wundt aplique a ésta los métodos experimentales que la fisiología aplica a los órganos sensoriales y al sistema nervioso, que bien podrían ser considerados como objetos persistentes, aunque impliquen ciertos procesos. Más aún, que habiendo entrevisto la naturaleza *total* de los hechos de conciencia, considere que todavía es posible hablar de elementos que los componen, e intente determinar las leyes que rigen las relaciones entre dichos elementos. Esta formulación conlleva, como puede apreciarse, una confusión de la naturaleza del tiempo con la naturaleza del espacio; una espacialización de la conciencia que asume que se la puede dividir en partes, a partir de las cuales se la recomponga después.

En suma, podríamos afirmar que la psicología fisiológica se encuentra impedida para dar cuenta de la naturaleza de la conciencia por varias razones. En primer lugar porque su examen parte desde el prejuicio, ya que antes de haber tenido cualquier contacto con ella considera que la puede abordar experimentalmente –igual que a los sistemas físicos y fisiológicos- de manera que la investigación se encuentra viciada desde su misma fuente. Pero además porque, como ya se observó, considera que los hechos de conciencia son susceptibles de descomposición y recomposición, no obstante haber llamado la atención sobre la naturaleza indivisa de los mismos. La más grave implicación de este procedimiento, al parecer, es que se desconoce el elemento fundamental que entreviera en los hechos de conciencia, y sin el cual acaso resulten incomprensibles: su naturaleza temporal.

Sin menoscabo de los méritos que tiene en psicología, tanto por las vías abiertas como por las luces arrojadas en su consideración de la conciencia, uno de los errores fundamentales de Wundt parece haber sido confundir la multiplicidad numérica propia de los objetos del espacio, con la multiplicidad no numérica propia de los hechos de conciencia. No se percató de que la multiplicidad no numérica, por definición, sólo puede desenvolverse en el tiempo, y que estudiando la conciencia con procedimientos y categorías relativos al espacio, no hacía otra cosa que incurrir en el desconocimiento y mal interpretación de la misma.

Ahora bien, es justamente con la intención de esclarecer las diferencias entre la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad cuantitativa, que Bergson aborda ampliamente la idea de número en el segundo capítulo de su *Ensayo*. Esta diferenciación entraña una consecuencia más profunda, en la medida en que permite determinar con mayor precisión la especificidad de la naturaleza de la conciencia. Será justamente ésta la dirección que seguiremos en lo sucesivo, buscando en el examen de la idea de número, herramientas para aproximarnos a la formulación que ofrece Bergson acerca de la temporalidad de los hechos psíquicos.

## II. MÚLTIPLES SIMULTANEIDADES Y SUCESIÓN DE LA MULTIPLICIDAD

Conviene comenzar por señalar que en el *Ensayo* se define al número como la síntesis de lo uno y lo múltiple. De hecho, afirma Bergson, el número se nos aparece como algo unitario, en la medida en que nos lo representamos por una intuición simple de la conciencia. Pero, por otra parte, esa unidad tiene lugar solamente como la cohesión de una multiplicidad de elementos, que bien pueden ser considerados por separado<sup>7</sup>.

Estos elementos, por su parte, presentan varias características que valdría la pena considerar. La primera de ellas es que son idénticos entre sí. De esta manera, parece claro que cuando añadimos unidades a unidades, obteniendo progresivamente números mayores, operamos con elementos que permaneciendo cualitativamente indiferenciados, nos ofrecen siempre la idea de un número cuantitativamente distinto. Es por esto que cuando nos damos a la tarea de contar los soldados que componen un pelotón, o las ovejas que componen un rebaño, nos vemos forzados a desatender a las particularidades propias de cada oveja y de cada soldado, y a concentrarnos exclusivamente en el lugar que ocupan dentro de nuestro conteo. Lo que de homogéneo hay en ellos, en consecuencia, es todo lo que nos concierne.

Otro de los rasgos propios de los elementos homogéneos que componen al número, es que guardan entre sí una relación de continente y contenido. Diremos, en consecuencia,

---

<sup>7</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 61

que un número mayor contendrá en sí a todos los números que se le anteponen, de suerte que no podríamos pasar del número 19 al número 20, sin retener de alguna manera las 18 unidades que los preceden y que están contenidas en ellos. Es ésta una afirmación de la que incluso el sentido común parece tener conocimiento. Y sin embargo cabría preguntarse, ¿qué implica que los números guarden entre sí este tipo de relación? ¿Qué implica que cuando pensamos en un número determinado tenemos, al menos tácitamente, la idea de que contiene a los números inferiores que lo preceden? Ciertamente que no precisamos recorrer una a una las 17 unidades que están contenidas en el número 18, para habérmolas con éste en una operación cualquiera; por el contrario, obviamos semejante acción e incluso es útil que así sea. Sin embargo, es necesario saber que el número 18 reúne 17 unidades, pues sólo así lo podremos concebir unitariamente. Esta formulación, en apariencia tautológica, nos permite sin embargo vislumbrar el elemento fundamental de la multiplicidad numérica: la yuxtaposición.

Si en la representación unitaria de un número retenemos, de alguna manera, las múltiples unidades que lo componen, se admitirá sin dificultad que esta retención implica la coexistencia de dichas unidades en tal representación. Resulta indiferente, por lo demás, si estas unidades coexisten en un espacio concreto o en un espacio ideal. Lo determinante es que la idea misma de número implica la simultaneidad de las partes que lo componen. Y que la simultaneidad, al excluir por definición la idea de sucesión, sólo puede acaecer en el espacio. En consecuencia, parece lícito afirmar que “el espacio es la materia con la que la mente construye el número, el medio en que la mente lo pone”<sup>8</sup>.

Podemos apreciar, de esta manera, que el número considerado en su aspecto múltiple, presenta al menos dos rasgos fundamentales: la homogeneidad de las partes que lo componen y la yuxtaposición de las mismas. Pero considerado en su aspecto unitario, presenta rasgos bien distintos. El número, según decíamos, es indiviso en tanto que es concebido por una intuición simple de la mente; su unidad, en consecuencia, no es otra que la unidad del acto psíquico que lo concibe. Esta distinción parece relevante, si tenemos en cuenta que la confusión de ambos aspectos del número o, mejor, la reducción de los dos a uno sólo, ha contribuido a que posturas como la psicofísica y la

---

<sup>8</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 67

psicología fisiológica incurran en la espacialización de los hechos de conciencia, al aplicar a éstos la idea de número entendido sólo como yuxtaposición de partes homogéneas.

Por otra parte, si decimos de los hechos psíquicos que son unitarios e indivisos, es porque a diferencia de los objetos del espacio –en los que sentidos como la vista y el tacto pueden trazar límites y contornos precisos- aquéllos no ocupan espacio alguno sino que se despliegan en el tiempo, vinculándose entre sí por una relación que podría llamarse de penetración mutua. Ésta consiste, justamente, en la imposibilidad de determinar el punto exacto en que se pasa de un estado psíquico a otro, ya que al presentar la forma de una corriente, los hechos psíquicos se compenetran con los precedentes y con los venideros del mismo modo en que lo hacen las gotas de agua que componen un río. No hay, pues, divisibilidad posible entre ellos, a menos que sea una divisibilidad simbólica, que transforme lo esencial de su naturaleza: la sucesión unitaria de la multiplicidad. Volveremos mas adelante sobre este punto. Bástenos por ahora con mencionar que, así como el río, la conciencia es una sola, y que no explicaríamos su unidad por la yuxtaposición de un número determinado de estados de conciencia –como tampoco daríamos cuenta de la movilidad del río por la sumatoria de sus gotas. La multiplicidad cualitativa, al excluir por definición la idea de yuxtaposición, sólo puede acontecer en la duración, de manera que no es posible darse de una vez la totalidad de *elementos* que conlleva, ni sumarlos unos a otros, sino que es preciso que éstos aparezcan en la progresión de su despliegue en el tiempo. Es esta multiplicidad de penetración mutua, que determina la indivisibilidad de los hechos psíquicos, la que nos permite así mismo vislumbrar la unidad del acto mental por el que se concibe al número.

Ahora bien, si por una parte atendemos a la enseñanza de la aritmética que nos dice que el número es tan divisible como se quiera, y por otra parte, a la unidad propia de los hechos de conciencia que acabamos de mencionar, encontraremos que la idea misma de número resulta problemática, en la medida en que supone la convergencia de dos rasgos aparentemente diversos como lo son la unidad y la multiplicidad. De ahí la importancia del matiz sobre el que Bergson llama la atención: la necesidad de distinguir entre la multiplicidad del número una vez objetivado, y la unidad del acto mental que lo concibe.

Porque asimilar un dominio al otro, es también asimilar la multiplicidad numérica a la multiplicidad de penetración mutua. Y es en este salto donde comienzan a aparecer los problemas.

En efecto, hemos señalado que lo propio del número es la multiplicidad de yuxtaposición, es decir, la simultaneidad propia de las partes que lo componen. Y si la yuxtaposición y la simultaneidad son características que tienen lugar en el espacio, parece lícito afirmar que la concepción del espacio es inmanente a la idea de número. Ahora bien, conviene advertir que el espacio es concebido como un medio homogéneo; es, si se quiere, el medio homogéneo en el que nos damos de una vez la totalidad de elementos que componen al número. “Pues no hay apenas otra definición posible de espacio: es lo que nos permite distinguir entre sí a varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, pues, un principio de diferenciación distinto del de la diferenciación cualitativa y, consiguientemente, una realidad sin cualidad”<sup>9</sup>. Esta formulación nos permite entrever la solidaridad de las nociones de espacio y número, y la razón por la cual afirmábamos que éste implica la desatención a toda especificidad cualitativa, y el confinamiento en un dominio donde sólo cuantitativamente puede hablarse de diferenciación.

En consecuencia, si nos valemos de la multiplicidad numérica, es decir, de un lenguaje de magnitudes y extensión, para referirnos a aquellos fenómenos que no tienen magnitud alguna y son inextensos, con seguridad incurriremos en la mal interpretación de los mismos. Pues una cosa es el número concebido por un acto mental que se despliega en la duración, y otra cosa es ése mismo número arrojado en el espacio, llevado a la extensión y fraccionado en tantas partes como se quiera. Los hechos psíquicos son inextensos por definición y, en consecuencia, indivisibles. A la inversa, si admitimos su divisibilidad es que admitimos su extensión. De donde se sigue que aplicar la idea de número a los hechos de conciencia, supone un profundo desconocimiento de la naturaleza de éstos, pues el número es relativo al espacio y, en consecuencia, resulta inaplicable a fenómenos que no ocupan espacio alguno.

---

<sup>9</sup> Bergson Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 73

Podemos afirmar, entonces, que para Bergson la conciencia es el ámbito de la pura interioridad, en el sentido en que su naturaleza durativa sólo se nos revela por la intimidad de una intuición directa. Así, encontramos que cuando se hace recaer sobre ella la idea de número, se la transpone a la exterioridad propia del espacio, en el que las cosas no sólo son externas entre sí, sino que también son externas a nosotros mismos.

De manera que “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 *apercepción inmediata* no les atribuía”<sup>10</sup>. Esta afirmación, por su parte, nos pone ante dos dimensiones de los hechos psíquicos que es preciso distinguir con claridad: por un lado, muestra que éstos tienen un estatuto propio cuando son considerados a la luz de nuestra *apercepción inmediata*; es éste el dominio de la multiplicidad de penetración mutua —en el que, decíamos, el número es concebido unitariamente. Por otro lado, cuando son extrapolados a la espacialidad por la *conciencia reflexiva*, los hechos psíquicos son ilegítimamente traducidos a un lenguaje de extensión; es éste el dominio de la multiplicidad numérica —en el que, según decíamos, el número es objetivado y fraccionado en tantas partes como se quiera.

Ahora bien, teniendo en cuenta las diferencias entre estos dos niveles podremos abordar, con mayor precisión, algunos rasgos propios de la naturaleza de la conciencia. Sin duda alguna, no es fortuito el hecho de que Bergson considere a la conciencia como el ámbito privilegiado de la duración: “la duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores”<sup>11</sup>, de suerte que todos los estados se encuentren compenetrados entre sí, al modo como lo estarían las notas sucesivas que componen una melodía.

Para comprender esta afirmación bastará considerar la percepción que nuestro oído tiene de una melodía cualquiera. Una pieza musical se nos presenta como una totalidad indivisa, en la que las notas se implican mutuamente de tal forma que no podríamos

---

<sup>10</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 70. El subrayado es nuestro.

<sup>11</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 76-77

escindir unas de otras sin trastocar por completo la naturaleza de la composición. Si bien es cierto que la cualidad de la melodía se encuentra determinada por la cantidad y la disposición de las notas –que constituyen de esta manera su ritmo– también es cierto que la unicidad de la melodía no radica en las notas consideradas aisladamente. Es más, sólo podemos considerar aisladamente las notas que la componen tras haber dejado de lado su unicidad. De esta manera, el sentido del oído nos ofrece herramientas para aproximarnos a la comprensión de la naturaleza de los hechos de conciencia. Y sin embargo, cuando en la consideración de las percepciones auditivas intervienen factores propios de sentidos que se avienen mejor con el espacio, la naturaleza de tales percepciones sufre una deformación severa. Así, por ejemplo, diremos que el sentido de la vista e incluso el sentido del tacto, parecen más aptos para relacionarnos con los objetos del espacio, pues nos permiten determinar con mayor precisión los contornos y los límites de éstos. Pero intentar establecer con el mismo rigor los contornos de los elementos que componen una pieza musical, es operar su descomposición y desnaturalización, al transformar la percepción inmediata que de ella tenemos.

Del mismo modo, la consideración de los hechos de conciencia a la luz de un procedimiento análogo, que pretende descomponer su unidad en multiplicidades yuxtapuestas, no es más que una arbitraria traducción a una simbología que desatiende al más específico de sus rasgos, es decir, a su duración. Esta transcripción simbólica, por su parte, sólo puede ser llevada a cabo por un pensamiento capaz de abstraer, del sucesivo discurrir de la conciencia, una serie de elementos distintos y simultáneos que, en últimas, sólo pueden reflejar una sombra de la unidad dinámica de la que fueron extraídos. El esfuerzo de Bergson en este punto parece estar dirigido, más que a impugnar tal capacidad de abstracción, a mostrar la arbitrariedad de erigirla como regla y modelo para el conocimiento de la conciencia. Sin menoscabo de la utilidad que conlleva en múltiples campos del saber, su insuficiencia resulta evidente cuando de estudiar la naturaleza de la conciencia se trata.

Pero volvamos sobre nuestros pasos. Hemos dicho que la conciencia es el ámbito propio de la duración pura, considerada en el despliegue mismo de la experiencia inmediata. Y que es en su contacto con la conciencia reflexiva donde la duración se

desdibuja, pues sobre ésta recaen características que son propias de la materia, a través de la intervención de imprecisos conceptos espaciales. Ahora bien, cuando decimos que lo propio de la conciencia es durar, decimos que su naturaleza es estar *haciéndose* constantemente, en un movimiento que configura el enriquecimiento gradual del yo. En tanto que su vida misma es la sucesión, no podríamos darnos de una vez todos los *estados* por los que atraviesa, pues lo propio de los hechos psíquicos que configuran una emoción determinada, es aparecer progresivamente. La vida psicológica no está, por tanto, dada de antemano, sino que brota y se constituye sin cesar.

De ahí su diferencia radical con la detención propia de las fórmulas y los conceptos de la psicología, que no retienen, por así decirlo, más que el rastro inmóvil que la movilidad de la conciencia deja tras de sí. En este sentido, podemos afirmar que conceptos y fórmulas nos mantienen en la simultaneidad, y que son impotentes para aprehender la naturaleza durativa de los hechos psíquicos.

Ahora bien, si la duración pura se encuentra en la base de nuestra experiencia inmediata, ¿a qué se debe que atribuyamos a los hechos de conciencia el mismo carácter que encontramos en los objetos del espacio? De manera preliminar, podríamos decir que existe una relación de simultaneidad entre los fenómenos que acaecen en el espacio y los fenómenos de nuestra conciencia, que nos estimula a explicar éstos por aquellos. Pero hay una razón más profunda. Sin duda, la larga camaradería con los objetos del espacio, a la que hemos sido impelidos por la fuerza de la necesidad de actuar en el mundo, no sólo nos ha llevado a concebir espacialmente los hechos psíquicos, sino que ha llegado incluso a determinar la configuración del lenguaje con una direccionalidad evidentemente espacial, trazando finalmente el camino a través del cual la inteligencia habita el mundo y lo conoce. No debería sorprendernos, por tanto, que al escuchar el redoble de un tambor tendamos a identificar cada uno de los sonidos percibidos, con un movimiento ejecutado en el espacio por las baquetas que golpean. De esta manera, la sensación de sonoridad, que se nos presenta en un despliegue puramente cualitativo, es descompuesta en una serie de elementos homogéneos que –en consecuencia– ya no podrán sino yuxtaponerse en la homogeneidad del espacio.

A medida que nos sumergimos en niveles más profundos de conciencia, se hace cada vez mas patente la arbitrariedad de conceder a los hechos psíquicos rasgos espaciales o numéricos, pues su naturaleza huidiza y móvil los hace refractarios a la solidificación, e irreductibles a la detención que supone su espacialización. No diremos, sin embargo, que las ideas de espacio y de número no ocupan ningún lugar en el dominio de la conciencia, sino que su papel se hace insuficiente cuando nos adentramos en las profundidades de la misma. Porque, “en una palabra, nuestro yo toca el mundo exterior con su superficie: nuestras sensaciones sucesivas, aunque se fundan unas con otras, conservan algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente a las causas de ellas; por eso nuestra vida psicológica superficial se desarrolla en un medio homogéneo sin que ese modo de representación nos cueste gran esfuerzo”<sup>12</sup>.

Esta formulación nos lleva a la necesidad de considerar las especificidades de lo que Bergson llama el *yo profundo* y el *yo superficial*. Este último que, como señalábamos, se encuentra esencialmente configurado por las relaciones que la costumbre lo ha llevado a establecer con el espacio, es solamente un símbolo del yo profundo y fundamental en el que los estados de conciencia, antes que definirse y distinguirse claramente unos de otros, se encuentran compenetrados en la sucesión indivisa de su progresión. En términos de Bergson, podríamos decir que la distancia que media entre el yo profundo y el yo superficial, es la misma distancia que media entre la *apercepción inmediata* y la *conciencia reflexiva*<sup>13</sup>.

De manera que al proyectar en la exterioridad espacial los fenómenos que se producen en la interioridad temporal, la movilidad indivisa de nuestra vida consciente –en la que se configura nuestro yo más íntimo y personal- es traducida en términos rígidos, de contornos precisos y decididamente impersonales. En otras palabras, nos interesa más “un promedio social de las modalidades individuales [...] que la incomunicable originalidad de nuestra vida profunda. Las frases del lenguaje vienen, por otra parte, a

---

<sup>12</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 92

<sup>13</sup> Lo cual no significa que exista una equivalencia estricta entre lo que Bergson llama la ‘conciencia reflexiva’ y el ‘yo superficial’, ya que también cabría afirmar que la ‘conciencia reflexiva’ es aquella que sólo por medio de los rasgos propios del ‘yo superficial’, puede darse una imagen deformada del ‘yo profundo’.

ofrecer otros tantos centros simbólicos alrededor de los cuales cristalizan los grupos de mecanismos motores montados por el hábito, únicos elementos usuales de nuestras determinaciones internas”<sup>14</sup>.

Nos encontramos, pues, ante el salto del *tiempo-cualidad* en el que acaecen los hechos de conciencia profundos, al *tiempo-cantidad* en el que son proyectados por el símbolo estático que los expresa. En efecto, “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”<sup>15</sup>. Nos movemos, pues, entre simbologías. Permutamos por comodidad la confusa e incesante multiplicidad de los hechos de conciencia, por un acervo simbólico que terminará por sustituir la naturaleza misma de la realidad toda. Y este acervo simbólico se asienta, como hemos visto, fundamentalmente en el lenguaje.

De esta manera, confinamos el plexo de relaciones y movimientos que configuran nuestras sensaciones, en el reposo propio de las palabras que las definen. Expresamos entonces con herramientas estables, inexpresables progresos que son inestables por definición. “En suma, 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”<sup>16</sup>, de suerte que colinda, decididamente, con los objetos del espacio antes que con la duración propia de nuestra conciencia.

En consecuencia –y contrariamente a lo que el sentido común nos llevaría a pensar– podemos apreciar que el lenguaje no sólo no se encuentra configurado de acuerdo a la naturaleza de nuestros estados de conciencia, sino que además, es nuestra comprensión de éstos la que queda determinada por la naturaleza espacializada del lenguaje. Bergson señala que los fenómenos de sentimiento, como un odio violento o una melancolía profunda, se constituyen como seres que viven, se desarrollan y se transforman sin cesar<sup>17</sup>, desplegándose en la sucesión de sus rasgos como una multiplicidad indivisa. De manera que toda emoción, merced a sus particularidades, se modifica al repetirse.

---

<sup>14</sup> LE ROY Eduardo. *Bergson*. Tr. Carlos Rahola, Editorial Labor, Barcelona, 1928, p. 68

<sup>15</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 94

<sup>16</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 96

<sup>17</sup> Bergson Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp. 96-97 y p. 138

Efectivamente, esto equivale a decir que ninguna emoción se puede repetir, y que el sentimiento vivo, cuyas especificidades dinámicas lo definen, sólo puede ser expresado por la rigidez de la palabra una vez despojado de sus rasgos inherentes y de su dinamismo. En otros términos, aunque nunca odiamos o anhelamos de la misma manera, empleamos siempre las mismas palabras para referirnos a progresos —a *seres vivos*— distintos.

Ahora bien, el hecho de que en cada caso sentimientos designados con las mismas palabras presenten características diversas, se debe en buena medida al hecho de que, a cada emoción presente, se añade sin cesar el recuerdo de una emoción pasada. Detengámonos un tanto en este punto. La conciencia no puede experimentar dos veces la misma emoción porque, allí donde el recuerdo de un sentimiento precedente aparece, transforma sustancialmente la emoción presente, incorporándose a ésta como una bola de nieve, de suerte que es la totalidad de la conciencia la que se transforma y amplía sin cesar en el transcurso de esta movilidad. En consecuencia, la conciencia presenta un carácter irreversible, y no podríamos volver nunca sobre las emociones pasadas más que por su transposición al espacio, único medio en el que es concebible la reversibilidad. Supongamos por un momento que tenemos la posibilidad de volver sobre una emoción pasada: tendríamos que comenzar por borrar de nuestra conciencia el recuerdo de todo lo que la ha sucedido, para situarnos de nuevo en la pureza de dicha emoción. Sin embargo, no sólo no podemos operar tal supresión de los recuerdos, sino que la prolongación del pasado en el presente hace que para los seres conscientes una *vuelta atrás* resulte tanto inviable como ininteligible, pues el presente supone un continuo cambio cualitativo dado por la constancia de un pasado que no deja de acometerlo. De esta manera, aunque designemos con la misma palabra una emoción presente y una emoción pasada, ambas serán radicalmente distintas, en la medida en que la emoción presente arrastra consigo no sólo el recuerdo de la emoción pasada, sino también el recuerdo de todo lo que ha tenido lugar entre una emoción y otra. De ahí que la melancolía de hoy difiera de la melancolía de ayer y de la de mañana.

Esta formulación parece proveernos de mayor proximidad con las profundidades de la conciencia que el lenguaje nos oculta, y cuya naturaleza resulta inaprensible; con esa

corriente irreversible que crece sobre sí misma y en la que no solemos fijar nuestra atención; en una palabra, con la sucesión de estados indivisos que se subtiende por debajo del yo superficial en el que cotidianamente nos movemos. Y sin embargo, esto sólo ha sido posible gracias a la mediación del lenguaje, que si bien es cierto interpone un velo entre nosotros y nosotros mismos, no es menos cierto que es la única vía por la que podemos darnos cuenta de ello. El lenguaje es, pues, la muralla que nos separa de nosotros mismos y la catapulta para derribarla. No podemos salir del lenguaje, pero sí podemos esforzarnos por transformar la relación que a través de él tenemos con la vida, si admitimos en primera instancia, que debido a su propia naturaleza se encuentra impedido para dar cuenta de aquello que por definición escapa a toda fijación, de suerte que poco podría decirnos acerca del tiempo, al estar constituido para operar en el espacio.

Su único poder sobre el tiempo sería, acaso, insinuarlo, y sólo tentativamente –como en la vaga sombra permanecen ocultos los rasgos únicos y delicados del cuerpo que la proyecta. Indicaría, tan sólo, en qué dirección debemos mirar para descifrar los rasgos del tiempo que él no podría develarnos. Y en la misma medida, sólo sabría ofrecernos una oscura imagen del yo profundo, toda vez que la movilidad y la duración son los rasgos constitutivos de éste. En suma, podríamos afirmar que lo que está en ciernes aquí es un intento por determinar los límites del lenguaje o, mejor aún, los límites que no podemos transgredir con él sin tergiversar la naturaleza de aquello de lo que hablamos. De manera que, sin pedir al lenguaje más de lo que puede darnos y sin confinar la duración en el espacio –puesto que no podría albergarla- acaso evitemos incurrir en la confusión del yo profundo con el yo superficial<sup>18</sup>.

No es éste un asunto baladí, si tenemos en cuenta que la confusión del tiempo con el espacio –trasfondo de todo el asunto- es la que ha suscitado, según Bergson, los más grandes e inextricables problemas en filosofía. La gravedad de tal confusión ya se hacía

---

<sup>18</sup> Es importante señalar que mientras la forma de despliegue del yo profundo es la acción libre, el yo superficial opera como un autómata consciente. Y aunque entre uno y otro se ejerce una acción recíproca constante –de manera que nunca estamos del todo inmersos en las profundidades de la conciencia, ni vivimos simplemente en la superficie de la misma- conviene distinguir los niveles profundos de los niveles superficiales de conciencia.

evidente en las formulaciones de los deterministas –y sus detractores- en torno al problema de la libertad. Por ello, conviene detenerse ahora sobre algunas de tales formulaciones, para comprender la manera en que confunden el tiempo con el espacio, y para hacer algunas luces sobre la idea de libertad que nos ofrece Bergson.

### III. IMPULSO AUTÓNOMO Y DETERMINACIÓN DE LA MATERIA

Bergson sintetiza la concepción fundamental que el determinismo tiene del universo en las siguientes palabras:

El determinismo físico, en su forma más reciente, está íntimamente ligado a las teorías mecánicas o, más bien, cinéticas de la materia. Se representa el universo como un montón de materia, que la imaginación descompone en moléculas y átomos. Estas partículas ejecutarían sin descanso movimientos de todas clases, unas veces vibratorios, otras de traslación; y los fenómenos físicos, las acciones químicas, las cualidades de la materia que nuestros sentidos perciben –calor, sonido, electricidad, e incluso acaso la atracción- se reducirían objetivamente a esos movimientos elementales<sup>19</sup>.

Si tenemos en cuenta que la materialidad de los seres conscientes los inscribe en algún lugar del universo así concebido, con sus configuraciones cerebrales y nerviosas, encontraremos que todas sus ideas, emociones, sensaciones y estados de conciencia, tendrían lugar solamente como la resultante mecánica del influjo que reciben de la materia exterior. Y sólo habría que dar un paso más para afirmar, con esta formulación, que conociendo la totalidad de los fenómenos materiales, de las disposiciones moleculares y de los movimientos atómicos externos que actúan sobre la conciencia, podrán preverse con total exactitud las acciones que ejecutará un ser consciente ante un estímulo determinado.

Pero, como bien señala Bergson, independientemente de la concepción que tenga de los elementos últimos que componen la materia, esta formulación implica admitir la aplicabilidad del principio de conservación de la energía a la totalidad de los hechos,

---

<sup>19</sup> Bergson Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 105

sean éstos físicos o no<sup>20</sup>. De manera que el movimiento de la materia exterior es el que determina no sólo los múltiples estados cerebrales, sino también y en consecuencia los estados psicológicos que les corresponden. Pues al concebir que las partículas atómicas configuran las características de la materia, y ateniéndose a la materialidad del cerebro, el determinismo considera legítimo afirmar que de los estados atómicos de la materia cerebral, se pueden inferir inequívocamente ciertos estados de conciencia. Pero, sin advertirlo, los deterministas dan aquí un salto del que no pueden dar razón, ya que, si bien es cierto que de un movimiento podemos derivar otro movimiento, no cabría afirmar que de un movimiento puede inferirse un estado de conciencia, pues “habría primero que probar que a un estado cerebral dado le corresponde un estado psicológico determinado rigurosamente, y esta demostración aún está por hacer”<sup>21</sup>.

Si se acepta que el principio de conservación de la energía es aplicable a la serie completa de los hechos psíquicos, es porque vemos en éstos una materia susceptible de descomposición en elementos diferenciados, de naturaleza análoga a la naturaleza de la materia. Por otra parte, hacer recaer tal principio sobre los hechos de conciencia, implica que fenómenos verificables sólo en el campo físico, sean extrapolados al dominio de lo psicológico en forma de ley. Es decir, se extiende “arbitrariamente a las acciones voluntarias una ley verificada en casos en que la voluntad no interviene”<sup>22</sup>. ¿Cómo es que los movimientos del átomo engendran estados de conciencia o, si se quiere, cómo es que la conciencia misma surge de la organización y el movimiento molecular? El determinismo no ofrece ninguna respuesta satisfactoria. La conciencia sería un resplandor inexplicable, una especie de efluvio que, sin saberse muy bien cómo, vendría a añadirse a la movilización de los átomos que componen el cerebro. En consecuencia, el

---

<sup>20</sup> En efecto, el principio de conservación de la energía, como resultado experimental, nos dice que “el aumento o disminución de energía en un sistema puede siempre explicarse por la desaparición o aumento de algún tipo de energía en otra parte”. TIPLER Paul A. *Física*, Tr. J. Aguilar Peris y J. de la Rubia Pacheco, Editorial Reverté S.A., Bogotá-Barcelona, 1992, p. 166. Así, para el determinismo la disminución de energía en los átomos de la materia exterior explicaría el aumento de energía en los átomos de la materia cerebral. De modo que “no hay átomo alguno, ni en el sistema nervioso ni en la inmensidad del universo, cuya posición no esté determinada por la suma de las acciones mecánicas que los otros átomos ejercen sobre él”. BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 106

<sup>21</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 109

<sup>22</sup> BERGSON Henri. “El alma y el cuerpo”, apéndice a *Materia y memoria*, Tr. Pablo Ires, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 258

determinismo opera un paralelismo entre la serie de hechos físicos y la serie de hechos psicológicos que, pretendiendo dar cuenta de ambos dominios, no hace más que reducir uno al otro. De hecho, la actividad de ciertas zonas del cerebro no explica nuestros estados de conciencia porque “efectivamente, no hay procesos separados psíquicos que puedan ponerse en relación con iguales procesos cerebrales, sino actos unitarios del sujeto; la separación de los procesos, su aislamiento, es un mero artificio de la abstracción”<sup>23</sup>.

Como se ve, el principio de conservación de la energía –base de la formulación determinista- resulta insuficiente para esclarecer la naturaleza de los fenómenos de conciencia. Y si aceptáramos, por otra parte, la tesis de que los estados atómicos del cerebro determinan en su totalidad nuestros estados psíquicos, quedaríamos confinados en el automatismo absoluto. Pero no sólo no sucede así, sino que es el determinismo el que queda confinado dentro de los límites materiales que él mismo ha inscrito para la totalidad del universo, viéndose impedido para dar cuenta de los fenómenos que acaecen en la temporalidad.

Esto se hace evidente, si consideramos que el principio de conservación de energía solamente es aplicable a aquellos sistemas en los que los puntos, capaces de moverse, son también capaces de retornar a su lugar de partida. Así, admitiendo la hipótesis de que los puntos que componen un sistema cualquiera vuelvan a su posición inicial, se admitiría que ni la totalidad del sistema ni las partes que lo componen hubiesen percibido de este modo ningún cambio<sup>24</sup>. De manera que al consentir la reversibilidad de las partículas sobre las que actúa, dicho principio no puede decirnos nada de los fenómenos de conciencia, en los que ya hemos visto que una vuelta atrás resulta inadmisibile. Los sistemas conservadores de energía son, en consecuencia, sistemas en los que el tiempo no tiene ningún efecto; es por esto por lo que admiten reversibilidad: los puntos que los componen siguen siendo siempre los mismos, y por ello es indiferente si se los ubica en la posición inicial o en una posición ulterior. Pero en el dominio de la

---

<sup>23</sup> VIQUEIRA Vicente. *La psicología contemporánea*, Editorial Labor, Barcelona, 1937, p. 74

<sup>24</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 111

conciencia “lo mismo no sigue aquí siendo lo mismo, sino que se refuerza y se renueva con todo su pasado”.<sup>25</sup>

Este hecho simple, pone en evidencia que el principio de conservación de la energía no se puede hacer recaer sobre los hechos de conciencia sin trastocar profundamente la naturaleza de éstos. Su ineficacia en el dominio psicológico queda, de este modo, al descubierto. Sin embargo, conviene señalar que ésta afirmación no conlleva pérdida alguna de rigor para las investigaciones adelantadas por la ciencia. Porque si bien es cierto que tal principio no podría dar cuenta de la naturaleza de *todos* los sistemas, también es cierto que existen sistemas sobre los cuales la ley de conservación de la energía puede ser aplicada con rigor –como en ciertos fenómenos físicos y químicos, por ejemplo. Así, la formulación de Bergson no supone tanto poner en tela de juicio los conocimientos aportados por la ciencia, como reconocer el justo campo de aplicación de los mismos. La conciencia, en este caso, no es uno de esos campos. La conciencia es una fuerza de naturaleza distinta, que escapa a los dispositivos de los que se valen las ciencias para efectuar divisiones y mediciones sobre las fuerzas de movimiento de la materia. Y éste es el punto del planteamiento de Bergson que quisiéramos retener: la demostración de la existencia de sistemas distintos de los sistemas conservadores<sup>26</sup>.

Pero más allá de la refutación a la universalidad del principio de conservación –y, en consecuencia, del determinismo- esta demostración evidencia la gravedad de haber confundido el tiempo real con el tiempo abstracto –es decir, el tiempo con el espacio. Pues tal confusión, como acabamos de ver, ha llevado a científicos y filósofos a esgrimir formulaciones que no reconocen ni la novedad en el universo ni la libertad en el individuo; formulaciones que no conciben la menor creación de fuerza o movimiento en el dominio de la vida. Y sin embargo, conviene preguntarse si tales afirmaciones merecen ser tomadas por científicas. En efecto, Bergson nos dice que “si se llama científico a lo que es observado u observable, demostrado o demostrable, una conclusión como la que se acaba de presentar [la determinista] no tiene nada de científica, pues aún

---

<sup>25</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 112

<sup>26</sup> Acerca de los sistemas conservadores de energía –y del principio de conservación de la fuerza viva o energía cinética de Leibniz- véase especialmente, BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, pp.109, 110 y siguientes.

en el estado actual de la ciencia no entrevemos la posibilidad de verificarla”<sup>27</sup>. Contrariamente, fenómenos como la libertad de los seres conscientes, e incluso la creación de movimiento en el universo, parecen ser tanto observables como demostrables –en cuyo caso la argumentación de Bergson adquiriría un carácter más estrictamente científico.

Ahora bien, afirmar que lo científico es lo observable y lo demostrable, es afirmar que la ciencia debe partir de la verificación de los hechos tal y como éstos se presentan en la experiencia inmediata. Sin embargo, advierte Bergson, la ciencia no constata sino que reconstruye los hechos psíquicos, con la artificiosidad de los conceptos y de los procedimientos que les impone. Pero “lo real se comprueba y no se construye. Todo se reduce en último término a la separación de lo construido y lo constatado. La investigación filosófica no puede ser más que un retorno *consciente y reflexivo* a los datos de la intuición primera”<sup>28</sup>. Es decir que, frente a la reconstrucción artificial de la vida psicológica que opera la ciencia, Bergson se esfuerza por apartar los conceptos espaciales propios de ésta, para constatar y seguir el curso profundo de la experiencia inmediata.

Podríamos afirmar, entonces, que mientras la ciencia construye el determinismo, Bergson constata la libertad. Y que, por tanto, tal construcción no es estrictamente científica. En efecto, el determinismo puede resultar aplicable a aquellos planos de conciencia que se inscriben en el hábito y el automatismo; es, pues, un artefacto que sólo atañe a la parte superficial de la vida consciente. Pero la constatación de Bergson se vuelca hacia zonas más profundas y cada vez más esquivas de los fenómenos de conciencia. Debemos señalar, por otra parte, que la vida de los seres conscientes no se despliega en uno de tales extremos –profundidad o superficie– sino que, justamente, se dilata y oscila en medio de los dos. Por ello, su movimiento bien podría semejar al arroyo superficial que recorre paciente los senderos, forjando poco a poco la vertiente de cataratas vertiginosas, que se depositarán de nuevo en la calma de ligeros afluentes.

---

<sup>27</sup> BERGSON Henri. “El alma y el cuerpo”, p. 257

<sup>28</sup> LE ROY Eduardo. *Bergson*, p. 25. El subrayado es nuestro.

Ahora bien, es en aquellas profundidades de la conciencia en las que mejor se revela el ímpetu constante de la duración; ímpetu impredecible, por otra parte –ante cuyo curso se encuentran perplejas las más brillantes fórmulas de la ciencia- y que también sabe revelarnos la naturaleza huidiza de la libertad. En efecto, es en la constatación de la propia duración, desprovista de conceptos y mediaciones espaciales, donde podemos sabernos libres. Pero siendo las mediaciones espaciales las que aseguran nuestra supervivencia en el mundo, se comprende fácilmente porqué rara vez asistimos a la constatación de nuestra libertad.

Autómatas que excepcionalmente advierten un viso de indeterminación: es lo que las necesidades han hecho de nosotros. Y sin embargo, en los niveles más profundos la conciencia parece actuar libremente. Habría entonces que preguntarse por la manera en que esa tensión tiene lugar en la experiencia. ¿Cuáles son, pues, los fenómenos que permiten apreciar los movimientos libres y cuáles los movimientos automáticos de los seres conscientes? Para responder a estas cuestiones, convendrá detenerse sobre algunos rasgos de las sensaciones afectivas y de las sensaciones representativas ofrecidos por el *Ensayo*.

Es claro que en su consideración de tales sensaciones, Bergson se propone develar la intrusión de una causa extensa en la intensidad de ciertos hechos de conciencia. Sin embargo, ello no nos impedirá vislumbrar la manera en que, atendiendo a las sensaciones afectivas, podremos encontrar al menos un principio de libertad. Pero tomemos primero las llamadas sensaciones representativas. Éstas podrían definirse como aquellas que teniendo una causa extensa, perceptible por medio de los sentidos, responden a ella de manera inmediata y a través de algún mecanismo motor. La inmediatez de su reacción está determinada por el rigor del automatismo. Y el automatismo, a su vez, ha sido inscrito en las capas superficiales de la conciencia, por nuestra habitual relación con el mundo y con los objetos del espacio.

Por su parte, las llamadas sensaciones afectivas se caracterizan por ser independientes, en mayor o menor grado, de causas o estímulos externos, y podrían identificarse con aquellos fenómenos de conciencia que parecen bastarse a sí mismos. Corresponderían,

pues, a la dinámica particular de ciertos sucesos psíquicos, que no podría explicarse por la intervención de objeto alguno.

Con todo, conviene señalar que la diferenciación entre sensaciones afectivas y sensaciones representativas no debe ser tomada en un sentido estricto sino aproximativo, pues “sin duda se pasa gradualmente de las unas a las otras; sin duda un elemento afectivo entra en la mayoría de nuestras representaciones simples”<sup>29</sup>, de manera que en la observación de la experiencia suelen aparecer recíprocamente implicadas. Así, por medio de ésta discriminación Bergson no opera tanto una manipulación de lo observado en la experiencia, como la determinación de *dos líneas en movimiento* que, al entretorse, configuran en buena medida el desarrollo de la conciencia misma.

Pero finalicemos aquí esta pequeña digresión. Decíamos que si las sensaciones representativas responden a los estímulos externos de manera inmediata y por medio de mecanismos –vale decir, de complejos dispositivos montados por el hábito sobre nuestro aparato sensorio-motor-; y si en tales casos la voluntad no desempeña propiamente ningún papel, sino que la acción se ejecuta de modo maquinal, cabría afirmar que éste es el único dominio propio del automatismo. En efecto, “de lo que funciona automáticamente no es menester tener conciencia, [por lo que] la extensión del ámbito de aplicación de la conciencia está en proporción inversa a la extensión del ámbito de operaciones automáticas de los seres vivos [...] La conciencia surge precisamente en el punto en que una reacción automática se detiene, a la espera, por así decir, de nuevo orden”<sup>30</sup>.

Y es justamente allí donde las acciones automáticas se detienen *a la espera de nueva orden*, donde el determinismo encuentra el fin de su restringido campo de acción. En efecto, las sensaciones representativas trazan el contorno de nuestra posible acción sobre las cosas, pero sólo en la medida en que ésta acción se encuentra determinada por los mecanismos motores espontáneos de los que ya hemos hablado. Por su parte, las sensaciones afectivas “son reflejo de la acción automática ya iniciada, a la espera de

---

<sup>29</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 34

<sup>30</sup> PADILLA Juan. Cf., “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, # 36, 2003, p. 109

decisión”<sup>31</sup>, y en esa medida ponen a la conciencia en tensión hacia el futuro. Así, pues, mientras que en las sensaciones representativas podemos encontrar una respuesta mecánica de nuestro aparato sensorio-motor a un estímulo externo que sería su causa, el estado afectivo hace del estado de conciencia actual un índice de la reacción por venir, y no una traducción psíquica de la excitación pasada. “El estado afectivo no debe, pues, corresponder tan sólo a las conmociones, movimientos o fenómenos físicos que han sido, sino también y sobre todo a los que se preparan, a los que querrían ser”<sup>32</sup>. Y es justamente en este movimiento de tensión de la conciencia con miras al futuro, en el que se pasa de las operaciones automáticas inscritas en las sensaciones representativas, a aquellas acciones que no podrían ya ser previstas:

Hay que observar además que nos elevamos, por grados insensibles, de los movimientos automáticos a los movimientos libres y que estos últimos difieren sobre todo de los precedentes en que nos presentan, entre la acción exterior que es ocasión de ellos y la reacción querida que se sigue, una sensación afectiva intercalada [...] Si el placer y el dolor se producen en algunos seres privilegiados, es probablemente para autorizar por su parte una resistencia a la reacción automática que habría de producirse; o la sensación no tiene razón de ser, o es un comienzo de libertad<sup>33</sup>.

Sin embargo, como nos permite entrever esta formulación, la resistencia a las reacciones automáticas no siempre tiene lugar y, más aún, rara vez tiene lugar. De hecho, el automatismo proporciona a los seres conscientes tales niveles de utilidad en la vida práctica, que muchos de ellos suelen permanecer anquilosados en él. Pero cuando la conciencia detiene la acción automática que se insinuaba en la sensación representativa, no cabría ya hablar de causalidad en términos de determinación necesaria. Pues si en algunos de los estados de conciencia por los que pasamos sucesivamente pudiésemos encontrar la preformación de estados de conciencia ulteriores, veríamos que es sólo a través de un vínculo determinado por la contingencia y la probabilidad que se ligan los unos a los otros, ya que “la relación de causalidad interna es puramente dinámica y no

---

<sup>31</sup> PADILLA Juan. “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”, p. 109

<sup>32</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 35

<sup>33</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 35

tiene ninguna analogía con la relación de dos fenómenos exteriores que se condicionan. Pues éstos, siendo susceptibles de reproducirse en un espacio homogéneo, entrarán en la composición de una ley, mientras que los hechos psíquicos profundos se presentan a la conciencia una vez y no reaparecerán ya nunca más”<sup>34</sup>.

De manera que es en la esencia misma de la conciencia profunda, vale decir en su duración, donde se funda la posibilidad misma de la libertad, no sólo en la medida en que las sensaciones afectivas –primer brote de indeterminación en la acción- nos ponen en tensión hacia el futuro, sino también en la medida en que esa tensión supone una disposición de la conciencia en la que sus posibilidades de acción, renovándose y ampliándose constantemente sobre la base de la memoria, se tornan por ello mismo impredecibles, y configuran a cada instante la evidencia de una sucesión creadora. Si la libertad es la relación del yo concreto con el acto que realiza, esa relación es indefinible, precisamente porque somos libres<sup>35</sup>. De modo que ofrecer una definición lapidaria de la libertad, equivaldría a excluir de ella lo que le es más propio, a saber, la autenticidad y originalidad que le confiere su despliegue en el tiempo. Diríamos, entonces, que tiempo y libertad son expresiones que se hermanan, que apuntan en la misma dirección, ya que el acto libre tiene lugar en el tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido. Y puesto que “el tiempo [así como la libertad] no exige ser visto sino vivido”<sup>36</sup>, cuando se lo observa y se lo define, es que se lo ha dejado de vivir.

Habría que hacer, sin embargo, una claridad. Y es que la libertad así concebida admite grados. No reviste, ciertamente, el sentido absoluto que se le ha pretendido atribuir. El intervalo que media, por una parte, entre nuestras acciones y las zonas superficiales de la conciencia y, por otra, entre tales acciones y la conciencia profunda, sería un índice del grado de libertad inscrito en nuestro actuar. Si el mecanismo está inscrito en nuestra naturaleza, nuestra naturaleza no se reduce al mecanismo. Y a la inversa, si la libertad es posible en la vida de los seres conscientes, es solamente sobre la base de mecanismos consolidados. Advertimos, una vez más, que es en su oscilación entre ambos extremos donde se despliega la vida de la conciencia.

---

<sup>34</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 152

<sup>35</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 152

<sup>36</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 135

Intentaremos ahora, volviendo sobre nuestros pasos, fijar algunas conclusiones. Hemos dicho que a la luz de la experiencia inmediata –es decir, *mas acá* de los conceptos espaciales<sup>37</sup>- la conciencia se nos presenta al modo de una corriente que crece sobre sí misma, siendo los rasgos propios del tiempo las características mismas de su despliegue. En consecuencia, el *presente* –inestable por definición- se trueca a cada instante en el *pasado*<sup>38</sup>, que dilatándose sin cesar, amplía la memoria sobre la cual se asienta la vida de los seres conscientes. La conciencia, siempre en crecimiento y transformación, no podría entonces ser caracterizada por relaciones matemáticas ni por movimientos moleculares: es el cambio de una fuerza autónoma en movimiento en la que, si bien las disposiciones fisiológicas internas y las excitaciones exteriores que sobre éstas recaen juegan un papel decisivo, no podrían por ello definirla ni explicarla en su totalidad. A quienes afirman lo contrario, Bergson opone la evidencia de que “no conocemos la fuerza sino por el testimonio de la conciencia, y la conciencia no afirma, no comprende incluso la determinación absoluta de los actos por venir: he aquí, pues, todo lo que la experiencia nos enseña, y, si nos atuviésemos a la experiencia, diríamos que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza, con razón o sin ella, como una libre espontaneidad”<sup>39</sup>. Correspondería entonces a los detractores de la libertad demostrar que la experiencia que tenemos de ella no es real.

Ahora bien, es justamente tal espontaneidad la que determina que la relación del acto libre con la conciencia de la que emana, sea única, indefinible y sólo vagamente expresable. Pues ¿cómo expresar la incesante alteración y la novedad siempre distinta de sí? ¿Cómo dar cuenta de aquello cuyo acaecimiento desbordaría del todo nuestra

---

<sup>37</sup> Consideramos que volver la atención sobre la experiencia inmediata *más acá* de los conceptos espaciales, no supone tanto una omisión de éstos por simple decreto de olvido, como un esfuerzo reflexivo por medio del cual –tras haber verificado su insuficiencia para el conocimiento de la vida- nos volvemos sobre la fuente misma de aquello que queremos conocer. Si se nos permite la analogía, diríamos que no se deja de recorrer, sin más, el camino de los conceptos, sino que es tras haberlo recorrido, *de regreso*, cuando vemos la necesidad de volver sobre la experiencia inmediata.

<sup>38</sup> Llamamos la atención sobre el hecho de que, en la formulación de Bergson, “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”. MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ Gemma. “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto”, *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1. Servicio de Publicaciones U.C.M., Madrid, 1996, p. 303

<sup>39</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 151

previsión –e incluso acaso nuestra comprensión? Resulta ininteligible pretender delimitar los contornos de la libertad, toda vez que ella misma parece operar el rompimiento de los límites. Por ello, habría que buscarla en una cierta cualidad o matiz del acto ejecutado, y no en la relación con lo que éste no es ni con lo que pudo haber sido<sup>40</sup>. Este matiz, por su parte, no puede hallarse sino en la experiencia, y en las particularidades que hacen que en un acto libre puedan encontrarse los rasgos específicos que definen al alma toda. Efectivamente, en tales momentos no actuamos ya con la corteza exterior de nuestra conciencia, sino que es la totalidad de nuestro espíritu la que parece emerger de las profundidades, determinando el curso de nuestra acción única e irrepetible. Sólo entonces somos libres, pues sólo entonces nos disolvemos en la alegría del devenir, nos abandonamos a la delicia de ser una realidad que brota<sup>41</sup>. Y como en la vendimia los frutos maduros, germinamos con el tiempo de nuestra propia experiencia.

Finalmente, con las herramientas de las que ahora disponemos, quisiéramos volver sobre la formulación con la que iniciáramos este capítulo: ha sido la inmediatez, por un lado, y los artificios espaciales con los que habitamos el mundo, por otro, los que nos han hecho perder de vista la naturaleza de la conciencia. Por su parte, el tránsito que hemos seguido ha tenido por objeto llegar a dos verificaciones elementales. En primer lugar, que la vida de los seres conscientes no se agota en el automatismo. Esta verificación tiene implicaciones que sólo podremos abordar posteriormente, pero cuyos términos conviene anticipar, puesto que “es en la acción libre, cuando la conciencia está arrojada al acto, que puede percibir su propia potencia desplegándose, y comprender así –por afinidad con él– el despliegue del impulso vital. Conoce porque crea, y porque puede interrogar la propia experiencia del fluir de la conciencia”<sup>42</sup>.

En segundo lugar, nos proponíamos mostrar cómo el yo profundo, al encontrarse encubierto por un denso velo, exige un vigoroso esfuerzo de reflexión por nuestra parte para ser percibido, una búsqueda constantemente renovada en la que “apartemos los ojos

---

<sup>40</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 130

<sup>41</sup> LE ROY Eduardo. Cf., *Bergson*, p.72

<sup>42</sup> LÓPEZ María Pía. “Bergson, el vitalista”, prólogo a *Materia y memoria*, Tr. Pablo Ires, Editorial Cactus, Buenos Aires, Argentina, 2006, pp. 13-14

de la sombra que nos sigue para volver a entrar en nosotros mismos”<sup>43</sup>. Así, para penetrar en el ímpetu incontenible de nuestra duración, hace falta “desechar un obstáculo, levantar un velo. ¡Feliz obstáculo, por otra parte! ¡Velo infinitamente precioso!”<sup>44</sup>. Nuestro esfuerzo ha tendido, justamente, a apartar la mirada de aquella sombra, a desechar aquel obstáculo. Si no lo hemos conseguido, esperamos por lo menos haber dejado en claro cuál es el velo que un esfuerzo más vigoroso acaso logre descorrer.

---

<sup>43</sup> LE ROY Eduardo. *Bergson*, p. 161

<sup>44</sup> BERGSON Henri. “El alma y el cuerpo”, p. 275

**CAPÍTULO SEGUNDO**  
**LA CONCIENCIA Y EL CUERPO**  
**EL CUERPO EN SU RELACIÓN UTILITARIA CON LA MATERIA**

**I. NIVELES DE CONCIENCIA Y COMPLEJIDAD ORGÁNICA**

Al considerar en el capítulo anterior las sensaciones afectivas, nos parecía encontrar en éstas la dimensión de nuestra interioridad implicada en la experiencia o, si se quiere, el momento en que la experiencia se propaga en interioridad. Por otra parte, veíamos que las sensaciones representativas, al ponernos en contacto con objetos que nos interpelan, trazan un vínculo efectivo con la exterioridad. Interioridad y exterioridad son, pues, cuestiones que aparecen a lo largo de nuestro camino –en el *Ensayo* y desde la primera página de *Materia y memoria*. Con todo, antes de abordar este último texto será preciso dar un rodeo, que nos permita allanar el camino y disminuir un tanto las dificultades que presenta.

En relación con las sensaciones representativas, veíamos que las excitaciones exteriores y las reacciones automáticas que suscitan, se suceden sin solución de continuidad, como si entre unas y otras no hubiese lugar a intervalo de tiempo alguno. Este hecho, por su parte, conlleva a que entre excitaciones y reacciones automáticas no haya tampoco mayor distanciamiento espacial. Tal es el caso de algunas especies inferiores, en las que “el tacto es pasivo y activo a la vez; sirve para reconocer una presa y atraparla, para darse cuenta del peligro y esforzarse por evitarlo”<sup>1</sup>. Cabría entonces afirmar que, allí donde las sensaciones representativas implican al automatismo, tiene lugar si no la desaparición, al menos sí la disminución del distanciamiento espacio-temporal entre una acción y la reacción que suscita.

Hemos de observar, así mismo, que aunque no existen las sensaciones representativas ‘puras’ –al menos en los niveles más altos de vida consciente– en los niveles de vida más básicos las sensaciones representativas parecen estar desprovistas de todo elemento afectivo. Esto se evidencia en los seres vivos cuyas acciones son primordialmente automáticas, y en

---

<sup>1</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, en *Obras escogidas*, Aguilar, México, 1959, p. 230

los que las excitaciones exteriores no deben pasar por el intermediario de la conciencia para desencadenar una reacción; por el contrario, sus dispositivos motores son accionados inmediatamente, prescindiendo de toda posible deliberación, y en esa medida la interioridad parece no estar implicada en el automatismo.

Pero la afección, por su parte, difiere la ejecución del acto y ese diferir, que acaece en la interioridad misma, es el que “añade verdaderamente alguna cosa nueva al universo y a su historia”<sup>2</sup>, pues la iniciativa y la indeterminación sólo pueden hallar asiento en la dilatación del tiempo que media entre una acción y la reacción que suscita. De modo que si ante situaciones de necesidad inminente, la vida tiende a minimizar el lapso entre la acción y la reacción, la innovación sólo es posible en la medida en que este lapso se amplía, ampliando consigo los posibles desenlaces del acto.

Así, tras sobrepasar al automatismo –y entreabrir la posibilidad de elegir la cantidad y la cualidad de movimiento necesario para actuar- la vida parece hallar el primer resplandor de conciencia. Pues sólo el intervalo propio de las sensaciones afectivas, permite que la conciencia pueda consolidarse como capacidad o potencia de elección. Sin embargo, automatismo e indeterminación no son términos necesariamente excluyentes, sino vías por las que la vida se despliega, y que ocasionalmente se pueden entrecruzar. Con todo, digamos, a efectos de claridad, que así como el automatismo no requiere de la conciencia para concretar la acción, la conciencia sólo puede tener efecto sobre la acción cuando se ha dejado de lado al automatismo.

Si es cierto que las acciones automáticas tienden a desplazar todo elemento afectivo, podríamos afirmar que, en un sentido al menos, su ámbito propio es la exterioridad. Así, por ejemplo, en ciertos niveles de la serie animal, la función puramente pasiva de los seres vivos por la cual éstos reciben excitaciones externas, deviene instantáneamente función activa en su intervención sobre el entorno. “Las prolongaciones varias de los protozoarios, los tentáculos de los equinodermos son órganos de movimiento tanto como de percepción táctil; el aparato urticante de los celentéreos es un instrumento de percepción al mismo tiempo que un medio de defensa”<sup>3</sup>. Estos órganos de percepción y acción podrían ser comparados con

---

<sup>2</sup> BERGSON Henri, Cf., “Materia y memoria”, p. 218

<sup>3</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 230

espejos, en los que las excitaciones exteriores encuentran su propio reflejo en forma de reacción automática. Y en vista de que este despliegue de mecanismos motores no compromete en modo alguno a la conciencia, podríamos afirmar que en tales niveles de vida el proceso que va de la acción a la reacción tiene lugar en el dominio de la exterioridad; es decir, bajo el inflexible rigor de las leyes naturales.

Pero cuando se hace un alto en el camino y la afección fractura el operar automático, inscribiendo progresivamente la indeterminación en la acción, es la interioridad misma la que está puesta en juego; la que se constituye como el suelo sobre el cual puede acaecer la acción libre. No se trata, sin embargo, de que la acción libre escape a las leyes naturales. Más bien podríamos afirmar que lo que hace la acción libre es utilizar las leyes naturales en beneficio propio, y en esa medida, ya que no puede sustraerse a su influjo, puede al menos tornar ese influjo en algo provechoso.

Vemos, entonces, que las reacciones de los seres vivos presentan diferencias entre sí, según se produzcan a partir de la activación automática de mecanismos motores, o según se originen en el intervalo propio de la afección. En el primer caso, podríamos afirmar que las sensaciones representativas son el camino a través del cual la exterioridad actúa sobre sí misma, valiéndose para ello del automatismo inscrito en la reacción de los seres; en el segundo caso, encontramos que la afección abre el dominio de la interioridad, en la que se gestan las desde entonces imprevisibles reacciones de los cuerpos vivos sobre su entorno.

Sin embargo, debe señalarse que la interioridad sólo es tal en relación con la exterioridad de la que hace parte; que la afección expresa justamente esta relación; y que la indeterminación de la acción es la manera en que la exterioridad tiene efecto sobre sí misma, tras pasar –como a través de un túnel oscuro– por la mediación de nuestra conciencia. De ahí, en suma, que no puedan determinarse claramente los límites de lo que llamamos *interioridad* y *exterioridad*; de ahí que estos términos, más que ser absolutos, expresen relaciones<sup>4</sup>.

Ahora bien, decíamos que los seres vivos reaccionan de modos diversos, mas ¿dónde encontraríamos las especificidades que configuran sus respuestas? La observación más elemental nos dice que las excitaciones exteriores, al recaer sobre los cuerpos, ocasionan su

---

<sup>4</sup> De esta manera, *interioridad* y *exterioridad* no sólo no son términos opuestos ni recíprocamente excluyentes, sino que forzosamente se implican el uno al otro. Esta cuestión aparecerá con mayor claridad cuando nos ocupemos del papel del cuerpo tal y como aparece en el primer capítulo de *Materia y memoria*.

reacción. ¿No nos permite ya entrever esta formulación que la manera en que los cuerpos vivos reaccionan, se encuentra determinada tanto por su capacidad para ser afectados, como por los medios de los que disponen para actuar? Parece, pues, que son las disposiciones nerviosas y fisiológicas las que determinan la manera en que los seres vivos perciben y actúan.

Desde luego que la naturaleza de la excitación juega un papel determinante en las reacciones de los seres, pero sería impotente si éstos no estuviesen provistos de medios para percibir y reaccionar. Ahora bien, para apreciar la manera en que la excitación ejerce un efecto decisivo sobre la naturaleza de la reacción, basta considerar el hecho de que los objetos más susceptibles a nuestra intervención, son aquellos que se encuentran en mayor proximidad de nuestro cuerpo; y que, contrariamente, aquellos de los cuales nos encontramos separados por un espacio cada vez mayor, se revelan menos propensos a nuestra intervención directa.

Es relevante, sin duda, el papel de la excitación exterior. Pero es la creciente complejidad del sistema nervioso en la escala de los seres vivos, la que incrementa el número y la precisión de sus vías de acción. Así, mientras que en los organismos más elementales el tacto es el modo de percibir y reaccionar inmediatamente –siendo entonces mínimos el tiempo y el espacio de los que disponen para actuar- en organismos provistos de mayor complejidad, es decir, de mayor especialización de las funciones en órganos concretos, sentidos como la vista y el oído permiten no sólo tener espacios de acción más amplios, sino que esta ampliación del espacio trae consigo una ampliación del tiempo dentro del cual se opera el vencimiento del acto<sup>5</sup>.

Encontramos, de esta manera, que hay un vínculo entre la progresiva complejidad de las disposiciones nerviosas y fisiológicas de los seres vivos, y el grado de automatismo o indeterminación inscrito en su acción, pues “a medida que nos elevamos en la serie de los organismos, vemos dividirse el trabajo fisiológico. Aparecen células nerviosas, se diversifican, tienden a agruparse en sistema. Al mismo tiempo, el animal responde con

---

<sup>5</sup> Consideremos, por ejemplo, celentéreos como la medusa, cuya percepción sólo les permite advertir la inminente presencia de su predador por vía táctil, y mamíferos como los antílopes, que a través de la vista o el oído tienen mayor margen de intervención sobre el tiempo y el espacio y, en esa medida, mayor ocasión de huir.

movimientos más variados a la excitación exterior”<sup>6</sup>. De manera que si en los seres vivos más elementales se configuran mecanismos de reacción que serán aproximadamente los mismos ante los mismos estímulos, en organismos más complejos se configuran toda una serie de posibles respuestas ante un estímulo único. En este último caso, la acción no será, sin más, la activación automática de una respuesta motora predeterminada por el hábito, sino la elección del mecanismo más eficaz por medio del cual se ha de reaccionar.

Mas ¿cómo se realiza esta elección? Si el automatismo supone una reacción inmediata, sin mediaciones ni vacilaciones, en las acciones que se distancian progresivamente del automatismo encontramos, justamente, una vacilación que busca, entre aquellos mecanismos motores de los que se dispone, aquel que mejor podría responder a la situación presente. Bergson considera que el órgano de esta dilación, el órgano que se encarga de efectuar dicha elección es el cerebro que, en esa medida, “constituye una encrucijada en la que la excitación llegada por cualquier vía sensorial puede dirigirse por cualquier vía motora”<sup>7</sup>.

Ahora bien, decir que el cerebro opera la elección entre los mecanismos motores de los que dispone un organismo, es decir que elige la forma más efectiva de acción. Y en la dilación que supone tal elección parece encontrarse, como decíamos, el primer resplandor de la conciencia. Sin embargo, debemos abstenernos de identificar el cerebro y la conciencia. Ciertamente, en los seres humanos el cerebro está íntimamente ligado a la conciencia, pero de ello no se sigue que la conciencia esté necesariamente ligada a un cerebro. La conciencia, nos dice Bergson, es tanto memoria como anticipación, pues retiene del pasado aquello que contribuye a la realización de la acción futura. “Retener lo que ya no es, y anticipar lo que aún no es, ésa es, por consiguiente, la primera función de la conciencia [...] estamos apoyados en el pasado y nos inclinamos hacia el futuro; apoyarse e inclinarse así es lo propio de un ser consciente [...] digamos, pues, si os parece, que la conciencia es un nexo entre lo que ha sido y lo que será, un puente tendido entre el pasado y el futuro”<sup>8</sup>.

Es claro que la conciencia puede retener apenas el pasado más inmediato, o prever tan sólo el porvenir más inminente, pero también puede abarcar una mayor amplitud si se asciende en

---

<sup>6</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 227

<sup>7</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, en *La energía espiritual*, Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 20

<sup>8</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, p. 17

la escala de los seres vivos. En esa misma medida, parece que podríamos hablar de una progresiva consolidación de la conciencia desde los seres más básicos hasta los más complejos. Detengámonos por un instante en esta consideración.

“Si, en efecto, conciencia significa elección y el papel de la conciencia es decidirse, es dudoso que se encuentre la conciencia en organismos que no se mueven espontáneamente y que no tienen ninguna decisión que tomar. A decir verdad, no hay un ser vivo que parezca enteramente incapaz de movimiento espontáneo”<sup>9</sup>. Bergson afirma que incluso en el mundo vegetal, la capacidad de moverse espontáneamente se encuentra más bien adormecida que ausente. Así, en los organismos que no necesitan moverse para obtener su alimento, como es el caso de ciertos parásitos, el movimiento espontáneo se adormece y la vida se asegura en el torpor de los seres. Pero allí donde las necesidades lo determinasen, el movimiento espontáneo podría aparecer o desaparecer a conveniencia. Tal es el caso, por ejemplo, de ciertas anémonas –como la *Alicia mirabilis* del Caribe- y de ciertos corales –como el *Montastrea* sp- que durante el período larvario disponen de movimiento y desplazamiento, pero llegada la edad adulta se asientan en el espacio que consideren más apto para su desarrollo<sup>10</sup>. Así, pues, parece que estos invertebrados presentan ya un rudimento de elección, y en esa medida parece que también podríamos hablar de un rudimento de conciencia.

Recordemos que si la conciencia retiene el pasado y anticipa el futuro, es porque está llamada a actuar. Su acción es la elección, y para elegir debe tener en cuenta las consecuencias de lo que ha hecho, previendo de este modo lo mejor que podría hacer. Pero la capacidad de los seres vivos para retener el pasado en función del futuro, es directamente proporcional a la complejidad de sus disposiciones nerviosas y fisiológicas. Parece, pues, que la conciencia se adormece en los organismos anegados en el letargo, que prescinden del movimiento voluntario, y que se exalta al acentuarse la acción libre. En consecuencia, podemos afirmar que la conciencia presenta variaciones de intensidad a lo largo de la serie de los seres, y que así mismo, en los seres humanos su intensidad varía en función de “la mayor o menor cantidad de elección o, si os parece, de creación, que distribuimos sobre

---

<sup>9</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, p. 21

<sup>10</sup> RUPPERT Edward y BARNES Robert Cf., *Zoología de los invertebrados*, McGraw-Hill Interamericana Editores, México, 1995, pp. 139-141, 146-147.

nuestra conducta”<sup>11</sup>. Consideremos, entonces, algunas diferencias entre el sistema nervioso de los seres conscientes más complejos, y el sistema nervioso de los seres conscientes más rudimentarios.

En los seres humanos, “la conciencia trabaja por mediación de un cerebro”<sup>12</sup>. Y el cerebro, a su vez, forma parte de un sistema nervioso complejo, en el que intervienen diversos elementos, como la médula y el conjunto de los nervios aferentes y eferentes. No entraremos en una minuciosa consideración de cada una de las funciones propias de los diversos elementos que componen el sistema nervioso. Lo que nos proponemos al llamar la atención sobre los rasgos generales de su disposición, es mostrar cómo en los seres humanos la complejidad ha alcanzado el nivel de especialización en el que, a cada una de las funciones a realizar, o por lo menos a cada pequeño grupo de funciones, corresponde un elemento o un conjunto de elementos nerviosos. De manera que cada uno de estos elementos desempeñará su función de la mejor manera, puesto que no tendrá que hacer otra cosa. En consecuencia, cabe sostener que la complejidad del sistema nervioso humano, radica en buena medida en esta diferenciación de los órganos y los elementos nerviosos, en función de la tarea que cada uno de ellos está llamado a realizar.

Como insinuábamos líneas atrás, automatismo e indeterminación, en tanto que procesos inherentes a la vida –regido el primero por la necesidad propia de la materia y el segundo por la indeterminación de la conciencia- encuentran un punto de intersección en el sistema nervioso humano. De manera que éste, respecto al sistema nervioso de otros seres vivos, presenta mayores índices de precisión y complejidad, pues puede tomar la vía del automatismo o la de la indeterminación, según convenga a la realización de sus funciones. “En la médula hay montados unos mecanismos, cada uno de los cuales contiene, dispuesta a dispararse, tal o cual acción complicada que realizará el cuerpo cuando quiera. [...] Cada uno de estos mecanismos puede dispararse directamente por una causa exterior; el cuerpo ejecuta entonces, en seguida, como respuesta a la excitación recibida, un conjunto de movimientos coordinados ente sí”<sup>13</sup>. De manera que una de las funciones propias de la médula, sería disponer automáticamente determinados dispositivos motores de reacción a la excitación

---

<sup>11</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, p. 22

<sup>12</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, p. 19

<sup>13</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, pp. 19-20

exterior. Y la forma en que esta respuesta automática se efectúa, está íntimamente ligada con la disposición y el adecuado funcionamiento de todos los demás elementos nerviosos.

Pero la respuesta no se opera siempre del mismo modo. Cuando el cerebro interviene en la toma de decisión, la naturaleza de la reacción ha dado un giro. Pues mientras que la médula acciona determinado mecanismo motor, que es aceptado y ejecutado por los nervios eferentes de modo automático, el cerebro abre un intervalo en el cual se elige a voluntad un aparato de movimiento. Así, su función, al menos en buena medida, es “lanzar la corriente que procede de un punto del organismo en dirección a un aparato de movimiento *designado a voluntad*”<sup>14</sup>. Esta es, sin duda, una de sus más importantes diferencias en relación con la médula, que conduce a que la acción de los seres vivos no consista ya simplemente en la aceptación de un mecanismo activado de manera refleja, sino en la elección voluntaria del más efectivo de ellos. En esa medida, podemos afirmar que el cerebro es, justamente, un órgano de elección<sup>15</sup>.

Esta diferenciación de los órganos y los elementos nerviosos, que permite el incremento de su precisión, se hace cada vez menos manifiesta a medida que se desciende en la escala de los seres vivos. En efecto, en aquellos organismos que no presentan mayor diversificación celular ni configuración de sistemas complejos, un reducido número de elementos fisiológicos está llamado a desempeñar la totalidad de las funciones<sup>16</sup>.

[Así] a medida que descendemos a lo largo de la serie animal, hallamos una separación cada vez menos neta entre las funciones de la médula y las del cerebro. La facultad de elegir, localizada primeramente en el cerebro, se extiende progresivamente a la médula que, por otra parte, construye entonces un número menor de mecanismos y los monta sin duda también con menos precisión. Por último, allí donde el sistema nervioso es rudimentario, y con más razón allí donde ya no hay elementos nerviosos distintos,

---

<sup>14</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”. El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> Sin embargo, “al lado de los órganos del movimiento y del órgano que elige hay algo más; está la elección misma”. BERGSON Henri. “El alma y el cuerpo”, p. 54. En efecto, cabría sostener que los órganos de movimiento y los órganos de elección constituyen, apenas, la posibilidad de que los seres vivos se muevan y tomen decisiones. Pero la realización del movimiento y la elección voluntaria son cosa bien distinta de los órganos en los cuales encuentran asiento, entre otras cosas porque, en tanto que acciones, sólo pueden tener lugar en el tiempo. De manera que el cerebro y los órganos motrices son condición necesaria, pero no suficiente, para la elección y el movimiento.

<sup>16</sup> Volviendo sobre el ejemplo de los celentéreos, encontramos que éstos disponen de un único orificio gastrovascular que es a la vez boca y ano, como es el caso de los pólipos y las medusas.

automatismo y elección se confunden; la reacción se simplifica lo bastante para parecer casi mecánica; y sin embargo, vacila y tantea aún, como si siguiese siendo voluntaria<sup>17</sup>.

Parece claro, entonces, que no se podría trazar una línea que determine con precisión el lugar de la serie animal en el que aparece o desaparece la conciencia. Por el contrario, podríamos afirmar que ésta presenta diversos grados de intensidad a lo largo de la serie de los seres vivos, y que, según la orientación que tome el impulso de la vida, tiende a la exaltación o al adormecimiento, Mas ¿cuáles son estas dos orientaciones?

La materia viviente “puede orientarse en el sentido del movimiento y de la acción –movimiento cada vez más eficaz y acción cada vez más libre- [...] Pero, por otra parte, puede también abandonar la facultad de obrar y de elegir, cuyo esbozo lleva en sí misma, y arreglárselas para obtener sobre el propio terreno todo lo que necesita”<sup>18</sup>. Sería entonces en función del camino por el que la vida optase, que la conciencia iría ganando en profundidad e intensidad sobre la base de organismos progresivamente complejos, o bien, por el contrario, adentrándose en un progresivo sopor, que primero la llevaría a la inmovilidad y después al completo adormecimiento en la inconsciencia<sup>19</sup>.

De esta manera –y ya que los niveles de complejidad fisiológica parecen estar en estrecha relación con el nivel de indeterminación de las acciones de los seres vivos- el sistema nervioso humano, constituido con altos índices de precisión en la ejecución de acciones útiles, presenta los quizá más amplios márgenes de indeterminación en la escala de los seres. Veremos más adelante algunas consecuencias de este hecho; bástenos por ahora con mencionar que, paradójicamente, la indeterminación rara vez tiene lugar en las acciones de los seres humanos.

Esto se debe, en buena medida, a las necesidades básicas inherentes a su cuerpo, merced a las cuales se ven forzados a buscar con tal frecuencia la utilidad en las cosas que los rodean,

---

<sup>17</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, pp. 20-21

<sup>18</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, p. 23

<sup>19</sup> “Ambos sentidos son igualmente naturales, cada uno a su modo: éste se realiza según la naturaleza, pero corriendo el riesgo de perderse a cada instante, en cada punto de reposo, en cada respiración; aquél se hace contra la naturaleza, pero la naturaleza se recobra, se restaura en la tensión. Y éste último sólo puede aparecer bajo el otro, y es así como siempre es alcanzado”. DELEUZE Gilles, Cf., “Bergson 1859-1941”, en *La isla desierta y otros textos*, Tr. Jose Luis Pardo Torío, Pretextos, Valencia, 2005, p. 33

que terminan por contraer una larga cadena de hábitos, por la que son paulatinamente reintroducidos en el automatismo. Diríamos entonces, con Bergson, que el automatismo acecha a la libertad por todas partes, pues “las necesidades de la existencia están presentes y hacen del poder de elección un simple auxiliar de la necesidad de vivir [...] La libertad, rehaciéndose mientras la necesidad lucha contra ella, reduce la materia al estado de instrumento”<sup>20</sup>.

Es, hora, pues, de indagar sobre esta instrumentalización de la materia; sobre la manera en que el cuerpo se relaciona con las cosas que lo rodean, atendiendo exclusivamente a la parte de éstas que podría procurarle algún provecho y, así mismo, de examinar la manera en que la materia envuelve progresivamente a la conciencia, sometiéndola a su propio automatismo, y adormeciéndola en su propia inconsciencia<sup>21</sup>. De esta manera, acaso, se nos revele con mayor claridad el modo en que el cuerpo limita sus relaciones con el entorno y, por ende, la forma en que esa limitación podría ser de nuevo ampliada.

## II. LA ACCIÓN DEL CUERPO SOBRE LA MATERIA<sup>22</sup>

Hemos mencionado la necesidad de considerar, en un aspecto concreto, la relación que se establece entre el cuerpo y la materia que lo rodea. Este aspecto –decisivo puesto que define dicha relación- es la utilidad que el cuerpo pueda procurarse a través de su acción sobre la materia. Ahora bien, esta tendencia utilitaria se constituye como una respuesta de la vida a las necesidades que el cuerpo está llamado a suplir; es la manera en que la vida responde a las necesidades que ella misma se impone. Lo que parece relevante señalar, es que la manera en que los seres reaccionan, según veíamos, se encuentra determinada por el margen de amplitud de la conciencia que en ellos ha despertado. Es decir, el cuerpo, la materia viva, podría comprenderse como un conjunto de fuerzas actuantes que encuentran su punto de apoyo tanto en la materialidad del cuerpo, como en la duración de la conciencia.

Diríamos, por tanto, que la conciencia está siempre anclada en un cuerpo; que un cuerpo inconsciente es un cuerpo impotente, y que, así mismo, es impotente la conciencia

---

<sup>20</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, p. 30

<sup>21</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, Conviene recordar aquí la formulación del *yo profundo* y el *yo superficial* ofrecida en el *Ensayo*.

<sup>22</sup> En lo sucesivo atenderemos al papel del cuerpo, a la luz del primer capítulo de *Materia y memoria*.

desprovista de un cuerpo a través del cual pueda concretar su acción en el mundo. De modo que la conciencia, tal y como se nos mostraba a la luz del *Ensayo* –es decir, como la pura transformación cualitativa de los hechos psíquicos en la duración- tiene siempre a la base al cuerpo, que es su punto de contacto y de intervención sobre el mundo en el que habita. La *durée* se da en la materia, “concretamente en el cuerpo de cada cual, lo cual hace que el presente no sea un límite ideal, sino que tenga una extensión y densidad concretas, las que vienen dadas en cada caso por el cuerpo. El cuerpo es el que determina en cada caso cuál es el pasado inmediato –la sensación– y el futuro inmediato –la acción o movimiento- que forman parte del presente”<sup>23</sup>.

De manera que el cuerpo constituye, antes que la extensión y densidad concreta con la que está revestido el presente, el lugar en el que la indivisible transición de la acción nos lleva del pasado inmediato al futuro inminente. El cuerpo está, por tanto, inmerso en la duración; la duración misma es inmanente al cuerpo. “Mi presente es, pues, a la vez sensación y movimiento; y puesto que mi presente forma un todo indiviso, el movimiento ha de depender de la sensación, ha de prolongarla en acción. De donde concluyo que mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y movimientos. Mi presente es, por esencia, sensorio-motor. Es decir que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo”<sup>24</sup>.

Pasemos entonces a considerar las formulaciones que respecto al cuerpo nos ofrece el primer capítulo de *Materia y memoria*<sup>25</sup>. Conviene comenzar haciendo una importante claridad. Bergson nos ofrece, con fines aparentemente metodológicos, la diferenciación entre lo que llama la percepción consciente y la percepción pura. La primera es una percepción que existe de hecho; es la percepción en la que, a los datos proporcionados por nuestros sentidos, se suman una infinidad de recuerdos, a través de los cuales nos relacionamos con las cosas, y que terminan por ocupar el lugar que en principio ocuparan éstas. La percepción pura, por su parte, no existe de hecho sino en derecho; es una hipótesis en la que se prescinde de los

---

<sup>23</sup> PADILLA Juan. “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, # 36, 2003, p. 13

<sup>24</sup> Citado por PADILLA Juan, “La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson”, pp. 13-14

<sup>25</sup> Debemos señalar que aunque el curso del primer capítulo de *Materia y memoria* está determinado, en buena medida, por la discusión de Bergson con las posturas Idealista y Realista, así como por la formulación del concepto de imagen, nuestro trabajo será restringido, en lo posible, a las cuestiones relativas al papel del cuerpo.

recuerdos como principal aportación de la memoria subjetiva, con el fin de mostrar la manera en que, la percepción de una conciencia abstraída en el presente, la pondría en el interior mismo de la materia. Esta hipótesis supone, desde luego, una posterior reintegración de la memoria, pues “en realidad no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos”<sup>26</sup>. En lo sucesivo, y hasta que hagamos mención explícita de ello, nos mantendremos al interior de la hipótesis de la percepción pura.

Al introducirnos en su consideración del papel del cuerpo, Bergson se ubica de nuevo en la posición del sentido común, que se relaciona con el mundo sin prestar mayor atención a las discusiones entre filósofos –en este caso las discusiones relativas a las teorías de la materia o del espíritu- y pone en evidencia su forma particular de abordar los problemas, mostrando cómo se los debe plantear en términos nuevos, que les confieran mayor claridad y profundidad<sup>27</sup>. De esta manera, nos pone “en presencia de imágenes, en el sentido más vago que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas *cuando abro mis sentidos*, inadvertidas cuando los cierro. Todas estas imágenes actúan y ejercen su acción unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamo leyes de la naturaleza”<sup>28</sup>.

Esta formulación concibe al universo, en su totalidad, como un plexo de relaciones entre imágenes. Mi cuerpo, por su parte, es una imagen interior al universo, y a través de los sentidos de los que está provisto, puedo percibir exteriormente las imágenes que actúan sobre mí. De modo que no sólo percibo exteriormente las imágenes, sino que también me percibo interiormente –o, si se quiere, me percibo percibiendo. Mi cuerpo es, en consecuencia, una imagen privilegiada, porque no la conozco solamente de fuera por percepciones, sino también interiormente por afecciones<sup>29</sup>. Así mismo, la incesante y recíproca corriente de movimiento entre la exterioridad y la interioridad, lo ha dotado de nervios aferentes, que

---

<sup>26</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 232

<sup>27</sup> Considera, entonces, que la insoluble discusión entre idealismo y realismo proviene, en buena medida, del hecho de que ambas posturas toman los términos pensamiento, existencia, universo, en sentidos completamente diferentes. Así, en vista de que “para unos y para otros, nosotros no aprehendemos las cosas sino bajo forma de imágenes, es en función de las imágenes, y solamente de ellas, como debemos plantear el problema.” BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 225. Este problema no es otro que el de la conciencia, la materia y su relación.

<sup>28</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 217. El subrayado es nuestro.

<sup>29</sup> BERGSON Henri, Cf., “Materia y memoria”,

comunican movimientos desde la exterioridad hacia el cuerpo, y de nervios eferentes, que emiten movimiento desde los centros nerviosos interiores hacia la exterioridad<sup>30</sup>.

Ahora bien, las imágenes ejercen su acción unas sobre otras, y la manera en que cada una de ellas reacciona varía, en función del margen de automatismo o indeterminación del que disponen. De modo que “mi cuerpo es, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia quizás, y es que mi cuerpo parece escoger, en cierta medida, la manera de devolver lo que él recibe”<sup>31</sup>. Como el resto de las imágenes, mi cuerpo es un centro de acción. Pero su acción difiere de la de otras imágenes, debido a que en ella el efecto no siempre es proporcionado a la causa y, por tanto, es una acción que no podría ser prevista.

Es decir, si bien las leyes constantes de la naturaleza regulan las relaciones entre imágenes, el cuerpo sabe insertarse en el mundo de manera que su acción no se encuentre limitada sino enriquecida por la constancia de tales leyes. En efecto, “la vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y volviéndola en provecho propio”<sup>32</sup>. Encontramos, entonces, que las influencias de las imágenes exteriores, al suscitar la sensación o afección del cuerpo, se propagan en su interioridad; y que el cuerpo, al estar volcado hacia la acción, desencadenará a su vez un movimiento impredecible sobre la exterioridad que lo envuelve.

Este movimiento, por su parte, tiene lugar con miras a la utilidad que por mediación suya pueda extraerse del conjunto de las imágenes. Así, si nuestra acción es detonada por una imagen que nos afecta, el provecho que podríamos procurarnos por medio del acto está ya como preformado en la imagen misma. Es decir, las imágenes ofrecen a mi cuerpo –a manera de un espejo– la influencia eventual que éste podría ejercer sobre ellas; le insinúan lo que puede obtener y acaso incluso cómo hacerlo.

En consecuencia, podemos afirmar que “el papel de la materia nerviosa es el de conducir, componer entre sí o inhibir movimientos”<sup>33</sup>. Bergson muestra de este modo la manera en que la actividad nerviosa en general, y la actividad cerebral en particular, no están enfocadas en

---

<sup>30</sup> BERGSON Henri, Cf., “Materia y memoria”, p. 218

<sup>31</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 219

<sup>32</sup> BERGSON Henri, “La conciencia y la vida”, p. 24

<sup>33</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 223

los seres vivos a la configuración de representaciones, sino a la consolidación de acciones efectivas<sup>34</sup>.

Resultan entonces insostenibles las posturas que afirman que la percepción que tenemos del universo procede exclusivamente de la actividad cerebral; de los movimientos o vibraciones moleculares nerviosas y de las representaciones a las que supuestamente dan lugar. Pues tales formulaciones conciben la posibilidad de considerar el cuerpo, el sistema nervioso y la actividad cerebral aisladamente, es decir, como cosas que se bastan a sí mismas. “¿Pero puede concebirse como viviente el sistema nervioso sin el organismo que le nutre, sin la atmósfera en que el organismo respira, sin la tierra que esta atmósfera envuelve, sin el sol alrededor del cual gravita la tierra?”<sup>35</sup>. Siendo cierto que una imagen debe sus características físicas y sus determinaciones a las relaciones que guarda con el resto de las imágenes, no deberíamos afirmar que nuestra percepción del universo depende exclusivamente de los movimientos moleculares de la sustancia cerebral, sino que, variando con ellos, permanece también unida al resto del mundo material<sup>36</sup>.

Considerar aisladamente el sistema nervioso, rompiendo el vínculo que lo une con la exterioridad, es un hecho que implica hacer nacer la percepción “de la excitación sensorial propiamente dicha, y no de una especie de cuestión propuesta a nuestra actividad motriz”<sup>37</sup>. Es decir, si la percepción es un sistema de imágenes que involucra tanto el proceso perceptivo como la actividad motriz, sería un error reducirla a uno de estos dos elementos. El problema aparece mucho más claro cuando concebimos la percepción como una exhortación a la acción, como un llamado de las imágenes circundantes al despliegue motriz de los cuerpos.

Diremos, entonces, que dentro del sistema de imágenes que llamamos mundo material, existen centros de acción real que corresponden a la materia viva. Esta materia viva –o

---

<sup>34</sup> Este es sin duda uno de los puntos capitales de la crítica hecha por Bergson al idealismo y al realismo. El error, común a ambas posturas, consiste básicamente en afirmar que percibir significa conocer o, lo que es lo mismo, que la percepción tiene lugar con miras al conocimiento. Como señala Bergson, este postulado no puede ser aceptado “sin oscurecer profundamente el triple problema de la materia, de la conciencia y de su relación”. BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 227. Dejamos abiertas las cuestiones relativas a este punto, cuya consideración nos desviaría del camino que nos hemos propuesto.

<sup>35</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 223

<sup>36</sup> BERGSON Henri. Cf. “Materia y memoria”, p. 219

<sup>37</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 243

cuerpo- tiene por principio operativo la indeterminación; y la indeterminación –implicada en la estructura misma del sistema nervioso– es el fenómeno a partir del cual ha de tener lugar la percepción. Bergson define la percepción como “una relación variable entre el ser vivo y las influencias más o menos lejanas de los objetos que le interesan”<sup>38</sup>. Es una relación variable, justamente, porque es la indeterminación la que enlaza los elementos vinculados.

Esta relación se define tanto por el movimiento que las imágenes hacen recaer sobre el cuerpo, como por el movimiento que éste restituye a aquéllas. Y, según veíamos líneas atrás, la manera en que el cuerpo recibe y devuelve movimiento está determinada por la complejidad del sistema nervioso que le es propio. Ahora bien, el cuerpo puede ser concebido como un centro operativo, en la medida en que en torno suyo se disponen, subordinadas, las imágenes que su acción interviene y transforma. De esta manera, el cuerpo desempeña un papel preponderante con respecto al de otras imágenes, pues a través de su acción se transforma a sí mismo y transforma, también, las imágenes que le interesan.

Sin embargo, debe señalarse que las imágenes no siempre guardan este tipo de relación con el cuerpo y, más aún, que pueden incluso no guardar con él ningún tipo de relación, pues “es verdad que una imagen puede existir sin ser percibida; puede estar presente sin ser representada, y la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, parece medir justamente el intervalo entre la materia misma y la percepción consciente que tenemos de ella”<sup>39</sup>.

Si bien es cierto que, por una parte, las imágenes hacen recaer movimientos sobre el cuerpo y éste, a su vez, reacciona y actúa sobre ellas –poniendo de su parte las leyes naturales– también es cierto que, por otra parte, las imágenes no siempre se encuentran subordinadas al influjo de una tal imagen privilegiada, sino que “indiferentes unas a otras en razón del mecanismo radical que las enlaza, se presentan unas a otras todas sus caras a la vez, lo que equivale a decir que obran y reaccionan entre sí por todas sus partes elementales, y que ninguna de ellas, por consiguiente, es percibida o se percibe conscientemente”<sup>40</sup>.

De esta afirmación podemos extraer, por lo pronto, dos conclusiones. En primer lugar, que las imágenes despliegan su movimiento a través de dos sistemas de imágenes distintos: el

---

<sup>38</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 231

<sup>39</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 233

<sup>40</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 235

sistema de imágenes al que todas ellas pertenecen –o mundo material, que se encuentra limitado por el rigor de las leyes naturales– y el sistema de imágenes que llamamos percepción, en el que una imagen privilegiada actúa sobre las demás, subordinándolas y transformándolas en provecho propio. En segundo lugar, encontramos que cuando las imágenes se perciben entre sí por todas sus partes elementales, ofreciendo respuestas siempre proporcionadas a las excitaciones, ninguna de ellas hace parte, estrictamente, de un proceso de percepción. Esto nos permite afirmar que, a la inversa, los procesos de percepción deben limitar las relaciones entre imágenes; que éstas no pueden afectarse ya recíprocamente por todas sus partes elementales, y que tampoco ofrecen siempre efectos proporcionados a sus causas. ¿En qué consistirá, pues, esta limitación inherente al proceso de percepción?

Hemos visto que cuando las imágenes se vinculan entre sí afectándose recíprocamente por todas sus caras, cada una de ellas transmite la totalidad de lo que recibe, y la acción de todas las imágenes se mantiene entonces proporcionada con el efecto que ocasionan. “Pero si, por el contrario, chocan por alguna parte con una cierta espontaneidad de reacción, su acción disminuye otro tanto y esta disminución de su acción es justamente la representación que tenemos de ella. Nuestra representación de las cosas nacería pues, en suma, de que vienen a reflejarse contra nuestra libertad”<sup>41</sup>.

Conviene recordar que Bergson nos ha dicho que la distancia entre la presencia y la representación, mide la distancia entre la materia y la percepción consciente que de ella tenemos. Ahora bien, ¿qué diferencia a la materia presente de su representación? Hemos de observar, en primer lugar, que la materia, presente toda a sí misma, es el conjunto de las relaciones proporcionadas que se establece entre las imágenes cuando éstas, sin habérselas con los centros de indeterminación que llamamos cuerpo, obedecen forzosamente a las leyes naturales. Lo que distingue a una imagen presente “como realidad objetiva, de una imagen representada, es la necesidad en que está de obrar por cada uno de sus puntos sobre todos los puntos de las otras imágenes [...] de no ser en fin más que un camino por el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo. Yo la convertiría en representación si pudiese aislarla, si sobre todo pudiese aislar la envoltura”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> BERGSON Henri, “Materia y memoria”, p. 235

<sup>42</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 234

De modo que la representación de la materia –que, en últimas, coincide con la percepción consciente que de ella tenemos- se obtiene por la eliminación de la mayor parte de sus rasgos, por la minimización de la infinidad de relaciones que guarda con la inmensidad del universo, en una palabra, por su aislamiento del lugar que realmente ocupa en el mundo. La representación sería, en este sentido, un verdadero oscurecimiento de la presencia de la materia. Veamos los términos en los que Bergson enuncia el problema:

Cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero las densidades respectivas de dos medios pueden ser tales que, para un cierto ángulo de incidencia, no haya refracción posible. Entonces se produce la reflexión total. Se forma una imagen virtual del punto luminoso que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que están los rayos luminosos de proseguir su camino. La percepción es un fenómeno del mismo género<sup>43</sup>.

Si las imágenes encuentran en el cuerpo la imposibilidad de seguir su camino, es decir, la imposibilidad de que sus acciones tengan efectos proporcionados, se debe a la espontaneidad propia de la reacción del cuerpo, pues éste, a diferencia del resto de las imágenes, no devuelve la totalidad de lo que recibe. En consecuencia, las imágenes no pueden ejercer a través de él las mismas acciones reales que podrían ejercer a través de otras imágenes. Diremos, entonces, que la acción real de las imágenes disminuye cuando recae sobre la indeterminación del cuerpo.

Pero, así mismo, las imágenes no solamente ven disminuida su acción real cuando se vinculan con el cuerpo, sino que tiene lugar lo que Bergson llama la acción virtual de las imágenes, que podría definirse como la influencia que la materia viva puede operar sobre ellas. Es decir, el cuerpo, como hemos visto, restituye a las imágenes el movimiento que éstas hacen recaer sobre él, y esta restitución, aunque de hecho es operada por el cuerpo, tiene en derecho su origen en las imágenes mismas; de ahí que sea concebida como su acción virtual. Si la acción real de las imágenes deviene acción virtual en su encuentro con la indeterminación del cuerpo, podremos entonces afirmar que el incremento de la acción virtual de las imágenes es directamente proporcional a la disminución de su acción real.

---

<sup>43</sup> BERGSON Henri. “Materia y Memoria”, p. 235

Ahora bien, en la acción real del cuerpo, son los elementos nerviosos interesados lo que da a la excitación recibida su eficacia. Y puesto que tales elementos nerviosos simbolizan la indeterminación del querer, de su integridad depende esta indeterminación<sup>44</sup>. Vemos, entonces, que las imágenes configuran y proponen situaciones ante las cuales el sistema nervioso se debate desplegando sus capacidades motrices, en una compleja red de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia. Pero si en la periferia “lo que es dado es la totalidad de las imágenes del mundo material con la totalidad de sus elementos interiores”<sup>45</sup>, el cuerpo debe restringir las vías por las que aprehende la exterioridad, para no quedar impotente ante las infinitas relaciones entre imágenes que su configuración nerviosa y fisiológica no sabrían enfrentar.

Podemos apreciar, de este modo, la inconmensurabilidad de las imágenes que componen la totalidad del mundo material, con respecto al delimitado margen de operación del cuerpo. Entre aquéllas y éste se establece una relación atravesada por la desmesura, en la que el cuerpo no puede hacer otra cosa que limitar, a la manera de un filtro, aquellos puntos de la periferia con los que se pone en contacto en el proceso de la percepción. Inmerso en una realidad que lo desborda infinitamente, se aferra a los puntos de ella en los que pueda medrar y asegurarse la vida.

Esta limitación, por su parte, determina la posible acción del cuerpo sobre la materia y el provecho que por medio de esta acción podría obtener. Mas ¿cómo es posible que esta restricción tenga lugar? ¿De qué manera el cuerpo limita sus relaciones con el entorno? Por una parte, circunscribe con precisión los hilos que lo unen a la exterioridad en virtud de las necesidades que está llamado a suplir; la utilidad es, así, uno de los aspectos que determina dicha circunscripción. Por otra parte, cada uno de los hilos que va de la periferia al centro plantea una cuestión elemental a la actividad motriz. Y puesto que “la percepción tiene su verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse”<sup>46</sup>, cada cuestión que se ofrece es lo que se llama una percepción. Ahora bien, los diversos sentidos son estos hilos que enlazan la periferia al centro, y sólo a través de ellos las imágenes pueden solicitar la acción del cuerpo. De manera que la restricción que éste opera sobre la totalidad de las imágenes, no

---

<sup>44</sup> BERGSON Henri. Cf., “Materia y memoria”, p. 240

<sup>45</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 235

<sup>46</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 242

es sólo un asunto que atañe a la búsqueda de la utilidad, sino que está inscrita ya en su misma constitución fisiológica.

Nuestros sentidos, en efecto, aportan datos diversos que son las cualidades de las cosas mismas. Pero estos datos han sido recortados del complejo de cualidades que componen a las cosas, y en esa medida nos ofrecen tan sólo una visión parcial e incompleta de éstas. Diríase, entonces, que las disposiciones fisiológicas del cuerpo sólo pueden ofrecernos, de forma fragmentaria, las cualidades que en las cosas sólo pueden darse unitariamente.

Ahora bien, en la medida en que por vía de los sentidos las imágenes convocan la acción del cuerpo –a través de la cual éste les devuelve la influencia eventual que sobre él hicieran recaer- los sentidos son concebidos por Bergson como verdaderos sistemas de reflexión, que restituyen a las imágenes el movimiento –la luz- que de ellas mismas emana. Cada uno de estos sistemas de reflexión responde a una necesidad concreta, y ya que la acción varía –al menos interiormente- en función del sentido por el cual se la solicite<sup>47</sup>, “mi cuerpo se conduce pues como una imagen que reflejaría otras analizándolas desde el punto de vista de las diversas acciones a ejercer sobre ellas. Y por consiguiente, cada una de las cualidades percibidas por mis diferentes sentidos en el mismo objeto simboliza una cierta dirección de mi actividad, una cierta necesidad”<sup>48</sup>.

Esta direccionalidad de la acción, en tanto que circunscribe las relaciones del cuerpo con el entorno, es una clara expresión del fenómeno que Bergson llama discernimiento. Éste podría definirse como la capacidad de los cuerpos conscientes para escoger, en medio de las imágenes que los rodean, aquellos puntos de la materia que puedan suplir sus necesidades<sup>49</sup>. Tal comportamiento selectivo supone una pobreza inmanente a la percepción, en la medida en que ésta sólo tiene lugar allí donde el cuerpo desatiende a todo lo que no le provee de ningún beneficio. Diríase, entonces, que si el universo es concebido como pura luz fluyente, el cuerpo haría el papel de una placa negra que, al reflejar la luz, impediría su propagación y oscurecería el universo. El cuerpo, en la percepción, reduce a unas pocas las infinitas relaciones que establecen entre sí las imágenes en el universo material.

---

<sup>47</sup> “El carácter de los movimientos exteriormente idénticos se modifica interiormente, según que den réplica a una impresión visual, táctil o auditiva”. BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 243

<sup>48</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, pp.245-246

<sup>49</sup> BERGSON Henri. Cf., “Materia y memoria”, p. 246, p. 267

Pero, por otra parte, el discernimiento también presenta un aspecto positivo. En efecto, el proceso de la percepción, que tiene su origen en las imágenes, se disocia de éstas para solicitar la acción del cuerpo; si el sistema nervioso y los sistemas motores no presentan anomalías, dicha solicitud encontrará respuesta. Tiene lugar, entonces, “este discernimiento que hace que la percepción se desprenda de la imagen”<sup>50</sup>. Ahora bien, aunque la percepción es elección y toda elección es negativa en cierto sentido, la percepción también es la operación por la cual la indeterminación se inscribe en el mundo; el movimiento por el cual los seres vivos actúan positivamente y, en su intervención sobre la materia, anuncian al espíritu, entendido como potencia creativa.

De modo que el discernimiento se define por la interacción de dos rasgos opuestos y complementarios: de un lado, el empobrecimiento de las relaciones que se establecen en la totalidad del mundo material; de otro, el enriquecimiento que supone la actividad creadora de los seres en la historia del mundo que habitan. Un fenómeno semejante encontrábamos cuando, líneas atrás, veíamos que la vida no podría desplegarse dentro de los estrechos márgenes impuestos por la inflexibilidad de las leyes naturales, sin disponer en cierta medida de la posibilidad de actuar libremente; pero que, a la inversa, tampoco podría consolidarse como acción libre sin el rigor de la necesidad y la resistencia que le impone la materia. De esta manera, Bergson pone en evidencia que es en la tensión entre los extremos –y no en su concentración en uno de ellos- donde se despliega la vida de los seres.

Volviendo sobre la teoría de la percepción pura, habría que hacer una claridad del mismo género. En efecto, hemos considerado la materia sólo a la luz de las fragmentaciones que sobre ella opera el cuerpo en función de sus intereses. Pero es necesario tener en cuenta que “nuestro cuerpo no es un punto matemático en el espacio, que sus acciones virtuales se complican y se impregnan de acciones reales, o, en otros términos, que no hay percepción sin afección. La afección es pues lo que mezclamos del interior de nuestro cuerpo a la imagen de los cuerpos exteriores; ella es lo que debe extraerse primero de la percepción para encontrar de nuevo la pureza de la imagen”<sup>51</sup>, es decir, la pureza de la materia.

---

<sup>50</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 242

<sup>51</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 255

De ahí que Bergson haya extraído la afección de su hipótesis de la percepción pura. Pues, como señalara en el *Ensayo*, aunque percepción y afección son aspectos que se implican y confunden en la experiencia, conviene abordarlos por separado<sup>52</sup>. Esto se debe a que la percepción, considerada sin la impureza que la afección le añade y sin la intervención de la memoria subjetiva, parece ponernos efectivamente en la materia. Detengámonos un tanto en esta consideración, e intentemos vislumbrar en qué sentido se nos dice que la percepción pura nos pone de golpe en las cosas, y de qué manera la afección y la memoria suelen obstaculizar este proceso.

La psicología ha esgrimido la hipótesis de que los fenómenos intracerebrales determinan la totalidad de la percepción. Pero, como Bergson señala, tal formulación suscita más problemas de los que resuelve, no sólo porque nada nos permite saber de la materia –a la que despoja de sus rasgos e incluso de su materialidad- sino porque tampoco explica la manera en que fenómenos inextensos, tales como los hechos de conciencia, podrían adquirir la extensión de la materia y configurar nuestra percepción de la misma<sup>53</sup>.

Así, en lugar de afirmar que nuestros procesos cerebrales configuran la totalidad de la percepción, tomaremos “un punto luminoso P cuyos rayos actúan sobre los diferentes puntos a, b, c, de la retina. [...] En este mismo punto P la conciencia percibe la luz. [...] El punto P envía a la retina excitaciones luminosas. Si la imagen visual del punto P no estuviese dada, habría lugar para buscar cómo se forma y nos encontraríamos en un problema insoluble”<sup>54</sup>. Pero la verdad es que el punto P está dado –o, si se quiere, la totalidad de la materia- y de él debemos partir en nuestra consideración de los hechos. Aquí radica, sin duda, una de las particularidades del planteamiento de Bergson, quien, frente a la formulaciones de la psicología que toman al cuerpo como punto de partida, se ubica primero en el mundo material, y va restringiendo poco a poco esta amplia red de imágenes a la imagen privilegiada que llamamos cuerpo. Opera, de este modo, un cambio de dirección en el pensamiento, y nos sugiere, asimismo, que el cuerpo está inmerso en el mundo material.

---

<sup>52</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 34

<sup>53</sup> Para ver este asunto en detalle, véase especialmente BERGSON Henri. “Materia y memoria”, pp. 240-241, 249-250

<sup>54</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 239

Ahora bien, esta formulación evidencia que la percepción es un proceso complejo, cuyos elementos sólo son disociables en derecho, pero que de hecho se presentan indisolublemente vinculados. “La verdad es que el punto P, los rayos que emite, la retina y los elementos nerviosos interesados forman un todo solidario, que el punto luminoso P forma parte de ese todo, y que es justamente en el punto P, y no en otra parte, donde se ha formado y percibido la imagen de P”<sup>55</sup>. De modo que el punto P ejerce su acción sobre el cuerpo, y éste, a su vez, identifica el origen de la acción que acoge dentro de sí en el punto P mismo. El proceso de la percepción no podría, por tanto, reducirse a uno de sus elementos, pues “tanto el objeto como el sujeto están en la percepción, y no la percepción en el sujeto”<sup>56</sup>. Así, al hacer del punto P y de los puntos a, b, c, de la retina una totalidad indivisible de elementos solidarios, reencontramos el estatus relacional de la imagen y de la percepción –estatus que ésta pierde al ser escindida en un ‘sujeto’ y un ‘objeto’ que devienen irreconciliables.

De esta manera parece que recuperamos, también, la continuidad entre el cuerpo y el mundo material; entre las acciones de éste y las reacciones de aquel. Porque si la percepción pura nos pone de golpe en las cosas, el abismo que mediaba entre éstas y nosotros, al menos en principio, desaparecerá. Podemos afirmar, entonces, que “lo sentido y lo percibido no son representaciones subjetivas, sino que son las cosas mismas, por la sencilla razón de que percibir no es que las cosas estén en mí, sino que yo esté en las cosas”<sup>57</sup>. Esto no quiere decir, desde luego, que en mi percepción de la luna mi cuerpo ocupe un lugar sobre la superficie lunar. Lo que pretendemos señalar es que, por un determinado estado de tensión de la conciencia, nuestra percepción de la luna nos pone en los rasgos de ésta que podemos aprehender por nuestros sentidos. Tal es, aparentemente, el sentido de la formulación de Bergson.

Diremos, entonces, que al percibir el punto luminoso P mis sentidos me ponen efectivamente en todos los rasgos de él que puedan aprehender. Pero aquí es donde la percepción pura, ilimitada en derecho en el sentido en que nos ofrece la totalidad de la cosa misma, se limita; es aquí también donde la total transparencia del mundo de las imágenes –concebido como pura luz- se oscurece. Pues tal aprehensión de los sentidos no nos dará,

---

<sup>55</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 240

<sup>56</sup> LE ROY Eduardo. *Bergson*, p. 175

<sup>57</sup> ZUBIRI Xavier. *Cinco lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, España, 1963, p. 196

desde luego, la totalidad del objeto, sino sólo aquellas partes por las que lo abordamos; aquellos perfiles que vislumbra nuestro interés. Esto equivale a decir que en nuestra configuración fisiológica misma, está inscrita la imposibilidad de estar del todo en la materia.

Dentro de la hipótesis de la percepción pura, la afección cumple un papel análogo, pues si la percepción nos pone en las cosas mismas, todo sucede como si la afección nos sacara de ellas, reintroduciéndonos en nuestro propio cuerpo. Veamos en qué puede consistir este movimiento. En su análisis del dolor Bergson muestra la manera en que el cuerpo, sometido a una excitación dolorosa, se conmueve y se esfuerza por rechazarla. El placer, por su parte, conlleva un esfuerzo de la conciencia por mantenerse inmersa en él, dejando de lado todo lo que lo atenúe. Esto nos permite apreciar que el cuerpo no refleja, simplemente, la excitación exterior que sobre él recae, sino que antes de propagar su respuesta se debate interiormente –en una actividad que, al no devolver la totalidad de lo que recibe, termina por aprehender algo de la excitación exterior. El cuerpo, entonces, “no se limita a reflejar la acción de fuera; lucha y absorbe así alguna cosa de esta acción. Ahí está la fuente de la afección”<sup>58</sup>: en la capacidad del cuerpo de acoger dentro de sí algo de la excitación exterior con la que se encuentra vinculado.

Ahora bien, en este gesto de retención el cuerpo tiene comprometidas sus potencias sensitivas internas, que son las que absorberán, hasta cierto punto, el influjo que sobre ellas ejercen las imágenes exteriores. Esto equivale a decir que la afección posee una cierta determinación extensiva<sup>59</sup>, una cierta localización corporal que le confiere su cohesión y consistencia. En este sentido decíamos que la afección nos lleva, de nuevo, de las cosas a nuestro propio cuerpo, pues si la percepción pura nos pone en las cosas mismas, la afección expresa hasta qué punto nuestro cuerpo está interiormente comprometido en su relación con ellas.

Vemos, entonces, que la formulación de Bergson va de la periferia al centro, ubicándose primero en la totalidad del mundo material y llevándonos, por una limitación progresiva, a adoptar nuestro cuerpo por centro. Este tránsito nos ha permitido vislumbrar que “mi

---

<sup>58</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 253

<sup>59</sup> BERGSON Henri. Cf., “Materia y memoria”, p. 256

percepción está fuera de mi cuerpo, y mi afección por el contrario en mi cuerpo”<sup>60</sup>. Pero en la medida en que no hay percepción sin afección, la cuestión de la interioridad y la exterioridad no será otra que la cuestión de la parte y el todo, pues el cuerpo está inmerso en el mundo material, y las imágenes que son exteriores al cuerpo están unidas al interior de éste por los lazos que la percepción dispone en ambos sentidos. De ahí que, como señaláramos líneas atrás, los términos ‘interioridad’ y ‘exterioridad’ no sean nunca absolutos, sino que sólo expresen relaciones entre imágenes.

Podemos afirmar, entonces, que la percepción es extensiva en la medida en que compromete las potencias sensitivas internas del cuerpo, en las que la afección se encuentra localizada. Y “en una percepción extensiva sujeto y objeto se unirían de antemano, consistiendo el aspecto subjetivo de la percepción en la contracción que opera la memoria y confundiendo la realidad objetiva de la materia con las conmociones múltiples y sucesivas en las que se descompone interiormente esta percepción”<sup>61</sup>. Si la afección y las conmociones internas que la constituyen coinciden con la realidad de la materia, podemos decir que, a la inversa, es en las propias disposiciones fisiológicas y nerviosas de los organismos donde la materia propaga el efecto de sus acciones. La materia corporal, diríase, se vincula de este modo inextricablemente con la materia del resto del mundo. Pero, como bien señala Bergson, no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos<sup>62</sup>. ¿Qué hemos de decir, entonces, de la aportación subjetiva operada por la memoria en la percepción? Responder a esta pregunta supondrá salir de la hipótesis de la percepción pura.

### III. HACIA UNA ACCIÓN NO UTILITARIA DEL CUERPO

Cuando hablábamos de la indeterminación propia de la reacción de los seres, veíamos que su incremento o disminución se define en función de los diversos grados de complejidad de éstos. Así, a mayor complejidad nerviosa y fisiológica corresponderá un movimiento cuyos efectos se harán sentir más lejos –en el espacio y en el tiempo– y una espontaneidad creciente. Mas, para que esta espontaneidad no se confunda con el puro capricho, es

---

<sup>60</sup> BERGSON Henri. Cf., “Materia y memoria”, p. 254

<sup>61</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 266

<sup>62</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 232

necesaria “la conservación de las imágenes percibidas. Podría decirse que no tenemos poder alguno sobre el futuro sin una perspectiva igual y correspondiente sobre el pasado, que el impulso de nuestra acción hacia delante deja tras sí un vacío en el que se precipitan los recuerdos, y que la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad”<sup>63</sup>.

Conviene recordar, una vez más, que la exclusión de la memoria de la teoría de la percepción pura se debe a que, en tanto que aportación subjetiva, hace palidecer la realidad objetiva de la materia. En efecto, las imágenes conservadas por la memoria acometen sin cesar nuestra percepción del presente, completándola y enriqueciéndola constantemente con la experiencia adquirida<sup>64</sup>. Y puesto que la experiencia adquirida resulta más útil que la percepción directa del objeto a la hora de tomar una decisión, terminará por recubrir dicha percepción, “y mediremos así prácticamente el grado de realidad en relación al grado de utilidad”<sup>65</sup>.

De modo que la funcionalidad y la utilidad, también en el caso de la memoria, determinan la manera en que los seres vivos se relacionan con el mundo. En consecuencia, los dos rasgos entrevistados en el discernimiento –la negatividad del oscurecimiento y la positividad de la creación- en tanto que encaminados a la acción, se basan en última instancia en la memoria, que será la que haga posible que el cuerpo se relacione prácticamente con las imágenes. Estamos, pues, ante una verdadera relación de reciprocidad entre el cuerpo y la memoria, pues sin las extensiones motrices del cuerpo la memoria sería impotente, ya que el pasado es por esencia *lo que no actúa* y el presente lo que actúa<sup>66</sup>. Así, para poder ser activo el pasado necesita de un cuerpo por el cual insertarse en el presente. Pero el despliegue motriz, a su vez, se consolida y optimiza a partir de la acumulación progresiva de experiencias que constituye a la memoria. Diremos, entonces, que los seres vivos reciben, aprehenden y reaccionan ante excitaciones exteriores en función de sus necesidades, y que la indeterminación de su reacción depende de la intervención de la memoria, que pone a la conciencia en una tensión particular, merced a la cual se concretarán las acciones utilitarias.

---

<sup>63</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 261

<sup>64</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 261

<sup>65</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 262

<sup>66</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 264

Pero no debemos olvidar que, según señala Bergson, la memoria también opera una contracción. ¿Cómo debemos entenderla y en qué consiste? Toda percepción, por corta que sea, supone siempre una pluralidad de momentos que la memoria enlaza confiriéndoles unidad. De esta manera, en lo que podríamos llamar un instante de la conciencia tendrían lugar cientos e incluso millares de instantes de la materia:

Cuando abro los ojos para volverlos a cerrar enseguida, la sensación de luz que experimento, y que cabe en uno de mis momentos, es la condensación de una historia extraordinariamente larga que se desarrolla en el mundo exterior. Hay ahí, sucediéndose unas a otras, trillones de oscilaciones [...] Esos acontecimientos [...] sólo ocupan un instante de mi conciencia, capaz de contarlos en una sensación pictórica de luz [...] Situada en la confluencia de la conciencia y de la materia, la sensación condensa, en una duración que nos es propia y que caracteriza a nuestra conciencia, períodos inmensos de lo que, por extensión, podríamos llamar la duración de la materia<sup>67</sup>.

Según lo anterior la memoria efectúa dos operaciones distintas. De un lado, interpone entre la materia y nuestra percepción directa de ésta una capa de recuerdos prácticos que predominará sobre la materia misma; de otro, contrae una multiplicidad de momentos de la materia en la percepción unitaria que la conciencia tiene de ella. De estos dos hechos podemos extraer, a su vez, dos conclusiones. En primer lugar, y habiendo admitido que la percepción pura “nos da el todo o al menos lo esencial de la materia, ya que el resto proviene de la memoria y se sobreañade a la materia, es preciso que la memoria sea, en principio, una potencia absolutamente independiente de la materia”<sup>68</sup>.

En segundo lugar, éstas dos actividades propias de la memoria nos permiten entrever el hecho de que “la percepción real, por tanto, no responde, según Bergson, a un movimiento originado en el objeto y que alcanzaría al espíritu, [desde entonces inactivo y estático] por medio de las sensaciones; antes bien, es el producto de un encuentro entre dos elementos heterogéneos que siguen direcciones opuestas, la impresión y el recuerdo”<sup>69</sup>. Apelando al lenguaje de Bergson, podríamos afirmar que la impresión atañe a la materia y que el

---

<sup>67</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, p. 26

<sup>68</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 268

<sup>69</sup> CHACÓN FUERTES Pedro. *Bergson o el tiempo del espíritu*, Editorial Cincel, Madrid, 1988, pp. 87-88

recuerdo concierne al espíritu. Así, la percepción no sólo es el lapso de tiempo durante el cual confluyen en la sensación de los seres vivos la materia y el espíritu, sino que es también el movimiento por el cual los seres hunden efectivamente en la realidad sus raíces profundas<sup>70</sup>, a través de su actividad creadora enriquecida por la memoria.

Sin embargo, debemos señalar que no podremos detenernos en la consideración de la memoria como potencia independiente de la materia, pues es éste un problema que demandaría un estudio amplio y minucioso. Nos limitamos, por ello, a hablar de la memoria en tanto que acumulación de experiencias sucesivas, merced a las cuales los seres vivos pueden encaminar utilitariamente sus acciones en el mundo.

De esta manera, encontramos que nuestro pasado es activo y permanece operante en el presente utilitario del cuerpo, que está volcado hacia el futuro. Llegamos, de este modo, a una conclusión que vislumbráramos líneas atrás, pero que sólo ahora parece adquirir mayor claridad: la materia viva –el cuerpo- en tensión con el futuro por la acción y con el pasado por el recuerdo que la impulsa, está inmersa en el tiempo y, si se quiere, atravesada por el tiempo. De ahí, en buena medida, que Bergson nos diga que “las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben presentarse en función del tiempo antes que del espacio”<sup>71</sup>.

Volvamos ahora sobre nuestros pasos. Hemos podido apreciar que tanto en la percepción pura como en la percepción real, las relaciones establecidas entre el cuerpo y el resto de las imágenes se encuentran determinadas por las necesidades vitales de aquél, es decir, por un esfuerzo constante de los seres vivos por procurarse los medios que aseguren su vida. Los sentidos, complejos sistemas a través de los cuales las imágenes se reflejan sobre sí mismas –en la teoría de la percepción pura- son, una vez reintegrada la memoria a la percepción, los dispositivos que encaminan la acción de los seres y que, apoyados en los sistemas motrices, les permitirán intervenir la materia en provecho propio.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que “el sistema nervioso es construido, de un extremo a otro de la serie animal, en vista de una acción cada vez menos necesaria”<sup>72</sup>, podrían formularse varias preguntas. En efecto, ¿qué implicaciones podría tener el hecho de que, en

---

<sup>70</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 264

<sup>71</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 266

<sup>72</sup> BERGSON Henri. “Materia y memoria”, p. 229-230

el extremo más alto de la serie animal, el cuerpo y la memoria no se relacionen con el resto del mundo atendiendo exclusivamente a sus necesidades? Si la percepción implica la restricción de las relaciones que guarda el cuerpo con la periferia, parece que los sistemas nerviosos más complejos –en tanto que se distancian poco a poco de la acción estrictamente necesaria- podrían atenuar dicha restricción.

En otros términos, si el cuerpo reduce sus relaciones con el mundo en nombre de la utilidad, estas relaciones podrían ampliarse –parcialmente al menos- en aquellos seres que sobrepasen al utilitarismo. Diremos, con palabras de Bergson, que si el cuerpo oscurece la luz del mundo de las imágenes en la consolidación de acciones prácticas, trascendiendo estas acciones será posible iluminar ciertos aspectos del mundo que permanecían en las sombras.

Consideramos, de esta manera, que si el utilitarismo de los seres vivos conlleva un amplio desconocimiento de la vida y del mundo –en tanto que es una atención restringida a lo provechoso- sobrepasando el utilitarismo podríamos ampliar nuestro conocimiento del mundo y de la vida. Si podemos retrotraernos al momento en que las relaciones que guardamos con la periferia no son limitadas por el mero interés funcional, tales relaciones parecen ampliarse. Y parecen ampliarse, por tanto, las vías por las que aprehendemos y conocemos la vida, e incluso nuestra propia conciencia. Esta será, justamente, la hipótesis que seguiremos en lo sucesivo.

### **CAPÍTULO TERCERO**

#### **EL CUERPO EN SU RELACIÓN NO UTILITARIA CON LA MATERIA: EL ARTE**

Quisiéramos volver ahora sobre algunas de las formulaciones que hemos podido vislumbrar hasta este punto. En primer lugar, conviene señalar el incremento de complejidad nerviosa que presentan los seres a medida que se asciende en la escala de la vida. Este hecho parece relevante, pues el enriquecimiento progresivo de las vías nerviosas y una potencia fisiológica cada vez más amplia, conllevan un crecimiento en la indeterminación de los actos. En efecto, considerando los seres más básicos –cuya capacidad para aprehender las excitaciones exteriores, es tan restringida como su capacidad de reacción– encontramos que sus movimientos, al estar determinados por límites muy precisos, tienden a repetirse sin cesar.

Pero las cosas cambian diametralmente cuando las configuraciones nerviosas y fisiológicas ganan en complejidad, es decir, cuando la especialización de las funciones en órganos concretos, y la consecuente optimización del desempeño de éstos, son lo que determina la forma en que los seres reaccionan. Pues tal diversificación permite que, ante una excitación determinada, se abran múltiples vías por las cuales podría desplegarse la respuesta elegida. Así, la acción en niveles de vida más ricos e intrincados, se constituye dentro de un marco mucho más amplio y, por tanto, difícilmente podría ser prevista. Cabe afirmar, en suma, que a medida que la vida asciende en la escala de los seres, encuentra cada vez más posibilidades de alejarse del automatismo y del hábito contraído por sus necesidades internas.

Por otra parte, conviene señalar la estrecha proximidad que tiene lugar entre la acción de los seres vivos y la amplitud de su conciencia. En efecto, Bergson ha señalado que si conciencia es elección y que si el papel de la conciencia es decidirse, es dudoso que se encuentre la conciencia en organismos que carecen de movimiento

espontáneo y que no tienen ninguna decisión que tomar<sup>1</sup>. La conciencia, según decíamos, tiende al adormecimiento o a la exaltación, bien que los seres deban tomar decisiones y desenvolver su movimiento en el espacio, bien que se procuren todo lo que necesitan para vivir en un mismo lugar –como el vegetal y ciertos parásitos. En el primer caso la conciencia se amplía y se encamina hacia una acción cada vez más libre; en el segundo se hunde en un torpor cada vez más profundo.

Pero si algunos seres primarios efectúan movimientos precisos –como las amebas que atrapan su alimento con los pseudópodos de los que están provistas– podríamos afirmar que, en tales gestos, se vislumbra ya el resplandor de una conciencia que actúa. Sin duda el margen de indeterminación del que dispone una ameba es considerablemente reducido, sin duda la amplitud de su conciencia encuentra grandes dificultades para habérselas con la rígida necesidad que impone la materia. Pero la materia, a su vez, presenta cierta elasticidad en la que la indeterminación puede hacer mella, y justamente “ahí se instalará la conciencia. Y se instalará haciéndose muy pequeña; luego, una vez en su lugar, se dilatará, redondeará su parcela y *acabará por conseguirlo todo*, porque dispone de tiempo y porque la más leve cantidad de indeterminación, al sumarse indefinidamente consigo misma, dará tanta libertad como se quiera”<sup>2</sup>.

A la luz de estas consideraciones podríamos afirmar que, al menos en principio, la indeterminación tiende a la consolidación de acciones efectivas. Esto equivale a decir que el interés utilitario determina cómo y hacia dónde se encaminan las acciones de los seres. Sin embargo, a medida que la vida se multiplica en el espacio y se complica en el tiempo –por el doble empuje de la reproducción y de la evolución<sup>3</sup>–, los seres vivos no sólo se distancian del automatismo sino que, también, parecen sobrepasar al utilitarismo. De esta manera, la conciencia se amplifica en una dirección en la que *acabará por conseguirlo todo*, pues habiendo excedido el primitivo nivel en el que

---

<sup>1</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, en *La energía espiritual*, Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 21

<sup>2</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, p. 24. El subrayado es nuestro.

<sup>3</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, p. 31

sólo buscaba satisfacer sus necesidades básicas, llegará incluso a configurar acciones que, estrictamente, no le proveen utilidad alguna.

Mas ¿cuál es la relevancia de *lo inútil*? ¿Por qué parece que la conciencia *acabará por conseguirlo todo* cuando sobrepase la utilidad? Señalemos primero que, seguramente, no *lo conseguirá todo*; no aprehenderá nunca la totalidad de la materia. Pero, al menos, propenderá hacia ésta por una aproximación susceptible de incrementarse. Según veíamos en el capítulo anterior, el carácter fundamentalmente práctico de la vida conlleva una reducción de las relaciones que los seres guardan con la periferia. Parece, entonces, que en la transgresión de las actividades prácticas encontraríamos, tanto la evidencia de una acción que se desenvuelve con plena libertad –pues rompe la cadena impuesta por el automatismo funcional- como la posibilidad de ampliar las relaciones con el mundo que la utilidad limita.

Líneas atrás decíamos que los sentidos son, en buena medida, los canales a través de los cuales el cuerpo restringe sus relaciones con el mundo y encamina sus actos. Si lo que pretendemos –según la hipótesis esgrimida al final del capítulo anterior- es mostrar cómo es posible que el cuerpo amplíe sus relaciones con la periferia, parece ineludible la necesidad de mostrar de qué manera los sentidos podrían relacionarse con el mundo al margen del interés utilitario.

A tal efecto, consideramos relevante el papel que podría desempeñar una actividad como el arte, por cuanto que, al menos en principio, se aplica sobre los sentidos sin un objetivo determinado y, en esa medida, fuerza al cuerpo a establecer una relación de otro tipo con una materia sobre la cual no podría ya intervenir. Esta consideración es relevante si tenemos en cuenta que “la inteligencia y el análisis [rasgos que definen toda acción utilitaria] no son, de ninguna manera, la totalidad del espíritu: son productos de la vida y ésta los desborda infinitamente”<sup>4</sup>. Así, al exceder al utilitarismo el arte podría encaminar la conciencia, parcialmente, hacia la totalidad del espíritu; levantar parte del velo que nos separa de la inmensidad de la vida.

---

<sup>4</sup> OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, 1949, p. 46

Es justamente la vida que nos desborda infinitamente lo que Bergson se propone recuperar –y decimos ‘recuperar’ porque vivimos rodeados de velos que nos la encubren<sup>5</sup>. Y aunque tales velos que nos separan de la inmensidad de la vida, parecen tejidos por ésta para mantenernos vivos, se los puede descorrer. La recuperación a la que nos lleva Bergson es posible porque, en efecto, no sólo hay obstáculos de por medio sino que existe un vínculo profundo y constitutivo entre la conciencia y la vida, a saber, la duración. La conciencia –como veíamos hacia la parte final de nuestro primer capítulo- se encuentra configurada por una serie de estados sucesivos que se funden unos en otros, y que hacen que la actividad psicológica –a pesar de todas las contaminaciones espaciales a las que es sometida- sea una continuidad indivisa, cuya constitución temporal sólo podría descomponerse en partes artificialmente.

Por su parte, la percepción se nos presentaba como un proceso en el que convergen la materia y los cuerpos conscientes, y en el que ambos están inmersos en la duración. Así, advertíamos que múltiples momentos de la materia son abarcados en un solo instante de nuestra percepción consciente, y esto nos permitía entrever que, aunque con otra tensión de duración, la materia también dura<sup>6</sup>. Cabe afirmar, en consecuencia, que la conciencia entendida como duración puede dilatar sus relaciones con la periferia, ya que el aspecto que la une a la exterioridad, es el mismo que más profundamente la define en el interior de sí misma. “El yo en su hondura es *durée*, y la *durée* es la trama constitutiva del espíritu”<sup>7</sup>.

Retengamos este primer hecho y pasemos a considerar el segundo. En la escala de la vida las disposiciones fisiológicas y nerviosas presentan variantes de complejidad. Y puesto que la conciencia –entendida como potencia de elección que retiene el

---

<sup>5</sup> Bergson busca “[Re] Encontrar esa realidad de la cual tenemos hambre y sed y sin la cual nos sumimos en la desesperación del subjetivismo solipsista o nos dispersamos en un fluir de apariencias inconsistentes.” CASAUBON Juan, *Aspectos del bergsonismo*, Cuadernos de Atrium, Buenos Aires, 1945, p. 14.

<sup>6</sup> BERGSON Henri. Cf. “La conciencia y la vida”, pp. 26-27

<sup>7</sup> ÁLVAREZ ARROYO Jesús. *La sustancialidad del tiempo en Bergson*, Salamanticensis, Salamanca, 1969, p. 314

pasado en función del futuro<sup>8</sup>- se encuentra estrechamente ligada a tales disposiciones, también ella presenta diversos grados de intensidad en la escala de los seres. Lo que en tales grados varía es el margen de amplitud de la conciencia —es decir, su capacidad para retener en mayor o menor medida el pasado, en función de un futuro más o menos remoto, con miras a una acción progresivamente eficaz.

Del mismo modo que al ascender en la escala de la vida, la creciente complejidad nerviosa contribuye a la consolidación de acciones cada vez más imprevistas, así también la conciencia ganará un margen de amplitud tal que, en los seres humanos, la acción podrá sobrepasar con creces al utilitarismo. Bergson nos ha dicho, recordemos, que en la serie animal la vida se encamina hacia acciones cada vez menos necesarias<sup>9</sup>. Nosotros afirmamos que su impulso terminará por hacer posibles actividades como el arte, que implican una ruptura efectiva con la utilidad, “con la sociedad y una vuelta a la sencillez de la naturaleza”<sup>10</sup>. Detengámonos un tanto en esta formulación, e intentemos vislumbrar cómo se opera tal ruptura.

## I. EL ARTE EN LAS ANTÍPODAS DEL UTILITARISMO

Recordemos las ya célebres palabras con las que Bergson se refiere al arte:

¿Cuál es el objeto del arte? Creo que si la realidad viniese a herir directamente nuestros sentidos y nuestra conciencia, si pudiésemos entrar en comunicación inmediata con las cosas y con nosotros mismos, el arte sería nulo, o más bien todos seríamos artistas, porque nuestra alma vibraría entonces continuamente al unísono con la naturaleza<sup>11</sup>.

Esta afirmación supone al menos dos consecuencias. De la primera ya hemos hablado: no entramos en comunicación inmediata con las cosas ni con nosotros mismos; nuestra vida no centra su atención en vibrar al unísono con la naturaleza. La segunda es que el arte estaría llamado, justamente, a reintroducirnos en las cosas y en nosotros mismos; a ofrecernos una aprehensión más directa de ambos, pues “la

---

<sup>8</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, en p. 17

<sup>9</sup> BERGSON Henri. Cf., “Materia y memoria”, *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1959, p. 229-230

<sup>10</sup> BERGSON Henri. *La risa*, Tr. Amalia Aydée Raggio, Sarpe, Madrid, 1994, p. 151

<sup>11</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 136

suprema ambición del arte, es la de revelarnos la naturaleza”<sup>12</sup> –no imitarla. Mas ¿cómo es esto posible? ¿Cómo el arte podría hacer más íntimo nuestro contacto con las cosas y con nosotros mismos –en una palabra, con la vida? En lo sucesivo atenderemos a tres hechos concretos que, al parecer, nos permitirían responder estas cuestiones.

Consideremos, en primer lugar, la *individualidad*. Hemos visto que “mis sentidos y mi conciencia me aportan solamente una simplificación práctica de la realidad. [Así,] en la visión que de las cosas y de mí mismo me transmiten, quedan como borradas las diferencias extrañas al hombre, mientras que se acentúan las semejanzas practicas”<sup>13</sup>. En otros términos, los rasgos más originales de los objetos que me rodean son dejados de lado por mis sentidos y mi conciencia, para atender únicamente a sus características comunes con otros objetos –conducta que facilita nuestra intervención sobre las cosas. Del mismo modo, sólo atendemos a los hechos superficiales de nuestra propia conciencia –análogos a los de otros seres conscientes- dejando escapar las múltiples conmociones internas que configuran nuestros estados mentales más profundos e irrepetibles<sup>14</sup>. De esta manera, las especificidades de las cosas, de los seres vivos y de nuestra propia conciencia son desestimadas, y la individualidad, por tanto, se nos escapa.

En consecuencia, no estamos del todo en las cosas ni estamos del todo en nosotros mismos. Sustituimos las particularidades propias de la realidad por símbolos estáticos, manipulables a conveniencia, con los que nos movemos y habitamos el mundo. “Nos hallamos en una zona medianera entre las cosas y nosotros, pero fuera de las cosas y por fuera también de nosotros mismos”<sup>15</sup>. Sin embargo, esta condición por la cual tanto nuestros estados de alma como los objetos exteriores se sustraen a nuestro conocimiento, es la misma que asegura la solidez de las acciones por las cuales suplimos nuestras necesidades.

---

<sup>12</sup> BERGSON Henri. Cf., *La risa*, p.140

<sup>13</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 137

<sup>14</sup> Es importante señalar que esta tendencia es acentuada por el lenguaje, pues “las palabras, salvo los nombres propios, todas designan géneros”. BERGSON Henri. *La risa*, p. 138

<sup>15</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 139

Pero “de cuando en cuando, como por distracción, engendra la naturaleza almas más desprendidas de la vida”<sup>16</sup>, es decir, seres conscientes cuyas percepciones se distancian de la acción práctica y se funden con el mundo de una forma particular. En el artista, nos dice Bergson, se manifiesta este desprendimiento de las percepciones con respecto a la acción. En el artista la naturaleza deja de enlazar la percepción con la necesidad<sup>17</sup>. Desde luego que este desprendimiento es parcial y que el artista, antes que nada, es un ser vivo que atiende a las demandas de su organismo. Pero, en un sentido al menos, la naturaleza lo habrá librado de la cadena por la cual todas sus percepciones habrían de desencadenar acciones interesadas.

El artista, entonces, aunque se adhiere a la acción por la mayoría de sus percepciones, encuentra que algunas de éstas, habiéndose liberado, pueden ofrecerle una impresión más profunda de la vida. “El arte es una visión más directa de la realidad”<sup>18</sup>, pues no se limita a recoger las características comunes de las cosas, sino que atiende a sus particularidades internas. Evidencia, de este modo, cómo la conciencia puede trascender el automatismo y el interés funcional. Y por una operación determinada sobre la materia –que interpela a los sentidos y a la conciencia- nos pone de nuevo ante las individualidades más originales por las que se despliega la vida.

Este es el primer hecho sobre el que queríamos llamar la atención. La *individualidad* de las cosas, que siempre se nos escapa en la vida práctica, es justamente lo que el artista nos restituye en la obra. Y esto en dos sentidos. Por una parte, “el pintor fija en el lienzo aquello que vio [...] cierto día, a cierta hora, con colores que no volverá a ver. Lo que canta el poeta es un estado de alma que fue suyo [...] y que nunca volverá a repetirse. El dramaturgo presenta [...] el desarrollo de un alma, [...] una trama de sentimientos y de hechos producidos una vez para nunca más reproducirse”<sup>19</sup>. A ninguno de esos sentimientos se le podría dar un nombre general sin desnaturalizarlo por completo, pues “en otra alma ya no serán completamente

---

<sup>16</sup> BERGSON Henri. *La risa*,

<sup>17</sup> BERGSON Henri. Cf., *La risa*, p. 140

<sup>18</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 141

<sup>19</sup> BERGSON Henri. Cf., *La risa*, p. 144

iguales. Están *individualizados*. Así pertenecen al arte”<sup>20</sup>, y sólo merced a su unicidad podría germinar la obra.

Pero la individualidad también está en la obra misma, pues al ser ésta el fruto de un sentimiento único, reviste un carácter análogo. Por ella el artista nos invita a que hagamos un esfuerzo por ver lo que él ha visto, y aunque “lo que el artista vio no lo veremos ya nosotros exactamente igual que él [...] el esfuerzo que hizo apartar el velo nos obliga a imitarle. Su obra es un ejemplo que nos sirve de lección. Y por la eficacia de esta lección se mide precisamente la verdad de la obra”<sup>21</sup>. Volveremos más adelante sobre las cuestiones relativas a dicha lección. Bástenos por ahora con mencionar que, al exhortarnos con su obra a ver lo que él ha visto; al incitarnos a reparar en las particularidades de la vida que su arte ha logrado llevar a la materia, el artista recupera la individualidad a la que desatendemos en la acción práctica –tanto por el sentimiento del que brota la obra como por la obra misma. En este sentido, nos ofrece un contacto más directo con la vida, que no sabe desplegarse en generalidades, sino que en un gesto de creación sin cesar renovado, configura las determinaciones específicas e irrepetibles de los seres y las cosas.

Podemos afirmar, para finalizar este punto, que mientras la acción práctica supone cierto distanciamiento de las cosas para poder dominarlas, la separación de la acción práctica nos ofrece un conocimiento más profundo de las cosas. El artista toma distancia de la acción práctica, y con su obra nos instiga a hacer un esfuerzo, por el que podamos aprehender lo que de individual y único hay en la realidad y en nosotros mismos.

Pero, ya lo hemos dicho, aunque la percepción del artista es directa no por ello deja de ser parcial. Pues sólo en una dirección se ha liberado de la acción necesaria. “Y como cada dirección corresponde a lo que llamamos un *sentido*, por uno de sus sentidos y por él nada más se entrega el artista generalmente al arte. De ahí la diversidad de las artes en su origen”<sup>22</sup>. En efecto, como veíamos líneas atrás, nuestros sentidos y nuestra conciencia son las vías por las que aprehendemos la realidad con

---

<sup>20</sup> BERGSON Henri. *La risa*,

<sup>21</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 145

<sup>22</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 140

fines prácticos. Si el artista puede aprehender con mayor profundidad ciertos aspectos de la realidad, es porque alguno de sus sentidos y su conciencia tienen una disposición especial para percibir allende el interés funcional<sup>23</sup>. Podemos afirmar, en suma, que incluso para aquellos que la naturaleza ha levantado el velo, lo ha hecho parcialmente, y que el artista puede entrever, no sin dificultad, lo que al común de los hombres acaso jamás les sea dado ver.

Pero pasemos a considerar el segundo hecho que, englobando el primero, parece evidenciar la proximidad entre la vida y el arte. Es lo que podríamos llamar la *afinidad entre la creación artística y la creación de la vida*. En efecto, ¿cómo operan el pintor, el escultor, el músico y el poeta? Si es cierto que a la base de la creación artística se encuentra una experiencia única e intransferible –que integra tanto la percepción sensorial como cierta conmoción de la conciencia- veríamos que el artista propende, por un esfuerzo determinado, a extender la unicidad de tal experiencia en la materia que es propia de su arte.

Es decir, “un pensamiento, abandonado a sí mismo, ofrece una implicación recíproca de elementos de los cuales no puede decirse si son uno o varios; es una continuidad, y en toda continuidad hay confusión. Para que el pensamiento se haga distinto, es necesario que se disperse en palabras”<sup>24</sup>, en trazos de formas y colores, en notas musicales, en los rasgos de los cuerpos esculpidos. Es en este esfuerzo donde la

---

<sup>23</sup> Así, nos dice Bergson, “al uno le atraen los colores y las formas, y como ama el color por el color y la forma por la forma, al percibir las por ellas mismas ve transparentarse la vida interior de las cosas a través de sus formas y de sus colores”. BERGSON Henri. *La risa*, p. 140. De esta manera, el velo que separa los colores y las formas –en sí mismos- de la conciencia del pintor, cae por un momento. Y aunque el velo retorne de inmediato a su lugar, ese instante habrá bastado para que el artista, por un determinado esfuerzo, inserte en su obra la impresión irreplicable que suscitara en él formas y colores.

Un esfuerzo de otro tipo hacen aquellos que, replegándose sobre sí mismos, buscan bajo el símbolo inmóvil de la palabra rígida, la dinámica propia de un sentimiento profundo, de un estado de alma original e intransferible, que se desarrolla como un ser viviente. Así, “mediante asociaciones de palabras, que al organizarse se animan de una vida singular, nos dicen, o nos sugieren, cosas para cuya expresión no parecía estar hecho el lenguaje”. BERGSON Henri. *La risa*, p. 141

Y aún habrá quienes trabajen sobre lo impalpable, configurando con la yuxtaposición de símbolos gráficos, la compenetración profunda de notas que componen una melodía, cuya sucesión indivisa en el tiempo le permite calar más hondamente en la duración de nuestra conciencia. “Acentuando esta música, la impondrán a nuestra atención y harán que la compartamos íntimamente [...] De este modo harán también que algo se conmueva en el fondo de nuestra alma”. BERGSON Henri. *La risa*, p. 141.

<sup>24</sup> BERGSON Henri. Cf., “La conciencia y la vida”, p. 32

actividad del artista revela la manera en que la vida se propaga, pues se presenta como el impulso del espíritu que lucha por insertarse en la necesidad de la materia.

El pensamiento que no es más que pensamiento, la obra de arte que sólo está concebida, el poema que no es más que un sueño, aún no ha costado esfuerzo; es la realización material del poema en palabras, de la concepción artística en estatua o en cuadro, lo que exige un esfuerzo. El esfuerzo es penoso, pero es tan precioso, o más precioso aún, que la obra en que desemboca, pues gracias a él se ha sacado de sí más de lo que había, se ha elevado uno por encima de sí mismo<sup>25</sup>.

Ya advertíamos líneas atrás que los seres vivos luchan sin cesar por insertar el creciente margen de libertad del que disponen, en la rigidez de una materia variablemente flexible. La creación artística es, así, de la misma naturaleza que el movimiento por el cual la vida se despliega a través de la materia. No sólo en el sentido en que es un esfuerzo constante por insertarse la libertad en la necesidad, sino también en cuanto que la libertad, en uno y otro caso, es siempre un impulso que saca de sí más de lo que tiene; un gesto que imprime la novedad y la imprevisibilidad en el estático y predecible dominio de la materia.

En el acto creativo del artista, encontramos un esfuerzo de la conciencia por moverse a través de los diversos planos que la constituyen: en un movimiento de dirección *descendente*, que de la unidad del acto mental que concibe a la obra terminada, se esfuerza por introducirla paulatinamente en la materia<sup>26</sup>. Es en este sentido que la creación artística es análoga a la creación de la vida, pues sólo por la inserción de la libertad del acto creador, en la necesidad y los obstáculos que impone la materia, es que se puede llegar a la unicidad de la obra –análoga, también, a la

---

<sup>25</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, p. 32

<sup>26</sup> “El escritor que escribe una novela, el autor dramático que crea personajes y situaciones, el músico que compone una sinfonía y el poeta que escribe una oda tienen todos en la mente algo simple y abstracto, o sea incorpóreo. [...] Se trabaja sobre un esquema de la totalidad, y el resultado se obtiene cuando se llega a una imagen distinta y clara de los elementos” Así, crear, “trabajar intelectualmente consiste en conducir una misma representación a través de diferentes planos de conciencia en una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, del esquema a la imagen”. BERGSON Henri. Cf., “El esfuerzo intelectual”, en *La energía espiritual*, Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Barcelona, 1982, pp. 178-179

unicidad de cada ser vivo. Diremos, entonces, que la tensión de la conciencia – entendida como una permanencia de dirección- es la que puede llevar la unidad aún indeterminada de la obra concebida mentalmente, a la distensión de sus determinaciones materiales. Y que sólo por este esfuerzo de la conciencia, la indeterminación del acto creador logra inscribirse en la rígida necesidad de la materia<sup>27</sup>.

Debemos señalar, sin embargo, que tal esfuerzo de la conciencia “no habría sido posible sin la materia; por la resistencia que ésta opone y por la docilidad con que podemos conducirla, es a un tiempo obstáculo, instrumento y estimulante; prueba nuestras fuerzas, conserva la huella de éstas y exige su intensificación”<sup>28</sup>. De manera que la materia no sólo opone resistencia a la actividad creadora del espíritu, sino que también la posibilita y la enriquece. Es, si se quiere, el obstáculo merced al cual el espíritu debe exigirse a sí mismo para incrementar su potencia creativa. Esto nos pone ante una compleja relación de reciprocidad, que tiene lugar tanto en la actividad creativa del artista, como en el infinito movimiento creador de la vida del espíritu.

En efecto, al considerar la serie de los seres vivos, encontrábamos que éstos luchan por intervenir sobre la resistencia que impone la materia, y por volver la rigidez de ésta en provecho propio. La indeterminación de la conciencia mide así sus fuerzas con la determinación impuesta por la materia, de modo que “la vida, desborde inmenso de impulsión, se ve detenida en la materia, su instrumento”<sup>29</sup>. Y sin embargo, esta detención es relativa, pues sólo expresa la oposición que presenta la materia a la vida, y por la que ésta debe rehacerse a sí misma incesantemente. De ahí que lo vital sea tendencia antes que estado<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Podemos entonces afirmar que “la vida del espíritu consiste en colocarse en un punto, situado fuera de la actividad maquina, 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”. SERÓN RODRÍGUEZ Alicia, “Bergson duración psicológica y acto libre”, *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. II, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 253

<sup>28</sup> BERGSON Henri. Cf. “La conciencia y la vida”, p. 32

<sup>29</sup> OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 72

<sup>30</sup> OSEGUEDA Raul. Cf., *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 73

Detengámonos un tanto en estas consideraciones. Si es cierto que la vida hace de la materia su instrumento, no es menos cierto que la instrumentalización de la materia – en sentido utilitario- puede ser sobrepasada. Cuando esto ocurre, la relación entre la conciencia y la materia se transforma. En efecto, ya que la vida es impulsión y tendencia, tras sobrepasar la relación utilitaria con la materia, el artista podrá seguir tal tendencia y tal impulso; es decir, podrá señalar en su obra la curva misma de la direccionalidad de la vida.

Nos vemos arrojados, por esta línea, a una consecuencia implícita del hecho que nos ocupa –es decir, de la *afinidad entre la creación artística y la creación de la vida-* y de la que ya hemos hecho mención. Si el artista puede señalar las direcciones de la vida, no es sólo por haber sobrepasado al utilitarismo, sino más profundamente aún, porque la duración de su conciencia lo une íntimamente con la duración de la vida del espíritu. Hemos visto que la naturaleza de la conciencia es la de una corriente incesante y libre, en la que la íntima relación de *estados mentales* no equivale a la determinación necesaria de unos por otros<sup>31</sup>. Es decir, aunque existe una estrecha relación entre estados mentales consecutivos, no podría por ello afirmarse que estados mentales precedentes determinan de forma causal estados mentales posteriores, pues un estado mental dado no contiene, por definición, todas las determinaciones específicas de estados mentales subsecuentes.

Así, el movimiento de la conciencia no consiste en que ciertos estados mentales determinen a otros –como una causa determina su efecto- sino que la duración en los estados profundos de conciencia se define por una incesante transformación cualitativa, cuya cohesión hace que sea el alma entera la que se auto determina, la que determina al yo<sup>32</sup>. Así, los estados psicológicos profundos, al estar impregnados de los rasgos más íntimos y personales del carácter de un individuo, expresan por ello mismo la totalidad de su alma; la completitud de su conciencia. Y los actos que provengan de tales estados internos –o la expresión exterior de los mismos– serán, en

---

<sup>31</sup> Recordemos que hablamos de ‘estados mentales’ tan sólo por las limitaciones que impone el lenguaje, pues expresarse en tales términos supone ya una contradicción a la naturaleza misma de la conciencia.

<sup>32</sup> OSEGUEDA Raul. Cf., *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 75

consecuencia, actos libres, pues provienen de la personalidad íntegra del individuo, y sólo ése individuo hubiese podido consumir tal acto con tales especificidades, en un momento determinado. Serán, en suma, actos libres porque expresan al yo por entero, y encuentran en éste la única fuente de la que podrían brotar con sus particularidades y su coloración propia.

La conciencia, en la serie de los seres, alcanza grados relativos de indeterminación, “pero el hombre es el único ser capaz de ser libre porque puede desarrollar un esfuerzo para remontarse a la duración y anegarse en ella [...] saber que duramos – por intuición profunda– es sabernos transitivos, encaminados hacia un futuro imprevisible, conscientes de la impulsión original”<sup>33</sup>. Así, la actividad del artista, en tanto que compromete la duración de su propia conciencia –allende el automatismo y el utilitarismo- concreta materialmente la creación por la cual la vida toma direcciones imprevisibles. De ahí que la libertad, tanto en el impulso vital como en la creación artística, sea un movimiento que saca de sí más de lo que tiene –es decir, un movimiento en el que lo imprevisto sobreviene sin cesar desde el interior de lo dado.

Este es el hecho implícito sobre el que queríamos llamar la atención: “es en la acción libre, cuando la conciencia está arrojada al acto, que puede percibir su propia potencia desplegándose, y comprender así –por afinidad con él- el despliegue del impulso vital. Conoce porque crea, y porque puede interrogar la propia experiencia del fluir de la conciencia”<sup>34</sup>. Así, en virtud de su carácter durativo, la conciencia puede dilatar sus relaciones con la vida, que es duración. Y esta dilatación tendrá lugar en la acción libre, en el acto creativo por el cual la conciencia reconoce en el interior de sí misma, las potencias creadoras de la vida atravesándola e insertándose en ella.

[Así,] cuando un artista se fija interiormente en la inspiración que lo anima –inspiración que vista de fuera se concretiza en los trazos rápidos del lápiz- ese artista se encuentra, sin saberlo, en los umbrales de la metafísica, de la metafísica bergsoniana, porque conoce desde el interior

---

<sup>33</sup> OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 74

<sup>34</sup> LÓPEZ María Pía. “Bergson, el vitalista”, prólogo a *Materia y memoria*, Tr. Pablo Ires, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, pp. 13-14

la realidad, una realidad –la inspiración–; conoce la inspiración «como es en sí», conoce un acto creador como es en sí, conoce su devenir desde el interior, y no solamente en sus manifestaciones externas<sup>35</sup>.

El artista encuentra en la ejecución de la actividad que le es propia, el mismo impulso por el que la vida se propaga –impelida por la libertad– a través de la necesidad y el rigor de la materia. De esta forma parece estar en los umbrales de la metafísica bergsoniana o, si se quiere, en los umbrales de la intuición tal y como Bergson la entiende –es decir, como el conocimiento de las cosas desde el interior de las mismas<sup>36</sup>. Volveremos más adelante sobre algunas cuestiones relativas a la intuición. Abordemos ahora el tercer y último hecho que parece poner en evidencia la proximidad entre la vida y el arte.

Hemos dicho que el artista nos invita por medio de su obra, a hacer un esfuerzo análogo al suyo, por el que podamos descender el velo que nos separa de la realidad, e insertarnos así en la interioridad de ésta. De modo que no sólo él puede tener acceso a la intimidad de la vida –en virtud de una disposición particular de sus sentidos y su conciencia- sino que también puede suscitar en quienes tienen la percepción de su obra un estado análogo. Diremos, entonces, que *la obra de arte pone a la conciencia en un estado de tensión susceptible de insertarse en la interioridad misma de las cosas*.

La primera condición de este hecho ya ha sido señalada: ante una obra de arte, la conciencia se ve forzada a dejar de lado sus intereses utilitarios, pues es interpelada por una materia sobre la cual, estrictamente, no puede intervenir. En esa medida, no podría sacar tampoco ningún provecho de ella, y el velo del utilitarismo, tendido habitualmente entre la vida y nuestra conciencia, caería momentáneamente.

De ser esto así encontraríamos que nuestros sentidos, familiarizados con las cosas sólo por el lado en que podrían sacar provecho de éstas, establecerían un contacto del

---

<sup>35</sup> MARTINS Diamantino. *Bergson. La intuición como método en la metafísica*, Tr. José Hermida López, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, Serie B, Núm. III, Madrid, p. 38

<sup>36</sup> Véase especialmente, BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, en *Obras escogidas*, Aguilar, México, 1959, pp. 1076- 1077 y siguientes.

todo distinto con la materialidad de la obra de arte. La conciencia, viéndose impotente para abstraer y organizar en relaciones intelectuales los rasgos del objeto sobre los que querría intervenir, estaría perpleja un instante y, por así decirlo, sin asidero en las determinaciones materiales de la obra que la confronta. Pero sólo sucedería esto momentáneamente, pues “el objeto del arte es adormecer las potencias activas o, mejor, resistentes de nuestra personalidad y llevarnos así a un estado de docilidad perfecta en que nos representamos la idea que se nos sugiere, en que simpatizamos con el sentimiento expresado”<sup>37</sup>. De manera que nuestra conciencia no sólo saldrá de su perplejidad momentánea, sino que también podrá remontarse a la intimidad misma de la realidad sugerida en la obra.

La obra, en efecto, no dice, ni señala, ni causa en nosotros un sentimiento o una idea, sino que nos los sugiere. Tales sentimientos e ideas, corresponden a la experiencia profunda del artista, en la que los irrepetibles rasgos de la individualidad, se hicieron transparentes por un momento a su conciencia y a sus sentidos. Así, “el artista pretende introducirnos en esta emoción tan rica, tan personal, tan nueva, y hacernos experimentar lo que no podría hacernos comprender”<sup>38</sup>. Nos induce, pues, por la creciente cantidad y complejidad de rasgos que confiere a su obra, a ponernos en camino de aprehender lo que él ha aprehendido. Es decir, nos pone en el camino mismo de la intuición.

Pero debemos hacer una claridad en este punto. Bergson señala en el *Ensayo* que la emoción estética parece admitir grados de intensidad y grados de elevación<sup>39</sup>. Los primeros corresponden a la potencia con que los sentimientos sugeridos se apoderan de nuestra conciencia. Los segundos corresponden a la riqueza intrínseca de la obra. Así, respecto de los grados de intensidad, diremos que “unas veces el sentimiento sugerido apenas interrumpe el tupido tejido de los hechos psicológicos que componen nuestra historia; otras, arranca nuestra atención de ellos, sin hacernos, con todo, perderlos de vista; otras, en fin, viene a reemplazarlos, nos absorbe y acapara nuestra

---

<sup>37</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Tr. Juan Miguel Palacios, Ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 23

<sup>38</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25

<sup>39</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25

alma entera”<sup>40</sup>. Así, los sentimientos sugeridos por la obra pueden alejarnos cada vez más de la superficie de la conciencia –preferentemente utilitaria- calando la profundidad de nuestra vida interna, en la que el espíritu es uno sólo e indiviso, encaminado al futuro con todo el peso del pasado que arrastra consigo en el presente<sup>41</sup>.

En segundo lugar, respecto de los grados de elevación de la obra, podemos afirmar que varían en virtud de su mayor o menor aprehensión de la intimidad de la realidad. Es decir, según el grado de solidificación de la individualidad de la vida, en las determinaciones de la materia. La dificultad del proceso creativo radicaría, justamente, en señalar la direccionalidad de la vida en la retención de la obra. Es decir, en últimas, en capturar al espíritu en la expresión. El esfuerzo del artista sería el de insertar la unicidad de su percepción –momentáneamente privilegiada–, en la configuración de la materia. De modo que quien tenga una percepción directa de la obra pueda –tan profundamente como ésta se apodere de su conciencia- seguir la direccionalidad de la vida impresa en sus rasgos, y ponerse en el indefinible estado psicológico que los provocó. “Así caerá la barrera que el tiempo y el espacio interponían entre [la conciencia del artista] y la nuestra; y cuanto más rico de ideas y preñado de sensaciones y emociones sea el sentimiento en cuyo cuadro nos haya introducido, más profundidad o elevación tendrá la belleza expresada”<sup>42</sup>.

En consecuencia, podemos afirmar que existe un estrecho vínculo entre lo que Bergson llama grados de intensidad y grados de elevación de la emoción estética. Los primeros corresponden al efecto variable que sobre ellos puedan tener los segundos. Es decir, el nivel de elevación propio de una obra, determinará el nivel de intensidad con que es afectada nuestra conciencia. De modo que a mayor profundidad inscrita en la obra, más hondamente podrá verse implicada la intimidad de nuestro espíritu.

---

<sup>40</sup> BERGSON Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25

<sup>41</sup> Debemos señalar, por tanto, que lo que se tomara por grados de intensidad de la emoción estética, son en realidad diferencias de naturaleza o de estado. BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25

<sup>42</sup> BERGSON Henri. Cf., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 25

Ahora bien, allí donde nuestra conciencia es comprometida en su hondura, se revela más claramente para nosotros como una continuidad indivisa, íntegra y cualitativa, que es susceptible de compenetrarse con otras tensiones de duración –como las que señalan las obras de arte, al seguir la direccionalidad y las vertientes de la vida. De esta manera, la conciencia no estaría comprometida tan sólo exteriormente con otras tensiones de duración –como en la relación utilitaria con la materia– sino que podría adentrarse en ellas, y aprehender su naturaleza desde la intimidad.

Retomemos ahora algunas consideraciones observadas en el hecho que nos ocupa. El punto de partida del movimiento creativo del artista, parece ser aquel en el que la vida, privilegiándolo, levanta parcialmente el velo que la encubría y se hace visible a él. De esta manera, lo pone en el interior mismo de las cosas. En lo sucesivo, el artista se concentrará en hacer un esfuerzo por el que pueda materializar, progresivamente, esa visión interna y única que ha tenido de la realidad –es decir, en últimas, se esforzará por llevar su intuición a las determinaciones de la obra.

El artista cala la materia y su visión penetra allende la vestidura del objeto, en el corazón mismo de su ser. El objeto material le aparece entonces como la exteriorización de algo inefable [...] que él siente en el interior de la cosa. [...] Colores, formas, sonidos, palabras, etc., no tienen para el artista más valor que el de simples medios de expresión. [En principio] los aparta de su camino, como velos que [...] encubren la verdadera realidad latente. Una vez descubierta ésta, vuelven a su sitio colores, formas, sonidos, palabras, en manera de cuadro, estatua, sinfonía o poema; pero vuelven transfiguradas, henchidas de espiritualidad y transformadas, hasta el punto en que ya no sólo no encubren las realidades latentes en ellas, sino que las declaran<sup>43</sup>.

Por ello su tarea nunca es terminada y su labor nunca es consumada definitivamente: porque siempre queda un fondo inefable que se rehúsa a ser aprehendido en lo concreto. Diríase, entonces, que algo de la intuición del artista se

---

<sup>43</sup> GARCÍA MORENTE Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 51

pierde en el proceso de realización material de la obra. Pero es la configuración que ésta alcanza en tal proceso, la que permite ir en busca de aquello que se ha perdido. Es como si el problema nos encaminara ya hacia la solución. Pues aunque el artista tiene que habérselas con la rigidez e inmovilidad de la materia, es precisamente para inscribir en ella la direccionalidad de la vida, la curva de su impulso que en adelante podremos seguir.

Ahí radica justamente la potencia de la obra: en que convoca, por medio de imágenes diversas, el esfuerzo de quien tiene una percepción directa de ella, por recuperar lo perdido en su realización. La obra, en una palabra, nos pone en el camino mismo de la intuición. Así, “[E]l arte, pintura, escultura, poesía o música no tienen otra misión que apartar los símbolos corrientes, las generalidades convencionales aceptadas por la sociedad, todo, en fin, cuanto pone una máscara sobre la realidad, y después de apartada ponerla frente a la realidad misma”<sup>44</sup>.

Al apartar los velos que nos separan de la realidad el arte podría inducirnos a una aprehensión más profunda de ésta. Parece relevante, por tanto, abordar ahora algunas de las cuestiones relativas a la concepción bergsoniana de intuición, y ver hasta qué punto el arte en realidad nos pone en camino hacia ésta.

## II. EL ARTE COMO UN CAMINO A LA INTUICIÓN

Hemos podido apreciar que según el grado de tensión de nuestra conciencia —es decir, la mayor o menor atención que pongamos a las necesidades vitales, o al conocimiento íntimo de la vida— estaremos más o menos en las cosas. Por la utilidad podemos dominar la materia y habitar el mundo prácticamente, pero no llegamos a tener más que un conocimiento superfluo de él. Por la superación de la utilidad podremos ampliar nuestras relaciones con el mundo, accediendo también a un conocimiento más profundo e íntimo de las cosas. Pues “el conocimiento apoya en una dirección bien definida cuando dispone su objeto en vista de la medida y marcha

---

<sup>44</sup> BERGSON Henri. *La risa*, p. 141

en una dirección diferente, inversa incluso, cuando se desprende de toda segunda intención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad”<sup>45</sup>.

En efecto, establecemos una relación puramente exterior con un objeto al disponerlo con miras a la utilidad, pues nos limitamos a multiplicar los puntos de vista que sobre él tenemos, y que nos permitirían manipularlo más fácil y efectivamente. De esta manera, nuestro conocimiento del objeto se limita al que nos puede procurar la acción práctica, cuya eficacia radica en su superficialidad. Este es el método que Bergson llama análisis, y al que define como “la operación que reduce el objeto a los elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en definir una cosa en función de lo que no es ella”<sup>46</sup> – desatendiendo, como hemos visto, a su originalidad y a su individualidad.

Pero un fenómeno completamente distinto tiene lugar cuando, por un esfuerzo de intuición, sobrepasamos nuestro conocimiento superficial del objeto y nos insertamos en el interior del mismo. “Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por medio de la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable”<sup>47</sup>; para coincidir con lo que el objeto es en sí mismo absolutamente; con las especificidades que lo diferencian de objetos semejantes y, por tanto, con lo que hace que un objeto sea perfectamente lo que es. La intuición, al recuperar las particularidades intrínsecas de los objetos, recupera lo absoluto mismo, pues “lo absoluto es lo simple. Es decir, la cualidad pura, la realidad misma”<sup>48</sup>. Recuperar lo absoluto es recuperar la forma perfecta y única por la que un objeto es en sí mismo, pues “lo absoluto es perfecto en cuanto que es perfectamente lo que es”<sup>49</sup>.

Lo absoluto que recupera la intuición es, en suma, la cualidad específica y excepcional por la que cada cosa es distinta de otra; la particularidad por la que

---

<sup>45</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1076

<sup>46</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1078

<sup>47</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1079

<sup>48</sup> GARCÍA MORENTE Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*, p. 53

<sup>49</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1078. Conviene señalar que, según Bergson, el análisis es el método de la ciencia y la intuición el método de la metafísica; que el objeto de una y otra –materia y espíritu– se confunden, y que en esa medida ambos métodos deben ayudarse recíprocamente. BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1076

incluso cosas de un mismo género difieren y se consolidan individualmente. En una palabra, la incontenible configuración de novedad por la que se realiza la vida misma. Ahora bien, hemos visto que lo propio del arte es retener los rasgos más íntimos de objetos, emociones e ideas, y que de este modo puede aprehender la individualidad de las cosas –tanto por la emoción de la que brota la obra, como por las determinaciones concretas de la obra misma. ¿No resulta evidente que, en este sentido al menos, el arte está en el camino mismo de aprehender lo absoluto? Al recuperar las cualidades específicas de la vida ¿no estaría emparentado con la intuición, allí donde ésta aprehende lo irrepetible y único de los seres y las cosas? Si “la vida no es inteligencia sino duración real, lo concreto, una corriente, un fenómeno constante”<sup>50</sup> cuya direccionalidad nos es sugerida por el arte, éste, en efecto, parece ponernos en contacto íntimo con la vida.

Consideremos ahora el hecho de que, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson pone en evidencia que “la intuición recae ante todo, como sobre su objeto propio, sobre el curso de la vida mental”<sup>51</sup>. En efecto, no podemos aprehender nuestra vida mental exteriormente, como si fuésemos ajenos a ella, sino que sólo podemos tener una experiencia intuitiva de la misma, es decir, una aprehensión que viene dada desde su misma interioridad. Pero esto no equivale, desde el luego, a confinarse en un subjetivismo solipsista.

Por el contrario, hemos visto que la conciencia se encuentra inextricablemente arraigada en un cuerpo que, por su parte, se define por el tipo y el número de las relaciones que guarda con la periferia. Veámos que ya en sus relaciones utilitarias con el mundo, el cuerpo se vincula con otras tensiones de duración –como en el caso de la contracción de múltiples momentos de la materia, en un momento único de la conciencia. Del mismo modo, la relación con otras tensiones de duración podrá tener lugar una vez sobrepasado el utilitarismo, toda vez que nuestra conciencia, habiendo

---

<sup>50</sup> OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 71

<sup>51</sup> “La intuición recae ante todo, como sobre su objeto propio, sobre el curso de la vida mental, primeramente la del mismo espíritu intuyente y transparente a sí mismo por reflexión, y después por simpatía inter mental la de los espíritus ajenos a él, pero penetrables por él.” ZARAGÜETA Juan. *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1941, p. 250

aprehendido en profundidad su naturaleza temporal, puede remontarse por un esfuerzo de intuición hacia “objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto sentido, interiores a nosotros [para] hacerlos coexistir conjuntamente sin dificultad”<sup>52</sup>.

En efecto, al tener la intuición de su propia duración, la conciencia obtiene de primera mano un ejemplo preciso, tanto del conocimiento intuitivo o aprehensión directa de las cosas, como de la duración –elemento constitutivo de cuanto es absoluta y verdaderamente. Es decir, en la intuición de su propia duración como mutación incesante, la conciencia vislumbra la naturaleza de la vida misma –la continua transformación cualitativa de los seres y las cosas–; es más, no sólo la vislumbra sino que se inserta en ella. De modo que “en la intuición de nuestra propia *durée* nos está dada la *durée* de las cosas, y por esto nuestra propia *durée* nos sumerge por simpatía en la *durée* de ellas”<sup>53</sup>.

El arte propende a inducir en nosotros un movimiento análogo, por el que la duración de nuestra conciencia pueda seguir la direccionalidad de la vida –inscrita en la obra– e insertarse así en la intimidad de su duración. Cuanto más hondo cale el arte en la profundidad de la conciencia, tanto más ésta se verá comprometida en su integridad, y tanto más se reconocerá a sí misma como duración o transformación cualitativa. En esa medida, podrá aprehender más profundamente las transformaciones cualitativas y la duración de las cosas mismas. Sin duda requiere un gran esfuerzo y una disposición especial, al margen de todo utilitarismo, para operar tal aprehensión. Sin duda no sólo el artista debe esforzarse para llevar a la concreción de la obra la profundidad de su intuición, sino que también la conciencia enfrentada a la obra, debe esforzarse por seguir en ésta la direccionalidad que la ponga de nuevo en la intuición que la suscitó. Diremos, entonces, que tanto el artista como aquel que se enfrenta a su obra, encuentran en ésta la posibilidad de acceder a la intuición –si bien por direcciones diferentes.

---

<sup>52</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1100

<sup>53</sup> ZUBIRI Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 206

Por lo tanto, no admitiremos la objeción que suele hacerse a la obra de arte, en la que se la concibe como el resultado de un movimiento que va de la intuición al símbolo, y en el que dicho movimiento quedaría anquilosado<sup>54</sup>. Por el contrario, la obra de arte es, si se quiere, una incitación al movimiento, una tentativa que nos sugiere el camino por el cual habríamos de remontarnos hacia la intuición misma. Sin duda la objeción que se hace al arte encuentra su asidero en el hecho de que la obra es detención y solidificación de la direccionalidad de la vida, pero, reiteramos, es detención que induce al movimiento. Abordaremos en la conclusión algunas cuestiones relativas a las limitaciones del arte. Bástenos por lo pronto con mencionar que, al comprometer los niveles más profundos de conciencia, nos pone en camino de aprehender la transitividad cualitativa de la vida –pues tanto la vida como la conciencia profunda se modifican permanentemente, reinventándose a sí mismas en el despliegue durativo de sus particularidades.

Cabe señalar, por otra parte, que al recobrar la *individualidad* el arte nos restituye la intimidad misma de las cosas, y de esta manera nos pone en contacto directo con la vida, que no sabe realizarse en generalidades, sino en las especificidades definitorias de lo singular. En este sentido, advertimos una gran proximidad entre el arte y la intuición, pues una y otro nos encaminan al interior mismo de las cosas y nos restituyen lo absoluto –es decir, aquello que hace que cada cosa sea perfectamente lo que es<sup>55</sup>–; la novedad y unicidad propias de la vida.

Pero esta proximidad también se revela en otros hechos. Encontramos, en la *afinidad entre la creación artística y la creación de la vida*, una evidencia de cómo ésta última se transparenta a través del arte. En efecto, la inserción de la libertad en la necesidad rige la creación en ambos dominios, y en esa medida, el hacer del artista nos ofrece un ejemplo claro de la manera en que la vida se desenvuelve. De esta manera, el arte nos pondría en el camino mismo de la intuición, toda vez que “la intuición consiste esencialmente en una penetración de la realidad por el espíritu cognoscente, y ella de tal naturaleza que llega a revelarse a éste la auténtica intimidad

---

<sup>54</sup> ZUBIRI Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 184

<sup>55</sup> BERGSON Henri. Cf., “Introducción a la metafísica”, p. 1078

de dicha realidad gracias a la rigurosa coincidencia en que el ser, el hacer y el conocer acaban por confundirse en este proceso singular”<sup>56</sup>.

Hemos visto que el artista aprehende las singularidades de las cosas en una percepción parcialmente privilegiada, y que su principal esfuerzo consiste en llevar tales singularidades a las determinaciones de la obra. En este esfuerzo –que va desde la aprehensión directa de la realidad, hasta su progresiva materialización- el artista se ve comprometido en su ser, que es duración; en su conocer la intimidad de la realidad; pero, sobre todo, en su hacer, que resulta análogo al hacer de la vida misma. Una vez más el arte –como la intuición- descorre el velo y nos invita a ver directamente la realidad. En efecto, “la intuición bergsoniana involucra la totalidad del espíritu en un esfuerzo integral de adentrarse; referida a la duración es visión directa del espíritu por el espíritu”<sup>57</sup>.

Finalmente, podemos apreciar que *la obra de arte pone a la conciencia en un estado de tensión susceptible de insertarse en la interioridad misma de las cosas*, pues como ya hemos advertido, la conciencia enfrentada a una obra de arte podrá seguir en ésta la direccionalidad de la vida, remontar ese camino y acceder finalmente a la intuición que subyace a tal obra. Requerirá, sin duda, haber sobrepasado todo utilitarismo, y operar un esfuerzo preciso, una actividad en la que el espíritu adquiera una tensión determinada, para aprehender, parcial pero directamente, la emoción, la idea o el sentimiento sugeridos, desde su misma interioridad.

Sólo por la intuición podemos captar desde el interior la realidad, que es duración. Así, “este conocimiento metafísico es el único que permite la simpatía con la realidad moviente de la cosa y sólo así -a partir de la realidad- los conceptos, los símbolos, las palabras serán una nueva forma de revelación tan genuina como el original moviente y fluyente que es la duración misma”<sup>58</sup>. ¿No hemos visto, acaso, que el artista comienza por ubicarse en el interior mismo de la realidad, y que posteriormente lleva

---

<sup>56</sup> ZARAGÜETA Juan. *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*, p. 251

<sup>57</sup> OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*, p. 45

<sup>58</sup> MONGUÍ SÁNCHEZ José Raúl. “Dos sentidos de empirismo en Bergson”, *Revista Actualidad Educativa*, Vol.1, # 3-4, julio-diciembre, 1994, p. 38

su intuición a los símbolos, las formas, los colores y las palabras que, transfigurados por tal intuición, revelarían entonces la realidad misma?

Esta es la diferencia fundamental entre las características del análisis y las de la obra de arte. En efecto, podemos ir de la intuición a su progresiva descomposición en los inmóviles elementos del análisis, pero no podemos recomponer a partir de éstos la intuición misma<sup>59</sup>. La obra de arte, sin embargo, no es una recomposición de la movilidad a partir de inmovilidades. La obra de arte difiere, con mucho, de los elementos del análisis, pues no toma exteriormente diversos puntos de vista, sino que comienza por ubicarse en el interior mismo de su objeto. Así, la intimidad de la vida está parcialmente contenida en su configuración material. En consecuencia, parece lícito afirmar que, de la intuición sensible que tenemos de la obra, podremos remontarnos hacia la intuición espiritual contenida en ella.

Por la intuición llegamos a la simpatía, no sólo con los hombres, sino con todas las cosas. No se trata de una simple constatación sino de *co-sentir* la intimidad de las cosas, es un sentir al unísono con las cosas mismas [...] la nueva idea de experiencia que se logra, es la de una actividad espiritual y no la de un pasivo constatar. Se trata de una actividad violenta del espíritu, la cual exige no sólo que nos despojemos de las ideas preconcebidas, sino que asumamos la necesidad de esforzarnos para convivir interiormente con lo que se tiene delante, que no es quieto ni pasivo, sino algo dinámico, móvil, fluyente, la *durée*.<sup>60</sup>

De manera que la intuición no es un estado de la conciencia en el que ésta se hundiría en la mera contemplación inmóvil de la vida, sino que, por el contrario, es una actividad que exige remontar la pendiente por la que baja la inteligencia, el análisis y la práctica. Es decir, supone un esfuerzo del espíritu por invertir la habitual dirección del pensamiento, –que va de los símbolos, las generalizaciones y los

---

<sup>59</sup> Y esto porque “el análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad o, lo que equivale a lo mismo, en la duración”. BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1096. De suerte que podemos pasar de lo móvil a lo inmóvil, pero no podemos reconstruir la movilidad con la yuxtaposición de inmovilidades.

<sup>60</sup> MONGUÍ SÁNCHEZ José Raúl. “La falta de precisión de la filosofía, según Bergson”, *Revista Actualidad Educativa*. Vol. 2, #6, marzo-abril 1995, p. 17

conceptos ya hechos, a las cosas- para ubicarse primero en el interior de las cosas y marchar posteriormente hacia los símbolos, las imágenes y los conceptos, que ya no encubrirían para nosotros la realidad, sino que nos la revelarían.

Consideramos que el arte opera en buena medida este esfuerzo, esta inversión de la habitual dirección del pensamiento, y que en esa medida tiene el poder de llevarnos de nuevo al interior mismo de las cosas.

De ahí que nos decidiéramos a abordar la cuestión del arte como un asunto de radical importancia en la filosofía de Bergson –al que, sin embargo, se ha atendido poco- pues parece convergir, con todas sus limitaciones, hacia el mismo punto al que converge la intuición, es decir, a la compenetración profunda con la realidad que habitualmente se nos escapa, y a la que nos encontramos intrínsecamente unidos por el indisoluble lazo de la duración.

## CONCLUSIÓN

Debemos señalar que para Bergson la intuición es el método propio de la metafísica, y que su objeto es la duración misma, es decir, el espíritu<sup>1</sup>. Es justamente gracias a su propia duración que la conciencia puede operar el movimiento de la intuición, es decir, el de ubicarse en la interioridad misma del objeto que le concierne, y coincidir íntimamente con la duración de éste. Sin embargo, “la intuición es formalmente intransferible”<sup>2</sup>, lo que equivale a decir que nada ni nadie podrá darnos la intuición. De modo que las proposiciones en filosofía, para Bergson, han de ser un esfuerzo por orientar la visión y por forjar en la conciencia las disposiciones requeridas, para que cada uno pueda acceder a la intuición por sí mismo.

Así, “el único objeto del filósofo debe ser aquí provocar un cierto trabajo que tienden a dificultar, en la mayor parte de los hombres, los hábitos de espíritu más útiles a la vida”<sup>3</sup>. Mas ¿cómo provoca el filósofo este trabajo? ¿De qué manera puede orientar la visión hacia la intuición? Ciertamente no con la rigidez de conceptos ya hechos —que vendrían mejor al análisis y su operación sobre la inmovilidad. No con conceptos estáticos que se limiten a tomar múltiples puntos de vista del objeto y pretendan reconstruirlo desde la exterioridad. Pues tales conceptos, como advierte Bergson, no sólo terminan siendo símbolos que reemplazan al objeto que simbolizan, sino que, al ser aplicados a una multiplicidad de objetos, nos confinan en las imprecisiones de la generalidad<sup>4</sup>.

Pero “en lugar de diluir su pensamiento en lo general, el filósofo debe concentrarlo en lo individual [...] El objeto de la metafísica es el redescubrimiento de las

---

<sup>1</sup> BERGSON Henri. Cf., “Introducción a la metafísica”, en *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1959, pp. 1076, 1080

<sup>2</sup> ZUBIRI Xavier. *Cinco Lecciones de Filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 192

<sup>3</sup> BERGSON Henri. Cf., “Introducción a la metafísica”, p. 1083

<sup>4</sup> BERGSON Henri. Cf., “Introducción a la metafísica”, pp. 1083-1084

existencias individuales, persiguiéndolas hasta la fuente de la que manan, el brillo particular que, al conceder a cada cosa su matiz propio, la liga a la luz universal”<sup>5</sup>. Podemos apreciar, de esta manera, que los conceptos inmóviles y generales resultan impotentes en el dominio de la intuición. Por ello Bergson llama la atención sobre la importancia de las imágenes; sobre su poder para encaminar nuestra atención y disponer nuestra conciencia en la dirección correcta<sup>6</sup>.

Mas cabe preguntarse ¿qué o cuáles son esas imágenes? En palabras del propio Bergson, “son las que pueden presentarse al espíritu del filósofo cuando quiere exponer su pensamiento a otro”<sup>7</sup>. Él mismo nos ofrece, en su consideración de la naturaleza de los fenómenos de conciencia, varias de estas imágenes cuya función es dirigir nuestra atención hacia un mismo punto: la duración de la vida psicológica. Consideremos algunas de ellas. En primer lugar, la imagen de un cuerpo elástico infinitamente pequeño, contraído en un punto matemático, del que tiraremos por ambos extremos haciendo salir una línea que se expandirá progresivamente. Si atendemos exclusivamente al movimiento que describe este cuerpo elástico –y no a la línea que traza- encontraríamos la unidad indivisa de la vida psicológica, el movimiento unitario por el que se despliega la conciencia.

Pero esta imagen tiene una deficiencia, y es que nos hace perder de vista la riqueza cualitativa de los hechos psíquicos, al atender exclusivamente a su movilidad, que se nos presenta sin embargo fría y vacía. Recurre entonces Bergson a la imagen de un espectro de mil matices, en el que se pasa insensiblemente de un matiz a otro, reteniendo algo del anterior y anunciando algo del siguiente. Pero, a su vez, esta imagen reviste el carácter de un todo ya hecho, mientras que lo propio de la vida psicológica es estar haciéndose constantemente<sup>8</sup>. Así, “ninguna imagen podrá darnos la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas a órdenes de

---

<sup>5</sup> BERGSON Henri. Cf., “La vida y la obra de Ravaisson”, *El pensamiento y lo moviente*, Tr. Heliodoro García, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 207-208

<sup>6</sup> No debemos confundir esta noción de imagen, que nos pone en camino a la intuición, con el concepto de imagen formulado por Bergson en el primer capítulo de *Materia y memoria*.

<sup>7</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1083. Nota 3

<sup>8</sup> BERGSON Henri. Cf., “Introducción a la metafísica”, pp. 1081-1082

cosas muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso en que hay una cierta intuición por aprehender”<sup>9</sup>.

De esta manera, Bergson encuentra que los conceptos ya hechos no podrían decirnos nada acerca de objetos nuevos, y que debido a su generalidad e inmovilidad, tampoco podrían suscitar en nosotros el esfuerzo que nos encamina hacia la intuición. El inconveniente de tales conceptos es “ser verdaderos símbolos, que sustituyen al objeto que simbolizan y que no exigen de nosotros ningún esfuerzo”<sup>10</sup>; son inmóviles y nos confinan en la inmovilidad. Pero si en lugar de apelar a tales conceptos, recurrimos a una multiplicidad de imágenes heterogéneas que convergen por vías distintas hacia una misma dirección, podremos poner a la conciencia en la misma dirección hacia la que convergen tales imágenes. Es decir, la conciencia será puesta en movimiento por la movilidad de la imagen, en dirección a la intuición que se busca. De esta manera, también evitaremos que alguna de las imágenes tome el lugar de la intuición que está llamada a producir, “puesto que sería entonces expulsada de él por sus rivales”<sup>11</sup>.

Así, encontramos que para Bergson la metafísica sólo es propiamente ella misma “cuando sobrepasa el concepto, o al menos cuando se libera de conceptos inflexibles y ya hechos para crear conceptos muy diferentes a los que manejamos habitualmente, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas fugaces de la intuición”<sup>12</sup>. En una palabra, la metafísica está llamada a seguir la direccionalidad misma de la vida, y a producir, por la convergencia de imágenes y la movilidad de nuevos conceptos, el esfuerzo por el que la conciencia pueda acceder por sí misma a una intuición dada.

Por otra parte, en líneas precedentes hemos intentado poner en evidencia, al considerar varios hechos concretos, que el arte y la intuición parecen convergir hacia un mismo punto: la aprehensión directa de la realidad. En buena medida, el objeto del artista y el del filósofo son el mismo –aunque difieran en el modo de alcanzarlo–:

---

<sup>9</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1083

<sup>10</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1083

<sup>11</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1083

<sup>12</sup> BERGSON Henri. “Introducción a la metafísica”, p. 1085

hallar en el matiz particular de cada cosa el brillo que la liga a la luz universal. Es decir, recuperar las individualidades por las que se propaga la *durée* misma.

“Para Bergson toda filosofía, en la medida en que tiene conciencia de su función, tiene vida, y la vida siempre es presente y el presente es una exigencia de lo absoluto y de lo perenne, más allá de lo fenoménico, pero dentro de lo fenoménico”<sup>13</sup>. Así, podríamos afirmar que para Bergson la filosofía es un ejercicio de aprehensión de lo absoluto, en la duración concreta de lo fenoménico y lo percedero. En otros términos, podríamos afirmar que recuperando las especificidades de lo singular, la filosofía puede recuperar también lo indeterminado –la *durée* misma- pero en la unicidad de sus determinaciones.

Si nos ha llamado la atención el papel del arte, se ha debido justamente a las múltiples vías por las que parece convergir en la misma dirección que la intuición filosófica. ¿No recurre también el arte a imágenes diversas, que exigiendo a nuestra conciencia determinada atención y colocándola en un estado de tensión preciso, la ponen en el camino mismo de aprehender internamente las especificidades de lo vivo? ¿No nos ha dicho Bergson que el arte descubre el velo que nos separa de la vida, y nos permite advertirla directamente, al menos un instante? La evidencia de estas proximidades nos ha llevado a considerar la importancia del papel del arte en el pensamiento de Bergson, pues nos permiten inferir que el arte y la metafísica apuntan en la misma dirección.

Sin embargo, hablamos de cosas muy distintas cuando nos referimos a la intuición filosófica y cuando nos referimos a la intuición del arte. En primer lugar, porque el carácter que reviste el desprendimiento de la utilidad por parte del filósofo, difiere profundamente del desprendimiento de la utilidad por parte del artista. De un lado está el desprendimiento premeditado, razonado y sistemático, obra de la reflexión y de la filosofía. De otro, el desprendimiento natural, innato a la estructura del sentido o de la conciencia que se revela al punto por una manera, en cierto modo, virginal, de

---

<sup>13</sup> DÍAZ OSORIO Ariel. “Del Kronos al yo existencial”, *Revista de la Universidad Industrial Santander*, Facultad de Humanidades, Bucaramanga, Vol. 16, # 1, agosto, 1987, pp. 106-107

ver, oír o pensar<sup>14</sup>. Hay, pues, una diferencia en la misma fuente de la que brota la disposición del filósofo y la disposición del artista.

Pero además, para Bergson la filosofía ha de proceder con conceptos cuya movilidad les permita adaptarse constantemente a las incesantes transformaciones de lo vivo, y percibir su movilidad, su duración. De esta manera, los conceptos presentan la ventaja de no ser nunca cerrados o conclusivos, sino que pueden enriquecerse y transformarse sin cesar, con el enriquecimiento y la transformación misma de la vida en la que se adentran. Así, un lenguaje que se renueva incesantemente a sí mismo, es la herramienta con la que el filósofo trazará los surcos que conducen a la intuición.

Contrariamente, el arte presenta una debilidad, y es el hecho de que la obra se configura, parcialmente, como una detención. En efecto, hemos visto que son las determinaciones específicas de la obra las que ponen a la conciencia en el camino de la intuición y, en esa medida, la inducen al movimiento. Pero la obra, en sí misma, es detención, y no puede renovarse incesantemente como los conceptos móviles que propone Bergson para la filosofía. De ahí que éste nos diga que “el punto de vista del artista es importante pero no definitivo. La riqueza y originalidad de las formas denotan una expansión de la vida; pero en esa expansión, cuya belleza significa potencia, la vida manifiesta igualmente una detención o suspensión de su impulso y una momentánea impotencia para llegar más lejos”<sup>15</sup>.

Finalmente, la importancia que reviste el arte en el pensamiento de Bergson radica, como hemos advertido, en su capacidad para ponernos en el camino de la intuición. Pues si tenemos en cuenta que “la intuición de la duración creadora es la raíz más profunda del Bergsonismo”<sup>16</sup>, veríamos que el arte está encaminado hacia el mismo punto al que está encaminada la filosofía para Bergson –si bien uno y otra marchan por vías distintas.

---

<sup>14</sup> BERGSON Henri. Cf. *La risa*, Tr. Amalia Aydée Raggio, Sarpe, Madrid, 1994, p. 139

<sup>15</sup> BERGSON Henri. “La conciencia y la vida”, en *La energía espiritual*, Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 34

<sup>16</sup> BECHARA HERNÁNDEZ Jorge. “La filosofía de Bergson”, *Revista Universidad de Antioquia*, # 94-95, octubre-diciembre, 1949, p. 219

Diremos, entonces, que por nuestra consideración en torno al papel del arte, queríamos poner en evidencia la manera en que la conciencia, en virtud de su propia duración, puede tender a la aprehensión de la *durée* por la que se realiza la vida misma. Bergson deja claro que la filosofía podrá realizar el acto intuitivo con una precisión y una profundidad crecientes, en la medida en que la movilidad de los nuevos conceptos permitirá aprehender los continuos estados nacientes que configuran la realidad misma. Y aunque la obra de arte, en virtud de su inmovilidad, no tendrá la posibilidad de incrementar progresivamente la profundidad y la precisión de la intuición a la que tiende, hemos considerado relevante atender a su papel, debido a que compromete directamente dimensiones del cuerpo que la filosofía, en su trabajo conceptual, no comprometería. Hemos hallado así un ejemplo preciso de cómo los cuerpos conscientes pueden relacionarse con la materia y el mundo al margen de toda utilidad. Y creemos vislumbrar en este hecho, también, la posibilidad de dilatar y hacer más profundos los vínculos que nos unen con la intimidad misma de la vida, que es duración.

## BIBLIOGRAFÍA

### DE HENRI BERGSON

*El pensamiento y lo moviente*. Tr. Heliodoro García, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1976

*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Tr. Juan Miguel Palacios, Editorial Sígueme, Salamanca, 1999

*La energía espiritual*. Tr. María Luisa Pérez Torres, Austral-Espasa-Calpe, Madrid, 1982

*La risa*. Tr. Amalia Aydée Raggio, Sarpe, 1994

*Materia y memoria*. Tr. Pablo Ires, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006

*Obras escogidas*. México, Aguilar, 1959

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ÁLVAREZ ARROYO Jesús. *La sustancialidad del tiempo en Bergson*. Salamanticensis. Salamanca, 1969

BARLOW Michel. *El pensamiento de Bergson*. Tr. María Martínez Peñaloza, Fondo de Cultura Económica, México, 1980

BAYER Raymond. “L'esthétique de Bergson”. *Études bergsoniennes*, Presses Universitaires de France, París, 1942

BECHARA HERNÁNDEZ Jorge. “La filosofía de Bergson”. *Revista Universidad de Antioquia*, # 94-95, octubre-diciembre, 1949

CASAUBON Juan. *Aspectos del bergsonismo*. Cuadernos de Atrium, Buenos Aires, 1945

CHACÓN FUERTES Pedro. *Bergson o el tiempo del espíritu*. Editorial Cincel, Madrid, 1988

CHERNIAVSKY Axel. “La concepción del tiempo en Bergson: el alcance de sus críticas a la tradición y los límites de su originalidad”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, # 37, Universidad de Buenos Aires (Conicet), 2006

DELEUZE Gilles. *El bergsonismo*. Tr. Luis Ferrero Carracedo, Editorial Cátedra, Madrid, 1987

- \_\_\_\_\_ “Bergson 1859-1941”, “El concepto de diferencia en Bergson”. *La isla desierta y otros textos*. Tr. Jose Luis Pardo Torío, Pretextos, Valencia, 2005
- DÍAZ OSORIO Ariel. “Del Kronos al yo existencial”. *Revista de la Universidad Industrial Santander*, Facultad de Humanidades, Bucaramanga, Vol. 16, # 1, agosto, 1987
- GARCÍA BACCA Juan David. “Sobre la música: lo que dijo Leibniz y lo que contradijo Bergson”. *Cuadernos Americanos*, # 4, México, 1973
- GARCÍA MORENTE Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe, Madrid, 1972
- GONDRA Jose. *La psicología moderna*. Editorial Desclée de Brower, Bilbao, 1996
- LAWLOR Leonard. *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum, London-New York, 2003
- LE ROY Eduardo. *Bergson*. Tr. Carlos Rahola, Labor, Barcelona 1928
- LÓPEZ María Pía. “Bergson, el vitalista”, prólogo a *Materia y memoria*, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006
- MARTÍNEZ VELASCO Jesús. “Bergson y el problema mente-cerebro”. *Thémata Revista de filosofía*, Sevilla, # 18, 1997, pp. 207-216
- MARTINS Diamantino. *Bergson. La Intuición como método en la metafísica*. Tr. José Hermida López, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, Serie B, Núm. III
- MONGUÍ José Raúl. “Dos sentidos de empirismo en Bergson”. *Revista Actualidad Educativa*, Vol. 1, #3-4, julio-diciembre, 1994, pp. 35-38
- \_\_\_\_\_ “La falta de precisión de la filosofía, según Bergson”. *Revista Actualidad Educativa*. Vol. 2, #6, marzo-abril, 1995, pp. 14-19
- MOORE Francis Ch. T. *Bergson Thinking Backwards*. Cambridge University Press, 1996
- MULLARKEY John. *The New Bergson*. Manchester University Press, 1999
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ Gemma. “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto”. *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1, Servicio Publicaciones U.C.M., Madrid, 1996
- OSEGUEDA Raul. *El problema de la libertad y personalidad en la temática bergsoniana*. Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Humanidades, 1949

- PADILLA Juan. "La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson". *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, # 36, 2003
- RODRÍGUEZ Serón Alicia. "Bergson: Duración psicológica y acto libre". *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. II, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, pp. 241-254
- \_\_\_\_\_ "El papel de las ciencias en la filosofía de Bergson". *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. III, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y letras, 1998, pp. 211-229
- RUPERT Edward y BARNES Robert. *Zoología de los invertebrados*. Mc Graw Hill, Interamericana Editores, México, 1995
- SAWNOR Edna A. "Borges y Bergson". *Cuadernos Americanos*, # 6, México, 1972
- TIPLER Paul A. *Física*. Tr. J. Aguilar Peris y J. de la Rubia Pacheco, Editorial Reverté, S.A., Barcelona-Bogotá, 1992
- VIQUEIRA Vicente. *La psicología contemporánea*. Labor, Barcelona, 1937
- ZARAGÜETA Juan. *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe. Madrid. 1941
- ZUBIRI Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1985
- \_\_\_\_\_ *Cinco lecciones de filosofía*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963