

La evolución de la idea de conciencia en la filosofía de Bergson

Juan PADILLA

Resumen

Se estudia la evolución de la idea de conciencia en las obras de Bergson –*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907)–, partiendo de una exploración del sentido de la cuestión en su contexto filosófico y analizando las variaciones y enriquecimientos, explícitos o subyacentes, de la idea de conciencia a medida que avanza en su pensamiento. Se llega a la conclusión de que la idea de conciencia se va desplazando desde un sentido más bien cognoscitivo hacia la coincidencia con la idea de vida humana.

Abstract

In this paper is examined the evolution of the idea of consciousness in Bergson's works –*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), *Matière et mémoire* (1896), *L'évolution créatrice* (1907)–, firstly exploring the significance of this idea in Bergson's contemporary philosophic thought and then analysing the variations and enrichments, explicit and underlying, of it in his own thinking, coming to the conclusion that Bergson's idea of consciousness changes from being mainly cognitive to coincide with the idea of human life.

SUMARIO 1. La “conciencia” en el contexto filosófico de Bergson. 2. Los datos inmediatos de la conciencia. 3. Conciencia y memoria. 4. Conciencia y *élan vital*. 5. Conclusión. 6. Bibliografía.

En las décadas finales del siglo XIX, al menos por lo que respecta a los ámbitos filosóficos propiamente dichos, y en particular los más pujantes, el positivismo está en franca decadencia. No obstante, todavía se mantiene vivo en ciencias que son por entonces noveles, como la psicología. La psicología, siguiendo el ejemplo de sus hermanas mayores, las ciencias de la naturaleza, ciencias positivas, fruto de la combinación de los datos de la experiencia en leyes generales, aspira también a convertirse en ciencia positiva y acepta como dogma la doctrina del asociacionismo.

Hay sin embargo ya una generación de filósofos en Francia, en Austria, en Alemania, en los Estados Unidos, que, superando, no sin esfuerzos y algunos títulos, los complejos de inferioridad en que se hallaba sumida la filosofía, van a replantear de manera original y sistemática el conjunto de problemas de que se ocupaba entonces la psicología.

En Francia empiezan a tener vigencia las doctrinas espiritualistas de Ravaisson; en el mundo germánico, Cohen publica en 1871 *Kants Theorie der Erfahrung*, profesando en la Universidad de Marburgo desde 1876, y en 1874 aparece la *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de Brentano; en América James publica en 1890 *The Principles of Psychology*.

Todo este renacer filosófico gira especialmente en torno a la noción (problemática) de la conciencia. Los neokantianos, y Cohen en particular, tratan de llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de la conciencia pura. Brentano hace del análisis y descripción de la conciencia el eje de sustentación de una forma de hacer filosofía que destacará por su rigor y fecundidad. Por su parte, W. James, aunque más tarde reniegue del vocablo “conciencia”, considerará la corriente de la conciencia o del pensamiento, *the stream of thought*, el hecho radical de la psicología.

Bergson, en Francia, se nutre del espiritualismo. Su primera obra, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), está dedicada a M. Jules Lachelier en “hommage respectueux”.

Enunciar el tema de la conciencia es enunciar un problema enorme, con multitud de derivaciones. Es evidente además que conceptos como el de conciencia tienen su historia. Nacen un día, van modificando su significado según su posición dentro de los distintos sistemas, sufren una evolución que a veces se ramifica.

Bergson representa en la historia del tema de la conciencia un hito importante. En cierto modo lo recibe acriticamente, no se hace cuestión de la conciencia. Su primera obra, que es también su tesis doctoral, versa sobre los datos inmediatos de la conciencia, no sobre la conciencia misma. Y, sin embargo, en sus manos el tema va a experimentar una transformación que orientará hacia nuevos caminos. Bergson, que siente tan vivamente la inadecuación de los conceptos, va derivando a lo largo de su obra hacia nuevos planteamientos. Dentro de su misma filosofía el tema de la conciencia tiene historia. A veces aparece bajo otros títulos, al tratar de la “memo-

ria”, o del “élan vital”, pero es patente que se está tratando de la misma realidad. En la historia del tema de la conciencia en la obra de Bergson se vislumbra el giro que está dando la filosofía a principios de nuestro siglo. Y no de modo reflejo, como en un espejo, sino en uno de sus principales protagonistas.

Las *quaestiones disputate* de la época en que Bergson empieza a hacer filosofía son cuestiones de “psicología”. Por eso Bergson debuta en la *mêlée* filosófica abordando estos temas. Ciertamente, para replantearlos a su manera. Como muestra de las distintas orientaciones que cabía dar al candente tema de la conciencia baste pensar en la fenomenología, que inicia casi contemporáneamente E. Husserl, discípulo de Brentano.

Pero, ¿qué es –hora es ya de empezar a planteárnoslo– la conciencia para Bergson? ¿Qué es la conciencia antes de Bergson? ¿Qué es la conciencia para el sentido común? Vayamos por partes. Hemos mencionado ya aquí muchas filosofías. Unas muy cercanas a la de Bergson. Otras, en muchos sentidos, opuestas. Casi todas anteriores y que, por tanto, forman parte de su “circunstancia”. Es ineludible hacernos cargo, *grosso modo*, de estas filosofías para entender la problemática bergsoniana, sus concepciones, su originalidad.

Echemos una ojeada al tema de la conciencia tal como Bergson se lo encuentra.

1. La “conciencia” en el contexto filosófico de Bergson

En 1904 Bergson lee en la Academia de Ciencias Morales y Políticas un discurso sobre *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, a quien precisamente sucede en dicha institución. En este discurso¹ puede verse toda la admiración, al parecer temprana, de Bergson por el ilustre filósofo francés. Se le ha achacado, y el mismo Bergson reconoció, haber “bergsonificado” en cierto modo a Ravaisson en su discurso. Pero esto no es sino señal de asimilación².

El espiritualismo puede caracterizarse como una doctrina, o conjunto de doctrinas filosóficas, que tienden a conceder la preeminencia del espíritu sobre la materia, no en un sentido moral sino metafísico; es decir, tienden a hacer consistir los fenómenos físicos en fenómenos psíquicos; explicar, por así decir, lo inferior por lo

¹ Publicado en “Comptes rendus de l’Academie des Sciences morales et politiques” I (1904) 686, y más tarde incluido en su libro *La pensée et le mouvant*.

² Ravaisson, nacido en 1813, había ejercido escasa influencia en la filosofía francesa universitaria por la sencilla razón de no haberse entendido con Cousin, que había sido dueño y señor de la filosofía académica en Francia durante toda esta época. Cousin y Ravaisson compartían muchas ideas, pero, como el mismo Bergson dice, “lo que hace que dos espíritus concuerden no es tanto la semejanza de opiniones como una cierta afinidad de temperamento intelectual. (...) En el Sr. Cousin el pensamiento todo tendía hacia la palabra, y la palabra hacia la acción. (...) El Sr. Ravaisson por su parte se aferraba a las puras ideas”. En 1867, con ocasión de la Exposición del mismo año, Ravaisson publica

superior. “Si la organización es como un despertar de la materia –dice Bergson resumiendo la doctrina de Ravaisson–, la materia no puede ser sino adormecimiento del espíritu. Es el último grado, es la sombra de una existencia que se ha atenuado y, por así decir, vaciado de su contenido. (...) Y viceversa, debemos representarnos al principio una *distensión* del espíritu, una difusión en el espacio y en el tiempo que constituye la materialidad”. En estas palabras resuena fuertemente la filosofía personal de Bergson. En ellas puede apreciarse hasta qué punto sentía su entronque personal con la filosofía espiritualista de Ravaisson.

Bergson se inserta pues en una tradición que se inicia con Maine de Biran y llega hasta él a través de Ravaisson, Boutroux y Lachelier. Creo que, de cara a la comprensión del tema de la conciencia en Bergson, conviene retener estos dos elementos del espiritualismo: su tendencia a interpretar la realidad desde arriba, es decir, sin reduccionismos, y desde dentro, partiendo de la vivencia directa interna.

Otra de las filosofías con las que Bergson mantendrá una relación discipular desde su juventud será la de H. Spencer; relación que sin embargo alterará –preciso es decirlo desde el primer momento– de modo más notable que con el espiritua-lismo. El evolucionismo de Spencer es para él un punto de partida.

El siglo XIX está marcado por la constitución de la biología como ciencia y el desarrollo de las ideas evolutivas que, sin embargo, tienen su origen en el siglo anterior. El gran descubrimiento del siglo XIX es el estatuto de la vida en sentido biológico. A este estatuto se le da el nombre de evolucionismo; evolucionismo que se rige por una serie de leyes, distintas sin embargo de las de la física. Bergson se inserta también en esta tradición filosófica, aunque con un sentido más polémico. Tras un periodo juvenil de sincera admiración por la doctrina de Spencer, cae en la cuenta de su radical insuficiencia, precisamente por no haber sido capaz de cumplir coherentemente el programa propuesto. En este sentido, Bergson prolonga también esta línea filosófica. En 1907 publica *L'évolution créatrice*, que se abre y se cierra en disputa manifiesta con el evolucionismo spenceriano. Se diría que Bergson escribe este libro para ponerse en claro y ajustar cuentas consigo mismo acerca de sus antiguas convicciones. Como en otros casos, Bergson acepta el término sometiendo sin embargo a una contorsión su significado: habla de “evolución”, pero, como luego se verá claro, no es la evolución tal como el evolucionismo la entiende; a la realidad de que habla Bergson hoy en modo alguno podría llamársele evolución³.

Otro de los ingredientes decisivos de la circunstancia filosófica de Bergson particularmente relacionado con el tema de la conciencia es el asociacionismo psicológico, muy en boga a finales del siglo XIX, con el que quiere ajustar cuentas en su

un *Rapport sur la philosophie en France*, elaborado por encargo oficial para mostrar los progresos de dicha disciplina en su país. “El *Rapport* de 1867 –dice Bergson– había determinado un cambio de orientación en la filosofía universitaria: a la influencia de Cousin sucedía la de Ravaisson”. Será la influencia que recibe Bergson, nacido en 1859.

libro *Matière et mémoire* de 1896, y cuyos postulados sin duda, a diferencia de los del evolucionismo, nunca compartió.

El asociacionismo psicológico, como doctrina moderna, tiene su origen en el empirismo inglés; más tarde aparece unido también al positivismo. Tal como lo formula Locke, y sobre todo Hume, la conciencia no sería más que una sucesión de ideas que se encadenan según determinadas leyes de semejanza, contraste, contigüidad, etc. No hay por debajo de ella ninguna unidad substancial, ninguna psique propiamente dicha; la conciencia sería resultado de esta asociación de ideas puramente “mecánica”, no su fundamento⁴. Sobre la base de esta concepción, Hartley, James Mill, Taine, en parte John Stuart Mill, A. Bain, desarrollan unas teorías asociacionistas que, como hemos dicho, están ampliamente difundidas en psicología y filosofía a finales de siglo. Bergson, por su parte, insistirá y tratará de mostrar por muchos medios el carácter *activo* de la conciencia, en particular en relación con la percepción y la memoria. Concretamente en *Matière et mémoire* dedicará bastantes páginas a poner de manifiesto los contrasentidos que encierra una teoría asociacionista rigurosa llevada a sus últimas consecuencias y, sobre todo, cómo no responde a los datos de la experiencia.

A partir de 1860 aproximadamente resurge en Alemania la filosofía de Kant en la forma del neokantismo. Destaca especialmente dentro de esta corriente la Escuela de Marburgo, cuyos principales representantes son Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924). En Francia este renacer kantiano influyó en la filosofía de Lachelier. El neokantismo, y particularmente Natorp, insiste en el carácter trascendental de la conciencia. La conciencia es la condición a priori de toda experiencia, el marco necesario de toda objetivación. En cuanto marco, es algo vacío, puramente formal. La conciencia, el sujeto, el yo puro en definitiva no es más que un requisito para la unidad sintética del conocimiento. La síntesis del conocimiento requiere el objeto, como requiere el yo puro; pero fuera de ahí, nada más se puede decir. Como afirma W. James, Kant reduce la conciencia del yo a una pura sombra, a una entidad lógica, que carece de determinaciones y de actividad⁵. Para Bergson, la conciencia no es un marco formal y a priori; la conciencia nos pone en contacto con la realidad absoluta de la *durée*. La conciencia no nos trae los objetos; los objetos no están en la conciencia. La experiencia, por el contrario, nos lleva a las cosas mismas; nos hace, por así decir, salir de nosotros. No hay en la filosofía de Bergson

³ Para Spencer la evolución consiste en una adaptación continua de la conciencia, o aspecto interno, al mundo externo o material, del que forman parte los procesos fisiológicos. La inestabilidad que da lugar a la evolución se debe a una redistribución continua de la materia y el movimiento, dentro de un universo en el que la materia y la energía son constantes. Ahora bien, lo que Bergson quiere destacar por encima de todo es el carácter *creador* de la evolución, su capacidad de innovación dentro de las limitaciones variables de la materia.

⁴ Cf David Hume, *Treatise of Human Nature*, libro I, parte IV, cap. VI: *Of personal identity*.

⁵ Cf. W. James, *The Principles of Psychology*, I, Dover Publications, Inc., Nueva York, 360-373.

ni sombra de idealismo. En cierto modo, la filosofía de Kant, y su versión neokantiana, es el contrapunto alemán de su filosofía; lo otro que su filosofía.

Todavía hay que mencionar dos filósofos importantes anteriores a Bergson, de muy diversa relación con su vida y su filosofía: Franz Brentano (1838-1917) y William James (1842-1910). La influencia de Brentano en la filosofía fue profunda y duradera. Pero no hay que olvidar que su notoriedad no fue grande. En cierto modo el interés que despertó más tarde se debió a la labor de sus discípulos, en particular de E. Husserl, que llamó la atención sobre la obra de su maestro. Es menester tener en cuenta también cierta impermeabilidad entre el mundo filosófico francés y el mundo germánico en esta época. Dicho esto, me apresuro a afirmar que son muchos los puntos de contacto que pueden apreciarse entre la psicología de Brentano y la de Bergson. La psicología de Brentano es de carácter descriptivo. Su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* avanza siguiendo un método experimental no inductivo, sino basado en el análisis de la estructura misma de los fenómenos. Lo específico de los fenómenos psíquicos es su carácter intencional, su estar referidos a un objeto (objeto primario). Ahora bien, todo acto psíquico (o fenómeno psíquico) es a su vez objeto (secundario) de un conocimiento interno concomitante. A este conocimiento llama conciencia, y es además un conocimiento inmediato, evidente, infalible⁶.

Me interesa resaltar en la descripción de la conciencia de Brentano los siguientes elementos: a) la conciencia constituye un conocimiento *de distinto tipo* al conocimiento directo de los fenómenos físicos; b) la conciencia constituye un aspecto del *único* acto psíquico, que se distingue por su objeto (secundario), pero no por constituir un acto distinto. Esta unidad del acto y distinción en el modo de representación del objeto creo que, a pesar de la gran distancia existente entre ambos planteamientos, puede ser un punto de contacto con la concepción de Bergson acerca de la intuición.

Es sabida la estrecha relación personal de amistad, admiración y diálogo intelectual que unió a Henri Bergson con William James, mantenida por medio de una abundante correspondencia. No menos sabido es cómo W. James, en sus dos famosos artículos de 1904, *Does "Consciousness" Exist?* y *A World of Pure Experience*, propuso la renuncia al concepto de conciencia.

“Durante los últimos veinte años he desconfiado de la conciencia como entidad —dice James al comiendo de *Does "consciousness" exist?*—; durante los últimos seis o siete años he sugerido su inexistencia a mis alumnos, tratando de ofrecerles su equivalente pragmático en realidades de experiencia. Me parece que ha llegado el momento oportuno de descartarla abierta y universalmente”. Se ve que le ha llevado tiempo llegar a la resolución de que es menester “descartar” el término “conciencia”

⁶ Cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, 3, § 7 y 2.

cia” del vocabulario filosófico. Habrá que ver las razones de esto. Pero, lo cierto es que en 1890, es decir, en una época en que ya desconfiaba del término, W. James habla en sus *Principles of Psychology* ampliamente de la conciencia, aportando planteamientos muy interesantes, con los que la renuncia al término “conciencia” no supone una ruptura, sino más bien un paso más en un proceso de “radicalización” ya iniciado. El capítulo IX de *Principles of Psychology* se titula *The stream of thought*, y el siguiente, muy amplio, *The consciousness of self*. Para James, “la corriente del pensamiento” es sinónimo de “la corriente de la conciencia”⁷, y el primero de los rasgos del pensamiento es que tiende a aparecer como parte de una conciencia personal. El pensamiento, la conciencia, avanza, es una progresión, podríamos decir –“The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on”–; y en esta progresión o avance del pensamiento descubre James cinco rasgos principales:

- el pensamiento –como ya hemos dicho– tiende a ser parte de una conciencia personal;
- dentro de cada conciencia personal el pensamiento está en constante cambio;
- dentro de cada conciencia personal el pensamiento es continuo;
- siempre parece tratar con objetos independientes de él;
- el pensamiento está continuamente eligiendo unos objetos y desatendiendo otros.

Una vez descritos los rasgos generales de la “corriente del pensamiento”, James aborda el tema nuclear en el que, más tarde o más temprano, desemboca todo análisis de la conciencia: el de la conciencia del yo. Será este punto el que, afrontado desde su planteamiento “empirista radical”, lo lleve principalmente a la conclusión de la conveniencia de rechazar el término “conciencia”. James elabora su teoría de la autoconciencia teniendo a la vista (y de algún modo frente a) las teorías asociacionistas, por un lado, que fragmentan el yo en una combinación de múltiples elementos sin verdadera unidad; las doctrinas espiritualistas, por otro, que hacen derivar la conciencia de la sustancia del alma; y, por último, la filosofía trascendental kantiana del yo puro, que suplanta a la persona por su fantasma, por un requisito puramente formal y vacío. Frente a la unidad, activa o formal, de los últimos, afirma que la única unidad requerida por la experiencia es la de la misma corriente del pensamiento, el pensamiento presente, que juzga en cada momento, heredando el título de propiedad de todos los pensamientos pasados (a la manera en que se hereda el título de propiedad de unos bienes), sin que por ello sea menester una identi-

⁷ “I use the word thinking (...) for every form of consciousness indiscriminately” (p. 224: cito la edición en dos volúmenes de Dover Publications, Inc., Nueva York).

dad personal. Basta considerar que el pensamiento actual (*the present judging Thought*) hereda efectivamente *todo* lo que ha pertenecido a sus antecesores. Frente a la atomización operada por los asociacionistas en la conciencia, James afirma poderosamente, como un dato fundamental, la continuidad de la experiencia. La misma y única continuidad de la experiencia es la que confiere carácter “continuo” tanto a los objetos como al sujeto.

Es evidente a lo largo de toda la argumentación de James el carácter de tanteo, de búsqueda de expresiones adecuadas que se echan en falta, de insatisfacción ante las concepciones substancialistas de la conciencia, de certidumbre acerca de lo que no es el yo y, al mismo tiempo, de incertidumbre acerca de qué pueda ser, de titubeo ante las nuevas metáforas.

En 1904 James se siente más seguro de los caminos que hay que seguir. No se puede considerar la conciencia (o sus equivalentes) como una entidad. No se puede entender (a la manera de los neokantianos) la relación conciencia-objeto como la una relación de continente-contenido. La conciencia sería en tal caso el resultado de una sustracción: lo que queda del conocimiento cuando se resta el objeto. La “conciencia” (a partir de ahora dejará de llamarla así) es en realidad una función que pone en relación dos términos, el sujeto y el objeto del conocimiento, por adición. Y a esta función o relación la llamará *pure experience*. Es un nombre nuevo para un concepto sutil y complejo, que no podemos desarrollar aquí con detenimiento. Baste decir que la “experiencia” tiene un carácter neutral con respecto a la materia y el espíritu, entendidos ambos como sustancias; y que precisamente por ser una función aditiva, puede prolongarse en múltiples sentidos (según se prolonguen las líneas de la historia del “campo de la conciencia” o de la historia del objeto) y hacer que un “trozo de experiencia” se convierta a su vez en objeto de experiencia sin alterarse por ello en su ser.

La “corriente de la conciencia” primero, y la “pura experiencia” después, son dos modos de designar una misma realidad, emparentada, a mi manera de ver, con lo que Bergson denomina la *durée*.

Casi simultáneamente a los *Principles of Psychology*, en 1889 Bergson publica su *Essai sur les données immédiates de la conscience*; es cuestión, como el mismo título indica, de la conciencia. En 1896 publica *Matière et mémoire*; en 1907 *L'évolution créatrice*; en 1911 pronuncia en inglés una conferencia titulada *Life and Consciousness*. Usando o no directamente el término, Bergson aborda en estas obras una serie de problemas relacionados con un ámbito de realidad al que hemos dado en llamar, para entendernos de entrada, “la conciencia”. Después de trazar en rápidas pinceladas el fondo sobre el que se inicia la labor filosófica de Bergson, introduzcámonos ya en los textos mismos de nuestro autor, sumerjámonos en el océano moviente de su filosofía.

2. Los datos inmediatos de la conciencia

Bergson no define en ningún caso, que yo sepa, qué entiende por “conciencia”. No se hace tampoco, en principio y directamente, cuestión de ella⁸. Y, sin embargo, desde el primer momento nos habla de la conciencia. Se menciona como una realidad conocida, a la que cualquiera puede tener acceso directamente, sin mediación alguna; es más –y con esto avanzamos ya contenidos–, apela a la conciencia precisamente como el ámbito de la inmediatez. La conciencia es *aquello en que pueden darse datos inmediatos*.

Les données immédiates de la conscience (publicado en 1889, casi simultáneamente a los *Principles of Psychology* de William James) se divide en tres capítulos. El segundo se titula “De la multiplicité des états de conscience”. El tercero, “De l’organisation des états de conscience”. El primero se titula “De l’intensité des états psychologiques”, pero se trata de los “estados de conciencia”; así tenemos que desde la primera línea de la primera obra de Bergson se está hablando de la conciencia: “Se admite de ordinario que los estados de conciencia, sensaciones, sentimientos, pasiones...”. Ahora bien, a Bergson le interesan los *datos inmediatos* de la conciencia; nosotros nos vamos a ocupar, en cambio, de la *conciencia* cuyos son estos datos. Vamos a empezar indagando en la realidad de la conciencia según Bergson en un libro en que no se hace nunca cuestión de ella, sino de los datos de la misma. *Más que del estudio de un tema de la filosofía de Bergson se trata pues en principio del análisis de uno de sus supuestos*.

Como puede verse ya por los títulos de los capítulos, la primera realidad a la que apela Bergson no es propiamente la conciencia, sino *los estados de la conciencia*. ¿Qué significa esto? ¿Por qué hablar de los “estados de” la conciencia, y no del *flujo continuo* que es sin duda para Bergson la conciencia? Bergson quiere llegar a la idea del flujo continuo de la conciencia, pero procede para ello por etapas. Para llegar a la idea de la *durée* –coextensiva (*sit venia verbo*) de la de conciencia–, le parece necesario partir de los estados psicológicos, que quizá, desde un punto de vista rigu-

⁸ Me refiero a lo que se pueden llamar propiamente las *obras* de Bergson, no a los escritos publicados póstumamente bajo los títulos de *Mélanges* y *Cours*. Sin entrar en la cuestión de la conveniencia o no de la publicación de estos textos, contraviniendo las órdenes expresas y tajantes de Bergson en su testamento, una cosa es clara –y hasta sus mismos editores lo reconocen: no hay lugar para hablar de *obras póstumas*. No obstante, aunque no se trate de su *obra* y, por tanto, no la tomemos como tal, no carece de interés señalar al menos que en un curso impartido en Clermont-Ferrand en 1887-1888 y titulado *Leçons de psychologie et de métaphysique* (*Cours*, I, PUF, París 1990) se aborda expresamente el tema de la conciencia. Se define esta como *la* facultad cognoscitiva, que nos abre al conocimiento de los *hechos psicológicos* y de *nosotros mismos* y, por el conocimiento del yo, nos proporciona las ideas de sustancia, causalidad y finalidad, que luego, por analogía aplicamos al mundo exterior (cf lecciones 16-18). Veremos cómo el uso que hace Bergson del término es mucho más amplio y rico.

rosamente metafísico, no sean tan inmediatos como la misma *durée*, pero que son *de hecho* más accesibles. Podría decirse que actúa como quien, queriendo mostrar a alguien lo que es un río, empieza haciéndole ver algunos de sus tramos, antes de invitarlo a entrar en él y dejarse llevar por la corriente.

El propósito de Bergson es de reconducción de la conciencia a su verdadera inmediatez; quiere de algún modo *desenmascarar los falsos datos inmediatos de la conciencia*, señalando precisamente su mediatez. Para ello tiene que ir por etapas. El objetivo es claro: *denunciar todo lo cuantitativo como impropio de la conciencia* en su estado originario y más puro. Para conseguirlo, se propone recorrer por lo pronto dos etapas: en la primera quiere mostrar que no tiene sentido hablar de nada cuantitativo, de intensidad, en relación con los estados de conciencia, en relación con la conciencia en sentido transversal, podría decirse; en la segunda quiere dar un paso más y deshacer la ilusión cuantitativa del flujo mismo de la conciencia, de la sucesión de los “estados”, de la conciencia en sentido longitudinal.

Vayamos, pues, por partes. Supongamos que en la conciencia hay estados, que se pueden señalar en ella sensaciones, sentimientos, pasiones, esfuerzos..., todos ellos con sus nombres propios; lo primero será disipar el malentendido consistente en considerar estos estados “susceptibles de crecer y disminuir”. Todos tenemos evidentemente experiencia de sentimientos y esfuerzos más o menos intensos; pero, si se analizan detenidamente los datos inmediatos de la conciencia, encontramos que este “más o menos” es en el fondo “diferencia cualitativa”. ¿De dónde viene entonces la idea universalmente aceptada de la mayor o menor intensidad de la alegría o el dolor, de la claridad o el esfuerzo? Según Bergson, el carácter gradual de los estados de conciencia se debe principalmente al hecho de que se proyectan en ella la mayor o menor intensidad de las causas que los producen; por ejemplo, se dirá que es doblemente intensa la claridad provocada por un foco luminoso de doble potencia. Por otro lado, ocurre que a medida que estas causas externas o internas (esfuerzo) intensifican su acción el número de sensaciones corporales (por ejemplo musculares) aumenta también y se complica; pero en el fondo de la conciencia las variaciones son siempre cualitativas, sin que pueda hablarse de nada susceptible de incremento o disminución.

Y es que, en efecto, *la conciencia tiene superficie y profundidad*: “El esfuerzo va acompañado de una sensación muscular, y las mismas sensaciones están ligadas a ciertas condiciones físicas que verosímilmente intervienen de algún modo en la apreciación de su intensidad; se trata de fenómenos que suceden en la *superficie* de la conciencia” (p. 6)⁹; “...cuanto más se descende en las *profundidades* de la conciencia, menos derecho se tiene a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen” (pp. 6-7). (Los subrayados son míos).

Conviene retener esta imagen en relieve de la conciencia porque pronto tendremos ocasión de encontrar de ella nuevas aplicaciones.

Otra nota característica de la conciencia con que nos encontramos por lo pronto es su *carácter limitado*. La conciencia –a diferencia en cierto sentido de la memoria, que tiene para Bergson un carácter ilimitado– cuenta con una capacidad reducida, tiene un ámbito de aplicación restringido, que puede variar, como luego se verá, enormemente. La extensión del ámbito de aplicación de la conciencia está en proporción inversa a la extensión del ámbito de las operaciones automáticas de los seres vivos. De lo que funciona automáticamente no es menester tener conciencia. La conciencia surge precisamente en el punto en que una reacción automática se detiene, a la espera, por así decir, de nueva orden; y la extensión de la misma estará en relación con el número de reacciones automáticas iniciadas, pero detenidas en su curso a la espera de nueva orden; la extensión de la conciencia estará en relación directa con el número de respuestas posibles iniciadas, es decir, con las posibilidades de elección. *Conscience* y *choix* son también “coextensivos”.

Cuando se piensa en la conciencia se piensa inmediatamente, de un modo u otro, en el conocimiento –lo que Bergson llama las “sensaciones representativas”–; pero no menos características de la conciencia son las “sensaciones afectivas”: el placer y el dolor. Las sensaciones afectivas –a diferencia de las representativas, que dibujan la acción posible– son reflejo de la acción automática ya iniciada, a la espera de decisión; en este sentido son conciencia del presente, pero están vueltas al futuro; son, por así decir, conciencia de lo que nos espera. “Hay que notar además que nos vamos elevando por grados insesibles desde los movimientos automáticos hasta los movimientos libres, y que estos últimos difieren sobre todo de los primeros en que, entre la acción exterior que la ocasiona y la reacción de la voluntad, nos presentan una sensación afectiva intercalada. [...] Si el placer y el dolor se producen en algunos privilegiados, es verosímilmente para permitirles una resistencia a la reacción automática que se produciría; o la sensación no tiene razón de ser o es un comienzo de libertad” (p.25). Y también: “La intensidad de las sensaciones afectivas no sería pues más que la conciencia que tomamos de los movimientos involuntarios que comienzan, que se esbozan de algún modo en estos estados, y que habrían seguido su libre curso si la naturaleza hubiera hecho de nosotros autómatas, y no seres conscientes” (p. 26). *La extensión e “intensidad” de los afectos está pues en relación directa con la amplitud de la conciencia. Cabría invertir el refrán: “Corazón que no siente, ojos que no ven”.*

Las sensaciones representativas, por otra parte, en particular las que se forman por mediación de los sentidos, trazan el contorno de nuestra acción posible sobre las cosas. En este sentido nuestra conciencia representativa llega hasta donde llega nuestra acción espontánea. Se presenta además en cada momento con un contorno preciso, en el que sólo tienen cabida un número limitado de sensaciones, que por lo

⁹ Citamos siempre la edición de las obras de Bergson en la colección “Quadriges” de Presses Universitaires de France.

tanto se desplazan unas a otras, disputándose los primeros planos de la atención o, viceversa, dejando sitio, al retirarse, a otras sensaciones que antes pasaban desapercibidas. Entre los contenidos representativos de la conciencia está también la representación de la propia personalidad, que, según Bergson, puede, en determinadas circunstancias –un cañonazo tirado junto a nuestro oído, una luz deslumbradora que se enciende de pronto...– desaparecer completamente. *La conciencia representativa se configura pues como una perspectiva en movimiento y limitada de la realidad.*

Durante todo el primer capítulo de *Les données immédiates de la conscience* el interés se centra en establecer el hecho de que todo lo que pertenece a la conciencia profunda es pura cualidad. En este contexto habla Bergson de *conciencia refleja* y *conciencia inmediata*. La conciencia en sentido originario es la conciencia inmediata –aquella en que se dan los datos inmediatos–; la conciencia refleja, por su parte, es conciencia en cuanto que se nutre de la conciencia inmediata, y es refleja en cuanto que se ve por mediación de las cosas externas. Así, en relación con el acto de levantar un peso con el brazo, dice: “Movimiento y peso son distinciones de la conciencia refleja: la conciencia inmediata tiene la sensación de un movimiento que pesa, en cierto modo, y esta sensación misma se resuelve en el análisis en una serie de sensaciones musculares, de las que cada una, por su propio matiz, representa el lugar en el que se produce, y por su coloración, la magnitud del peso que se levanta” (p. 37)¹⁰.

A través de sus múltiples referencias a la conciencia, Bergson, más que ir aportando notas que dan contenido a un concepto, lo que hace es ir señalando en cada caso la dirección en que es menester mirar para ver la realidad de que se trata. En este sentido, tanto valdría decir que es característico de la conciencia el consistir en pura cualidad, como decir que es característico de las sensaciones puramente cualitativas el ser conscientes. “Conciencia”, o más exactamente, en este primer momento, “estados de conciencia”, y “pura cualidad” son indicadores convergentes, que señalan ambos en la misma dirección.

Pero hablar de “estados de conciencia” supone ya una pluralidad, una cuantificación, que es ajena también a la pura cualidad de la conciencia. Por eso en el segundo capítulo, “De la multiplicité des états de conscience. L’idée de durée”, Bergson quiere dar un paso más y mostrar cómo *la conciencia consiste en realidad en un flujo continuo, en una “duración”,* en la que sólo indirectamente, de manera refleja, pueden señalarse estados sucesivos.

A medida que transcurren las páginas y capítulos de *Les données immédiates de la conscience* da la impresión de que *se produce un acercamiento semántico entre la idea de conciencia y la de vida personal.* Puede decirse que la conciencia viene

¹⁰ Citamos siempre la edición de las obras de Bergson en la colección “Quadriges” de Presses Universitaires de France.

a identificarse al final con la persona misma en cuanto que conoce, y particularmente en cuanto que conoce desde dentro. Más exactamente, la conciencia tiende a concebirse como la vida misma en su función de conocerse. Este proceso puede observarse a lo largo del estudio de la idea de duración primero (capítulo II) y de la idea de libertad después (capítulo III). Por eso aparecen y se repiten con mayor frecuencia expresiones como “les profondeurs de la conscience” (pp. 65, 93, 94), “conscience pure” (pp. 73, 94), “l'état d'une âme” (p. 91), “les profondeurs de l'âme” (p. 91), “le moi intérieur” (p. 93), “états de conscience plus personnels” (p. 94), “conscience immédiate” (p. 95), “moi fondamental” (p. 96), “conscience inaltérée” (p. 96) y, en fin, “vie consciente” (p. 102).

Si se insiste tanto en esta dirección es porque Bergson se dispone a presentar la que constituye la intuición fontanal de toda su filosofía: la idea de *durée*. La *durée*, dicho con nuestras palabras, es la vivencia interna del transcurso del tiempo, despojado este de todas las adherencias en que lo envuelve la conciencia refleja, adherencias que son primariamente de carácter espacial. El simple hecho de hablar de sucesión de estados de conciencia supone ya, como decíamos, una cuantificación; y la idea de número, explica Bergson, no puede formarse sin la de espacio. Ahora bien, el espacio no puede concebirse sino como “un medio vacío homogéneo. Pues prácticamente no hay otra definición posible del espacio; y esto es lo que nos permite distinguir entre sí varias sensaciones idénticas y simultáneas; se trata pues de un principio de diferenciación distinto del de la diferenciación cualitativa y, por consiguiente, de una realidad sin cualidad” (pp. 70-71). En cambio, la duración pura no es sino “una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse unos respecto de otros, sin ningún parentesco con el número: sería la heterogeneidad pura. [...] Desde el momento en que se le atribuye la menor homogeneidad a la duración, se está introduciendo subrepticamente el espacio” (p. 77).

¿De dónde viene entonces el que se hable continuamente de la sucesión y multiplicidad de los estados de conciencia? “Hay –dice Bergson– dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forma inmediatamente un número, y la de los hechos de conciencia, que no podría tomar el aspecto de un número sin la mediación de alguna representación simbólica, en la que interviene necesariamente el espacio” (p. 65). Es decir, que *la multiplicidad de los estados de conciencia viene dada por el carácter simbólico de dichos estados*. Esto hace que al hablar de los estados de conciencia nos estemos refiriendo a la conciencia en un sentido derivado, modificado. “Si para contar los hechos de conciencia, tenemos que representarlos simbólicamente en el espacio, ¿no es verosímil que esta representación simbólica modifique las condiciones normales de la percepción interna? [...] Así pues, la proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio para formar con ellos una multiplicidad distinta debe influir sobre estos mismos estados, y dar-

les en la conciencia refleja una forma nueva, que la apercepción inmediata no les atribuía” (p. 67).

Los datos inmediatos de la conciencia pura son tres. El primero, ya lo hemos visto, es la pura cualidad; el segundo es la pura duración, que no tiene nada que ver con la sucesión continua de instantes iguales; el tercero, es la libertad.

El capítulo III de *Les données immédiates de la conscience*, dedicado a la libertad, lleva por título “De l’organisation des états de conscience”. ¿Qué quiere decir esto? Después de haber “analizado” –no sería la palabra exacta– la intensidad (cualitativa) y la multiplicidad (continua) de los estados de conciencia (establecidos como punto de partida provisional), queda un último paso: observar la relación existente entre ellos, su *organización*. No se tratará tampoco, como en los casos anteriores, de un análisis propiamente dicho de la organización de los estados de conciencia, ya que esta organización es precisamente un *dato inmediato* de la conciencia y, en cuanto tal, escapa al análisis. Se trata más bien de reducir el problema a sus verdaderos términos, de plantearlo adecuadamente, y con ello, al parecer, resolverlo. La libertad humana, como dato inmediato que es, no puede demostrarse; lo que sí se puede, y a ellos se aplica Bergson, es desenmascarar las falacias de los planteamientos de los determinismos en sus dos formas principales: el determinismo físico y el determinismo psicológico.

Que los datos inmediatos de la conciencia no sean susceptibles de definición y análisis no significa que los problemas estén ya resueltos de manera inmediata, intuitiva. Los problemas siguen presentándose, pero se sitúan en otro lugar, se plantean de otro modo. La conciencia espontánea nos presenta ciertos datos inmediatos e irreductibles; pero frente a ellos se encuentra, de modo no menos evidente e ineludible, el ámbito de la materia, lo otro que la conciencia. En su relación estriba el verdadero problema. Puede decirse que en su primer libro Bergson no hace sino aclarar las premisas, exponer con el mayor rigor posible los datos que se presentan ahora en toda su crudeza. Y el problema será: ¿cómo entran en contacto, cómo se relacionan la materia y la conciencia? Será el tema de la segunda obra de Bergson, publicada en 1896, que lleva por subtítulo *Essai sur la relation du corps à l’esprit*. El título es *Matière et mémoire*; y, en efecto, es la memoria el punto de confluencia, la perspectiva original desde la que Bergson aborda este problema difícil y crucial.

3. Conciencia y memoria

El tema de la memoria es cualquier cosa menos simple. En primer lugar, si interesa la memoria es porque constituye una clave, como ya hemos dicho, para la comprensión de la relación entre la conciencia y la materia. Por otro lado, en el contex-

to de este estudio, si interesa la materia es en cuanto que ingrediente de la conciencia. ¿Es la materia un ingrediente de la conciencia?! ¿No acabamos de decir que la materia es lo otro que la conciencia? ¿Y no será más bien la conciencia un ingrediente de la materia? Con el dualismo hemos topado; dualismo que, “sugerido por la conciencia inmediata, adoptado por el sentido común –dice Bergson en el prólogo a la séptima edición de *Matière et mémoire*–, goza de muy poca estimación entre los filósofos”. Los complejos problemas que plantea el dualismo son precisamente los que Bergson quiere resolver, sin renunciar a ninguno de los dos ingredientes, sin operar ningún tipo de reduccionismo.

Bergson quiere eludir los escollos del realismo por un lado y del idealismo por otro mediante la idea de *imagen*.

La materia, para nosotros, es un conjunto de ‘imágenes’. Y por imagen entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación y menos que lo que el realista llama una cosa: una existencia situada a medio camino entre la ‘cosa’ y la ‘representación’. Esta concepción de la materia es simplemente la del sentido común. Sorprenderíamos mucho a un hombre ajeno a las especulaciones filosóficas si le dijéramos que el objeto que tiene delante de él, que ve y que toca, no existe más que en su espíritu y para su espíritu (...). Pero, por otro lado, sorprenderíamos igualmente a este interlocutor si le dijéramos que el objeto es totalmente diferente de lo que se ve, que no tiene ni el color que el ojo le atribuye ni la resistencia que encuentra en él la mano (pp. 1-2).

La economía de este trabajo nos exige avanzar aquí a golpe de enunciado escueto. Entre ser y ser “percibido” no hay para Bergson ninguna diferencia. Nuestro cuerpo, y en particular el cerebro, forma parte de la materia, es una imagen más, pero es precisamente el “punto” en que nuestra conciencia se inserta en el mundo material. La percepción consciente no es cosa distinta del puro “percibir” universal de la materia; y no es más, sino menos. *El percibir consciente es una selección dentro del conjunto innumerable de las percepciones*, una selección precisamente de todos aquellos influjos sobre los que puede reaccionarse, no de una manera mecánica, sino con cierto margen de imprevisibilidad. Es como una detención o suspensión provisional de algunos de los infinitos movimientos que atraviesan los cuerpos, con el fin de reservarse el derecho de réplica, es decir, de cara a una acción eficaz, que no es ya la única posible, sino una entre varias viables (cf p. 35).

El propio cuerpo, y en particular el funcionamiento de su aparato sensorio-motor, se presenta así como el ámbito, todavía vago, de inserción del espíritu en la materia. La rígida cadena de transmisión de percepciones y movimientos ofrece en los cuerpos vivos un margen más o menos amplio para la indeterminación, para la conciencia. Ocurre así que *la conciencia y el cuerpo vivo son función uno del otro*; la conciencia depende del cuerpo vivo y este de aquella. El cuerpo vivo parece orga-

nizarse en función de determinada complejidad del sistema sensori-motor, es decir, de cierta amplitud y complejidad de la percepción consciente; y a su vez la conciencia parece en principio ser también función del cuerpo, ya que no está orientada a la contemplación, sino a la acción, a la satisfacción, mediante la acción en los demás cuerpos, de las necesidades vitales del propio cuerpo. Un cuerpo inconsciente es un cuerpo impotente.

En los cuerpos vivos, sin embargo, no sólo hay percepciones conscientes, sino también afecciones, igualmente conscientes. Los seres vivos no sólo perciben, sino que también sienten, placer y dolor por ejemplo. ¿Son las afecciones, como parece a primera vista, de naturaleza cualitativamente distinta a las percepciones conscientes y, por tanto, a las percepciones en general? ¿No son estas de carácter exclusivamente subjetivo, sin relación alguna con las imágenes que constituyen el mundo material? En un momento dado de la reflexión que venimos desarrollando hemos dejado de hablar de puntos de materia para hablar de cuerpos; no se trata de un salto que pueda pasar desapercibido y sin consecuencias. En él reside precisamente la explicación de las afecciones. “La afección es pues lo que nosotros mezclamos del interior de nuestro cuerpo a la imagen de los cuerpos exteriores; es lo que hay que extraer en primer lugar de la percepción para recuperar la pureza de la imagen” (p. 59). El dolor y el placer no son, según la teoría de Bergson, de naturaleza distinta a la percepción del color o el sonido; la tintura afectiva de las percepciones conscientes no es ni más ni menos que lo que aporta a las mismas el hecho de que el cuerpo receptor no sea un punto en el espacio, sino que tenga una extensión, un volumen, una densidad; sea a su vez una porción de materia. En este sentido, las afecciones son presentación de imágenes y no difieren radicalmente de la percepción; tienen tan poco su origen en la conciencia como las percepciones. “Y la sensación propiamente dicha, lejos de brotar espontáneamente de las profundidades de la conciencia para extenderse, debilitándose, en el espacio, coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en medio de las imágenes que le influyen, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo” (p. 67).

En este acercamiento progresivo del espíritu y la materia, de la conciencia y el cuerpo, estamos todavía más del lado de la materia que de la conciencia. La percepción, en efecto, tal como hasta ahora la hemos descrito no tiene en cuenta para nada lo más específico de la conciencia: la duración y, con ella, la memoria.

La memoria, como todo lo vivo, es una realidad sumamente compleja y, al mismo tiempo, de funcionamiento unitario. Puede por eso abordarse desde perspectivas diversas y complementarias. Decir memoria, por lo pronto, es decir retención del pasado. La percepción consciente no sólo tiene, por así decir, la densidad que le da el cuerpo, sobre el que está montado todo el aparato sensori-motor, sino que tiene además la densidad que le da la duración (*la durée*); y con ella nos volvemos ya más del lado de la conciencia pura que de la materia. Sin ella la percepción sería un acto

perfectamente objetivo, por el que se alcanzaría la realidad en sí. “Las mismas cualidades sensibles de la materia serían conocidas *en sí*, desde dentro y no ya desde fuera, si pudiéramos desprenderlas de ese ritmo particular de duración que caracteriza nuestra conciencia. Nuestra percepción pura, en efecto, por rápida que se la suponga, ocupa un cierto espesor de duración, de modo que nuestras sucesivas percepciones no son nunca momentos reales de las cosas, como se ha supuesto hasta ahora, sino momentos de nuestra conciencia. El papel teórico de la conciencia en la percepción exterior, decíamos sería enlazar entre sí, por medio del hilo continuo de la memoria, visiones instantáneas de lo real. Pero, de hecho, para nosotros no hay nada instantáneo. En aquello a lo que damos este nombre interviene ya un trabajo de nuestra memoria y, por consiguiente, de nuestra conciencia, que prolonga unos con otros, captándolos en una intuición relativamente simple, momentos todo lo numerosos que se quiera de un tiempo indefinidamente divisible” (p. 72).

Este ritmo propio de la conciencia, que condensa de un modo determinado los instantes de la materia, constituye ya una alteración verdaderamente subjetiva, cualitativa –todavía “genérica”–, de la pura percepción. Pero la retención del pasado operada por la memoria hace que, en una percepción consciente, la conciencia no se encuentre solo con la percepción, en el hueco dejado entre la sensación y la reacción motriz, sino que junto a la percepción propiamente dicha se da también el recuerdo de imágenes parecidas y de las respuestas dadas ante las mismas. Hasta tal punto que el acto concreto de percibir acaba convirtiéndose en muchos casos en una mera ocasión para el recuerdo; *los hábitos*, la memoria en general, *desplazan a la conciencia inmediata; la realidad es suplantada por los símbolos*.

Se entra así en el punto crucial. ¿Cómo interfiere la memoria en la percepción? ¿De qué modo actúa en el presente el pasado retenido? ¿De qué modo, en definitiva, opera la *durée* en la materia? Para escudriñar la naturaleza y la función de la memoria, parte Bergson del fenómeno del reconocimiento, al que dedica el segundo capítulo de *Matière et mémoire*. Empieza enunciando escuetamente tres tesis que luego pasa a desarrollar. Son las siguientes:

El pasado sobrevive en dos formas distintas: 1) en los mecanismos motores; 2) en los recuerdos independientes.

El reconocimiento de un objeto presente se hace por medio de movimientos cuando procede del objeto y por medio de representaciones cuando emana del sujeto.

Se pasa de manera gradual e insensible de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los movimientos que trazan su acción naciente o posible en el espacio. Las lesiones del cerebro pueden afectar a estos movimientos, pero no a los recuerdos.

La primera tesis establece la existencia de dos formas de la memoria, que corresponden con los dos tipos de reconocimiento de la segunda tesis. La tercera se refiere al tipo de relación que une a ambas vertientes.

Hay en efecto *dos tipos de reconocimiento* que, aun siendo distintos, no dejan de estar relacionados. El primer tipo de reconocimiento, el que brota de una representación del sujeto, puede ejemplificarse con el reconocimiento de una persona a la que hemos visto anteriormente en alguna ocasión. En este caso el reconocimiento consiste en la asociación a la percepción actual de la persona del recuerdo de aquella otra ocasión en que nos encontramos con ella, con las circunstancias de tiempo y lugar, a veces no sin cierto esfuerzo por nuestra parte. El reconocimiento del segundo tipo es un reconocimiento más de tipo motor, que supone en cierto modo el primero y está más orientado a la práctica. Puede servir de ejemplo el aprendizaje de un poema, una lección o una lengua. La memorización de una lección, pongamos por caso, supone un número determinado de lecturas y repeticiones, hasta que esta queda grabada en la memoria. Lo mismo ocurre, a mayor escala, con el aprendizaje de una lengua. Evidentemente, ante una lengua o un poema conocidos se da el fenómeno del reconocimiento, acompañado por una sensación de familiaridad, que es la forma que adopta en estos casos la conciencia. Este reconocimiento, sin embargo, no conlleva la representación asociada a todos y cada uno de los momentos en que hemos recitado el poema o pronunciado aquellas mismas palabras. Este tipo de reconocimiento implica un tipo de memoria que es más bien un hábito sensori-motor; hábito que supone una pluralidad de encuentros individuales con los mismos objetos –y en este sentido la memoria en su primera acepción–, al mismo tiempo, la retención exclusivamente de un esquema sensorial y motor, con el consiguiente olvido “práctico” de todo lo demás.

Las dos formas de la memoria que operan detrás de estas dos formas de reconocimiento no son, sin embargo, más que los polos extremos de un proceso, en el que pueden darse infinidad de situaciones intermedias. Lo que existe en realidad es una corriente continua en ambos sentidos. Y Bergson nos advierte una vez más de la “tendencia constante de la inteligencia discursiva a dividir todo progreso en *fases*, y a solidificar luego estas fases en *cosas*” (p. 139).

Todo esto nos ofrece ya elementos para la comprensión del *paso gradual de la materia a la conciencia*. El cuerpo vivo, decíamos, retiene, de la infinidad de imágenes que configuran la materia, unas cuantas sobre las cuales puede actuar, imágenes que llegan ya modificadas por la cualidad afectiva que les confiere la misma densidad material del sistema nervioso, en sus vertientes sensorial y motriz. *Este “discernimiento” operado en el interior mismo de la materia* es ya como un conato de conciencia; es pura percepción, pero es percepción que puede decirse ya, en grado mínimo, consciente. Por otro lado, la percepción consciente, por poco que dure, no es instantánea, supone *cierta retención y condensación de momentos*, lo cual supone un nuevo paso adelante en el proceso de modificación de la materia bruta en la dirección cualitativa de la conciencia. Con la duración de la percepción se introduce ya un principio de retención y, por tanto, de memoria. El desarrollo y

progreso de esta retención es el que hace que el margen de acción posible creado por la percepción consciente no sea inútil, que la elección no sea en cada caso arbitraria o fortuita. *La retención de las opciones eficaces es lo que hace de la percepción consciente un instrumento ventajoso.* Percepción y memoria son por eso complementarias. Si la percepción consciente empieza restringiendo el campo de actuación y modificándolo mínimamente, el óptimo rendimiento que saca de él la memoria hará que este vaya ampliándose progresivamente, al tiempo que se va alterando cualitativamente por los hábitos e imágenes retenidos por la memoria. Así se encuentra por lo general en la naturaleza que el grado de conciencia está en relación directa con la amplitud y variedad de la percepción y con la capacidad de actuación sobre los otros cuerpos. La memoria en el primer sentido, *la retención "inútil" tanto de los éxitos como de los fracasos, hace, por otra parte, que el horizonte de ampliación esté indefinidamente abierto.*

Pero del mismo modo que el proceso iniciado en la materia parece reclamar la conciencia, así también la conciencia en estado puro, la mera duración auto-retenida podríamos decir, necesita a su vez la concreción de la materia y tiende a ella. Se observa, en efecto, que la percepción consciente y la memoria de los hábitos sensori-motores no son algo puramente pasivo y estático; se revela en ellos un dinamismo y una orientación que pueden considerarse como realización de los recuerdos y atención a la vida ¿Qué se quiere decir con esto? Significa que el proceso de reconocimiento es un proceso que puede darse a muchos niveles. En presencia de una imagen que la memoria reconoce la acción puede orientarse en dos sentidos: o bien se da por bueno dicho reconocimiento, quedándose entonces en el aspecto más esquemático del objeto y suplantándolo en cierto modo por el esquema sensoriomotor que la memoria en el primer sentido proporciona; o bien se hace un esfuerzo de atención, por el que la conciencia se va adentrando en aspectos más vivos y particularizados de la memoria, en la memoria en el segundo sentido, al tiempo que proyecta simétricamente estos recuerdos en el objeto interrogándolo y descubriendo en él nuevos aspectos. Todo en la conciencia, en la *durée*, en la memoria misma, en la medida en que está orientado a la acción, tiende a insertarse y concretarse en la materia, en particular en el cerebro, la parte del organismo vivo en que están instalados los hábitos sensori-motores, y sólo ellos. Incluso la ensoñación, la *rêverie* o el *rêve*, la vaga sucesión de recuerdos sin una finalidad concreta, no son posibles sin una base en la percepción¹¹.

Bergson *insiste en la compenetración de la memoria y la percepción.* Insiste igualmente en que *no se trata de una relación entre cosas definidas, sino de un progreso, de un movimiento; en cuanto tal, indivisible.*

Pero, por muy íntimamente unidos que estén, conciencia y materia, memoria y cerebro, no sólo pueden distinguirse, sino que no tienen ambos idéntico relieve. *Lo*

¹¹ Véase la conferencia *Le rêve* pronunciada en el "Institut général psychologique" el 26 de marzo de 1901 y recogida en *L'énergie spirituelle*.

decisivo es la memoria, la conciencia, el espíritu. En ellos reside –son ellos mismos– la iniciativa, el principio activo. “Sea cual sea el número y la naturaleza de los términos interpuestos, no vamos de la percepción a la idea, sino de la idea a la percepción, y el proceso característico del reconocimiento no es centrípeto, sino centrífugo (pp. 145-146).

Por el resquicio que abre en la materia la percepción consciente se cuela pues la retención, la memoria, la conciencia, la *durée*, en definitiva, que es esencialmente operativa. Ahora bien, ¿qué tipo de operación es la de la conciencia? Si la conciencia es una función de la vida, orientada como está a la acción de los seres vivos sobre el entorno, ¿por qué tantos recuerdos inútiles? ¿por qué la conservación de algún modo, en estado latente, de todas las imágenes, de todas las vivencias? Desde un punto de vista funcional biológico parece un exceso, un lujo superfluo, que puede en efecto perjudicar al equilibrio de las funciones vitales.

En el tercer capítulo de *Matière et mémoire*, después de haberse ocupado de la función selectiva de las imágenes que desempeña el cuerpo y de la mezcla de percepciones puras y recuerdos en que consiste el reconocimiento, y de hecho toda percepción, aborda Bergson el tema de la memoria pura, la memoria no condensada en hábitos ni en imágenes actuales, sino como pura supervivencia del pasado en su integridad. ¿No hay en esto una contradicción? ¿No hay una contradicción en considerar el pasado como superviviente en su integridad, cuando el pasado es por definición lo que ya no es, lo que ha dejado de existir? ¿Qué tipo de existencia puede ser la de las imágenes del pasado, de las que ni siquiera puede decirse que sean conscientes?

Veamos qué respuestas da Bergson a todas estas preguntas. *Aunque entre los puros recuerdos y la percepción actual hay una continuidad indivisible, la diferencia entre ambos no estriba simplemente en el grado de intensidad –en que se trate de imágenes más o menos fuertes o débiles–, sino en una diferencia radical derivada del momento de su originación en la “durée”.* El recuerdo, en efecto, “permanece vinculado al pasado por sus raíces profundas, y si, una vez realizado, no se resintiera de su virtualidad original, si no fuera, al mismo tiempo que un estado presente, algo que se distingue del presente, nunca lo reconoceríamos como un recuerdo” (p. 148). Y también: “*Imaginar no es recordar.* Sin duda un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero lo inverso no es verdad, y la imagen pura y simple no se remitirá al pasado más que si es en efecto al pasado adonde he ido a buscarla, siguiendo así el progreso continuo que la ha conducido de la oscuridad a la luz” (p. 150).

Esto conduce directamente a la reflexión sobre la realidad del presente y su relación el pasado y el futuro. El presente es un momento de la *durée* y, en cuanto tal, inaprensible. Es el límite entre el pasado y el futuro, lo cual significa que ambos, pasado y futuro, son elementos constitutivos del mismo. Pero 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. “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, sensori-motor. Es decir, que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo” (p. 153).

“C’est dire que *mon présent consiste dans la conscience que j’ai de mon corps*”. En esta fórmula de Bergson está de algún modo concentrado todo su planteamiento. No creo ser infiel a la mente de Bergson al atreverme a matizar su frase con el fin de ganar en rigor. Pienso, en efecto, que sería más exacto decir, en el contexto de la filosofía de Bergson: “*mon présent consiste dans la conscience que j’ai d’abord de mon corps*”, ya que entre el propio cuerpo y el resto de la materia no existe en realidad, para Bergson, solución de continuidad. Pero lo más interesante de esta fórmula es que se hace del presente función de la conciencia, con lo cual, si, como afirma Bergson, la conciencia puede darse en distintos planos, cada uno de ellos situado a una profundidad distinta y con una extensión diversa, entonces también el presente podrá adquirir distinta profundidad y extensión.

Esta diversa profundidad y extensión del presente es lo que hace que los estados psicológicos inconscientes, que por definición no son actualmente conscientes, mantengan siempre una relación actual, presente, con la conciencia, relación *sui generis* y al mismo tiempo similar a la que la materia no percibida mantiene con las percepciones actuales. La mayoría de las personas, sin embargo, sienten una fuerte reticencia a concebir la existencia –en la memoria pura– de estados psíquicos no conscientes, mientras que admiten sin dificultad la existencia de la materia no actualmente percibida.

La razón de esta doble actitud ante la existencia psíquica y la existencia material estaría en que se concibe la conciencia como un órgano de puro conocimiento, en lugar de considerarla, como es en realidad, totalmente vocada a la acción.

El inconsciente psíquico –podría hablarse también, por lo dicho, de un “inconsciente material”–, es decir, todo nuestro pasado, aunque no esté presente en el sentido primario directamente iluminado por la conciencia, mantiene en todo momento con ella una relación semejante a la de todas las imágenes materiales, todos los puntos del espacio, con el ser vivo percipiente. En cada punto de la materia actúan todos los demás puntos, pero la percepción consciente acota y refleja sólo aquello que interesa a la acción posible. Así también la conciencia respecto de lo inconsciente. *Y a la acción continua de la totalidad del pasado (inconsciente) sobre la conciencia, es decir, sobre el presente, es a lo que se llama “carácter”*. Y al igual

que la percepción consciente, una vez iniciada en el mundo de la materia, puede ir ampliándose a medida que se amplían los campos de la acción posible, así también *el grado de actualización del pasado en la conciencia* puede aumentar en la medida en que crece la implicación de la propia persona en los actos que realiza, en la medida en que se coloca en una mayor tensión espiritual, en la medida en que sus actos son más libres¹².

Todos estos principios encajan y se entienden bien dentro del sistema global de la filosofía de Bergson, que más que un sistema hecho es un método. Y al exponer las líneas directrices de este método hace una observación que encierra el núcleo mismo de todo el problema de la conciencia, problema acaso, en su núcleo mismo insoluble. Dice así: “La duración *en la que nos vemos actuar*, y en la que es útil que nos veamos, es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración *en la que actuamos* es una duración en la que nuestros estados se funden unos con otros, y es ahí donde tenemos que hacer el esfuerzo de situarnos por el pensamiento en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad” (pp. 207-208). La *durée* que se ve actuando –es decir, la conciencia– no es en cierto modo ya la misma *durée* que actúa. *Una cosa es la conciencia que acompaña al acto y otra cosa la conciencia del acto mismo, o sea, que tiene por objeto al mismo acto*. Siendo esto verdad, la intuición nos dice que *no hay entre ambas solución de continuidad*. Por eso se puede seguir hablando de la conciencia como una unidad, como progreso continuo.

En 1911 Bergson pronunció en la Universidad de Birmingham una conferencia en inglés titulada *Life and Consciousness*, cuya versión francesa publicó más tarde, en 1919, dentro de la colección de ensayos *L'énergie spirituelle*. Comienza así la conferencia, pronunciada en honor de Huxley:

Cuando la conferencia que hay que elaborar está dedicada a la memoria de un sabio, uno puede sentirse incómodo por la obligación de tratar un tema que le hubiera más o menos interesado. Yo no siento ningún malestar de este tipo ante el nombre de Huxley. La dificultad estaría más bien en encontrar un problema que hubiera dejado indiferente a este gran espíritu, uno de los más vastos que haya producido Inglaterra a lo largo del siglo pasado. Me ha parecido no obstante que la triple cuestión de la conciencia, de la vida y

¹² Es curioso observar cómo en su curso de 1887-88 Bergson niega la posibilidad de los hechos psicológicos inconscientes, esbozando una teoría de la memoria todavía inmadura. Según esta, todos los contenidos de la memoria serían “conscientes” en el sentido de que, de alguna manera, están actuando en el momento presente. Sin embargo, en *Matière et mémoire*, como se ha visto, esta acción continua de todo el pasado en el presente, lo que llama el “carácter”, es lo propio de lo inconsciente. En un debate de la “Société Française de Philosophie” celebrado el 25 de noviembre de 1909, tuvo ocasión Bergson de contrastar y defender sus ideas sobre lo inconsciente, las mismas que trece años antes expusiera en *Matière et mémoire*. Vuelve a aludir, sin mencionarlo expresamente, al “inconsciente” material. Y señala como característico del inconsciente su retención potencialmente consciente en la memoria (cf *Mélanges*, 809).

de su relación, debió de imponerse con especial fuerza en la reflexión de un naturalista que fue filósofo; y como, por mi parte, *no conozco ninguna más importante*, es esa la que he elegido [el subrayado es mío].

Bergson considera en 1911 que no hay tema más importante que el de la relación entre la conciencia y la vida. A él dedicaremos al última parte de este estudio.

4. Conciencia y *élan vital*

Hasta ahora Bergson ha hecho un esfuerzo de autoanálisis e introspección. Ha indagado en la realidad de la conciencia tal como se presenta a la experiencia inmediata del hombre, en el ámbito de su propia vida psicológica. Se ha interesado, no exclusivamente pero sí de manera muy principal, por la relación entre conciencia y materia a través de la memoria, la memoria humana. Pero la vida humana es sólo un caso particular dentro de un mundo vastísimo de experiencias vitales, con formas de evolución y complejidad muy diversas, que van desde el mundo vegetal y las formas de vida animal más simples hasta la complejidad de la vida social de algunos insectos y la inteligencia de ciertos vertebrados. En su tercera obra capital, *L'évolution créatrice* (1907), Bergson se vuelve sobre este mundo de la naturaleza, que se ofrece ante él deslumbrante y atrayente, con el fin de captar, por así decir, su movimiento. La unidad de intención con respecto a su labor anterior es sin embargo de una coherencia asombrosa. Si se interesa por las formas de vida (y de conciencia) no humanas, es precisamente para comprender mejor el sentido de la vida (y la conciencia) del hombre. Y esto en dos sentidos: por continuidad y contraste. El estudio de las otras formas de vida muestra lo que el hombre pudo haber sido y no es (contraste) y, puesto que pudo haberlo sido, lo que virtualmente, en germen, fue, y de algún modo, en la forma por lo menos de haberlo sido (recuérdese que en el hombre el pasado se retiene en su integridad), sigue siendo (continuidad). Lo que se hace en *L'évolution créatrice* es algo que se podría llamar con toda propiedad historia natural.

El mismo Bergson, por lo demás, en la introducción a *L'évolution créatrice* advierte de esta continuidad de intención. Dice efectivamente en una nota: “Uno de los principales objetivos de este *Ensayo* [el *Essai sur les données immédiates de la conscience*] era en efecto mostrar que *la vida psicológica* no es ni unidad ni multiplicidad, que trasciende lo *mecánico* y lo *inteligente* (...). En el presente trabajo aplicamos estas mismas ideas a *la vida en general*, considerada por lo demás desde el punto de vista filosófico”.

De lo que se trata pues es de *la vie en général*. Pero, ¿qué entiende Bergson por vida? ¿Tiene acaso la palabra vida aplicada a las plantas, por ejemplo, y al hombre un mismo significado? El término “vida” se usa de hecho de manera equívoca. Pero

lo que a Bergson le interesa no es definir un concepto general de vida, lo suficientemente amplio como para abarcar todas sus formas, sino, una vez más, simpatizar con el movimiento mismo de la realidad, seguir con la imaginación (¿con la inteligencia? ¿con la intuición?) el transcurso de la evolución, en la que se da, a pesar de todos los saltos cualitativos que se quiera, una continuidad de impulso, de empuje, que permite hablar de una misma vida, para la que quizá no haya un concepto general pero que tiene una misma historia. Es lo que Bergson llama el *élan vital*.

En el primer capítulo del libro trata precisamente de mostrar Bergson en qué consiste el verdadero proceso evolutivo, rechazando al mismo tiempo las teorías mecanicistas y finalistas. Ambas coinciden en efecto en negar verdadera creatividad a la evolución de la vida: las teorías mecanicistas porque consideran la evolución como un mero desarrollo o reordenación de elementos ya dados; las teorías finalistas porque, al establecer como ya determinado el fin, suprimen igualmente toda posibilidad de innovación, distinguiéndose de las mecanicistas sólo en que colocan lo dado al final. El verdadero proceso evolutivo de la vida consiste, para Bergson, en un impulso creador, que va engendrando nuevas formas de vida a medida que avanza.

En el segundo capítulo quiere mostrar cómo este impulso, con ser único en su origen, es diverso en sus direcciones, siguiendo vías divergentes, como son el entorpecimiento, la inteligencia y el instinto.

En el tercero, partiendo de las reflexiones anteriores, quiere indagar en el sentido de la vida allí precisamente donde esta ha llegado a su cumbre, en la forma que esta ha adoptado en el hombre, con el fin de vislumbrar hacia dónde orientará su curso.

Pero, siguiendo un método en él habitual, presenta ya desde el primer momento las conclusiones de su trabajo y, sobre todo, adónde quiere llegar. Es lo que hace en este texto de la introducción:

“La línea de evolución que desemboca en el hombre no es la única. En otras vías, divergentes, se han desarrollado otras formas de la conciencia, que no han sabido liberarse de las sujeciones exteriores ni reconquistarse a sí mismas, como ha hecho la inteligencia humana, pero que no por ello dejan de expresar algo inmanente y esencial en el movimiento evolutivo. Acercándolas unas a otras, haciéndoles luego fundirse con la inteligencia, ¿no se obtendría esta vez una conciencia coextensiva con la vida y capaz, volviéndose bruscamente hacia el impulso vital que siente detrás de sí, de obtener una visión integral, aunque sin duda desvaneciente” (p. VIII).

Esta es la intención de Bergson, ampliar la conciencia a todos los ámbitos de la vida, de modo que nada vital quede fuera de ella; lograr una conciencia realmente coextensiva de la vida. Y para hacerlo, la conciencia se ve obligada a realizar una contorsión brusca sobre sí misma, contorsión que ya era menester hacer al estudiar

los datos inmediatos de la conciencia pura y al estudiar la memoria, pero que ahora exige un esfuerzo de atención aún mayor porque la mirada se extiende más lejos, habiéndose ampliado enormemente el horizonte.

Cuando Bergson manifiesta su deseo de lograr una conciencia coextensiva de la vida, se está refiriendo –y esto es importante– a la conciencia humana, a la conciencia en la forma en que esta ha alcanzado en el hombre, a saber, la inteligencia, porque la conciencia en general, incluyendo todas sus formas, *es ya*, sin más, coextensiva a la vida. Dicho de otro modo, donde hay vida hay ya conciencia, aunque esta puede estar dormida o haber adoptado la forma del instinto. Lo que Bergson propone, por tanto, es la ampliación de la conciencia humana (de la inteligencia) por medio de la “asimilación” de las otras formas de conciencia. Esto, tomado en serio, supondría con todo rigor un nuevo paso en la evolución; y es en este sentido precisamente en el que se mueve, según Bergson, el impulso creativo de la vida en su forma humana.

Si esta asimilación es posible es porque la divergencia entre las formas de conciencia no es completa, porque algo se conserva en la vida animal de la vida vegetal, porque el instinto retiene algo de la inteligencia, y la inteligencia del instinto.

Pero si buscamos el impulso originario de toda vida, de la conciencia real en cualquiera de sus formas, nos encontramos con que aparecen los dos mismos elementos con que ya nos habíamos encontrado en las reflexiones anteriores: la acción sobre la materia y la memoria, inseparablemente unidas. “La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute” (p. 97). *La vida es ante todo acción sobre la materia*; la acción implica representación; la representación, retención; la retención, memoria. “Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s’inscrit” (p. 16). De ahí arranca el impulso originario, el *élan vital*.

Una vez despertada la conciencia en la materia, esta seguiría un proceso que no sería, sin embargo, rectilíneo ni continuo. Muy al contrario, habrá en él detenciones y retrocesos, avances en múltiples direcciones en ingresos en vías muertas. Se pueden distinguir por lo pronto *tres tendencias divergentes principales*: la tendencia a la torpeza o adormecimiento, la tendencia a la inteligencia y la tendencia al instinto. Las tres tendencias han dado lugar a tres formas distintas de conciencia, y en cuanto tal nos interesan. Pero importa señalar que no se trata de tres fases o niveles sucesivos, de tras grados distintos de conciencia, como suele pensarse, sino de tres formas que tienden a excluirse¹³. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

Existe en primer lugar en la naturaleza una tendencia evolutiva de la vida orientada al entorpecimiento y como anulación de la conciencia naciente. Nos referimos evidentemente al reino vegetal. En el reino vegetal la conciencia está como adormecida; lo cual significa dos cosas: que la conciencia está presente en él, a diferencia de lo que ocurre en el reino mineral, y que, estando aletargada, puede en algunos casos despertarse. Las plantas están por lo general fijadas al suelo; los animales, en

¹³ “L’erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies

cambio, no pudiendo obtener los alimentos necesarios para la vida de la tierra y el aire, se ven obligados a ponerse en movimiento para encontrarlos. Hay, por supuesto, muchos casos en que es difícil decidir si estamos en presencia de una planta o de un animal. Sería además prácticamente imposible definir un conjunto de caracteres que estuvieran presentes en todos los animales o en todas las plantas. Pero no se trata de definir conjuntos (estáticos), sino de detectar tendencias; y en este sentido está claro. “El grupo no se definirá ya por la posesión de ciertos caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos. Si nos situamos en este punto de vista, si tenemos menos en cuenta los estados que las tendencias, encontramos que vegetales y animales pueden definirse y distinguirse de una manera precisa, y que corresponden a dos desarrollos divergentes de la vida” (p. 107).

La necesidad de moverse, sin embargo, ha dado lugar a una diferencia aún más profunda entre las plantas y los animales: la presencia de un sistema nervioso más o menos rudimentario o especializado que, aumentando la sensibilidad y las posibilidades de elección, incrementa de manera sustancial el ámbito de la espontaneidad, de la libertad. “Entre la movilidad y la conciencia hay una relación evidente” (p. 111). *El organismo más humilde es consciente en la medida en que se mueve “libremente”*. Ahora bien, la conciencia, con relación al movimiento, ¿es aquí efecto o causa? En un sentido es causa, porque su función es dirigir la locomoción. Pero, en otro sentido, es efecto, porque es la actividad motriz la que la mantiene, y, cuando esta actividad desaparece, la conciencia se atrofia o, más bien, se adormece” (p. 112).

En un momento dado de la evolución se han mostrado incompatibles dos tendencias originariamente unidas: la tendencia a acumular energía del sol y la tendencia a utilizar de manera “explosiva”, desencadenándola bruscamente, la energía acumulada. Al hacerse incompatibles estas tendencias, la vida se especializa, abriéndose dos vías convergentes pero complementarias: la de las plantas, dedicadas casi exclusivamente a acumular energía, y la de los animales, que, apropiándose la energía acumulada por las plantas, disponen de mecanismos que les permiten utilizarla de manera puntual y discontinua, “explosiva”. Puede sin embargo enunciarse esta ley, que valdrá también para los demás casos: “Cuando una tendencia se analiza desarrollándose, cada una de las tendencias particulares que nacen así querría conservar y desarrollar, de la tendencia primitiva, todo lo que no es incompatible con el trabajo en el que se ha especializado” (p. 120).

Todo en la vida animal, especialmente en sus formas más desarrolladas, gira en torno al sistema nervioso. El cuerpo de los animales parece montado como prolongación y sustento de un sistema sensori-motor más o menos especializado. Y el sis-

de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d’une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d’une activité qui s’est scindée en grandissant” (p. 136).

tema nervioso mismo parece funcionar como “una verdadera reserva de indeterminación” (p. 127).

Dentro de la evolución general del reino animal se observa una tendencia común a una movilidad y agilidad cada vez mayores, entre los peces, entre los artrópodos, entre los vertebrados... La vitalidad naciente del mundo animal ha corrido el riesgo de quedar aprisionada en algunas especies en duros caparazones y formas de vida defensivas. Finalmente la naturaleza descubre que la mejor defensa es la movilidad, que permite huir y atacar. Para ello se hace menester desarrollar articulaciones. Y es aquí donde se inicia un proceso de diferenciación que llevará al análisis de la conciencia animal en dos formas contrapuestas: la inteligencia y el instinto. La inteligencia, cuya manifestación más notable es la mano del hombre, se desarrolla por medio de apéndices articulados no especializados; el instinto, en cambio, que alcanza sus cotas más altas de perfección y eficacia en los insectos, y particularmente en los himenópteros, se desarrolla por medio de apéndices articulados altamente especializados.

El instinto perfeccionado consiste en la facultad de utilizar e incluso de construir instrumentos organizados; la inteligencia desarrollada es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorganizados. “El instinto encuentra a su alcance el instrumento apropiado (...). En contrapartida, conserva una estructura casi invariable, ya que su modificación conlleva la modificación de la especie. El instinto es pues necesariamente especializado, no siendo más que la utilización, para un objetivo determinado, de un instrumento determinado. Por el contrario, el instrumento fabricado inteligentemente es un instrumento imperfecto. (...) Es casi siempre penoso de manejar. Pero como está hecho de una materia inorganizada, puede adoptar cualquier forma, servir para cualquier cosa (...). Sobre todo, repercute en la naturaleza del ser que lo ha fabricado, pues, al llamarlo a ejercer una función nueva, le confiere, por así decir, una organización más rica, siendo un órgano artificial que prolonga el organismo natural” (pp. 141-142).

Estas diferencias “externas” son expresión de dos corrientes profundamente divergentes. La vida consiste para Bergson, como ya hemos repetido en varias ocasiones, en el esfuerzo de un organismo por obtener ciertas cosas de la materia bruta. Pues bien, la diferencia entre la inteligencia y el instinto radica precisamente en la diferente forma de actuación sobre la materia inerte, en la diferente forma, en definitiva, de la conciencia. Pero, ¿en qué sentido se puede hablar de conciencia en el caso del instinto?

Uno se pregunta hasta qué punto el instinto es consciente. Nuestra respuesta es que hay aquí una multitud de diferencias y de grados, que el instinto es más o menos consciente en ciertos casos, inconsciente en otros. (...) Pero hay que señalar aquí una diferencia, demasiado poco advertida, entre dos especies de inconsciencia, la que consiste en una conciencia *nula* y la que proviene de una conciencia *anulada*. Conciencia nula y con-

ciencia anulada son ambas igual a cero; pero el primer cero significa que no hay nada, y el segundo que se está ante dos cantidades iguales y de signo contrario que se compensan y se neutralizan. (...) Cuando realizamos maquinalmente una acción habitual, cuando el sonámbulo representa automáticamente su sueño, la inconsciencia puede ser absoluta; pero es debida, en este caso, a que la representación del acto es tenida en jaque por la ejecución del acto mismo, el cual es tan perfectamente similar a la representación y se inserta en ella tan exactamente que ninguna conciencia puede desbordar. *La representación está taponada por la acción*. La prueba es que, si la realización del acto es detenida o estorbada por un obstáculo, la conciencia puede surgir. Esta estaba pues allí, pero neutralizada por la acción que comaba la representación. (...) Desde este punto de vista, *puede definirse la conciencia del ser vivo como una diferencia aritmética entre la actividad virtual y la actividad real*. Mediría la distancia entre la representación y la acción (pp. 144-146).

En este sentido puede decirse que el instinto tiende a la inconsciencia, mientras que la inteligencia está más bien orientada a la conciencia. “Es el déficit del instinto, la distancia del acto a la idea, la que se convertirá en conciencia; y la conciencia no será entonces más que el movimiento inicial del instinto, el que desencadena toda la serie de los movimientos automáticos. En cambio, el déficit es el estado normal de la inteligencia” (p. 146).

Hay pues una diferencia de grado en lo que respecta a la conciencia entre el instinto y la inteligencia. Pero hay también, desde otro punto de vista, una diferencia capital entre el instinto y la inteligencia que no es ya tanto de grado cuanto de naturaleza, y que se refiere más a la forma que al grado de la conciencia. Tanto la inteligencia como el instinto suponen un conocimiento innato; pero la inteligencia, en cuanto tiene de innata, consiste en el conocimiento de las formas; el instinto, en cambio, implica el conocimiento de la materia (cf pp. 149-150). Nuestra inteligencia, tal como sale de las manos de la naturaleza, tiene por objeto principal los sólidos inorganizados (p. 154), y sólo se representa claramente lo discontinuo (p. 155) y lo inmóvil (p. 156). La inteligencia se caracteriza por la capacidad de descomponer de acuerdo con cualquier ley y de recomponer formando cualquier sistema (p. 158). *La inteligencia se caracteriza, en definitiva, por una incomprensión natural de la vida* (p. 166).

El instinto, en cambio, es contacto directo y adecuado con la vida desde el interior, prolongación de la tendencia de la vida misma a organizar la materia. El instinto, más que conocer sus objetos, los vive, los siente y se deja llevar por ellos, desinteresándose absolutamente de todo lo demás y de sí mismo. *El instinto es simpatía*. “Si esta simpatía pudiera ampliar su objeto y también volverse sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales –del mismo modo que la inteligencia, desarrollada y debidamente enderezada, nos introduce en la materia” (p. 177).

El salto cualitativo que supone la conciencia del hombre, salto producido –no lo

olvidemos— en la línea de evolución de la inteligencia, permite, por medio de un nuevo esfuerzo, recuperar para la conciencia misma todos los elementos del instinto a los que no es forzoso renunciar. Este es el camino por el que se abre, según Bergson, el futuro más prometedor de la evolución; es el camino de la *intuición*. El instinto habría llegado a ser intuición si se hubiera hecho desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente.

La vida, es decir, la conciencia lanzada a través de la materia, fijaba su atención, o en su propio movimiento, o en la materia que atravesaba. Se orientaba así, bien en el sentido de la intuición, bien en el de la inteligencia. La intuición, a primera vista, parece preferible a la inteligencia, ya que la vida y la conciencia permanecen en ella dentro de sí mismas. Pero el espectáculo de la evolución de los seres vivos nos muestra que no podía ir muy lejos. Por el lado de la intuición, la conciencia se encontró hasta tal punto comprimida en su envoltorio que tuvo que reducir la intuición a instinto, es decir, limitarse a abarcar la pequeñísima porción de vida que le interesaba —y aun así abarcándola a oscuras, tocándola casi sin verla (p. 183).

La intuición —la conciencia en su sentido más pleno en realidad— no podía pues ir muy lejos por el camino del instinto. Tuvo que renunciar a la inmediatez y dar un rodeo a través de la inteligencia para llegar hasta el hombre, ante el cual se abre expedito por fin el camino de la intuición, camino que no podrá recorrerse sin esfuerzo, sin remontar la pendiente de la tendencia natural de la inteligencia humana. “Que un esfuerzo de este género no es imposible, es lo que demuestra la existencia en el hombre de una facultad estética al lado de la percepción normal. Nuestro ojo percibe los rasgos del ser vivo, pero yuxtapuesto unos a otros, y no organizados entre sí. La intención de la vida, el movimiento simple que corre a través de las líneas (...) se le escapa. Esta intención es la que el artista pretende captar situándose en el interior del objeto (...)” (p. 178).

La dilatación que supondría para la conciencia el desarrollo en el hombre de la intuición haría que esta entrara por fin en contacto con la corriente misma de la vida, avanzara con ella y fuera, en sentido propio, vida que se sabe tal.

5. Conclusión

No hemos pretendido decir aquí, ni sumariamente, todo lo que se puede decir sobre la conciencia en Bergson. Nuestra intención ha sido sólo señalar la línea de evolución del tema en sus escritos. Varias observaciones podrían hacerse al llegar al final de este recorrido. En primer lugar, creo que habrá quedado bastante claro que, por el sistematismo y complicación de todos los elementos en filosofía, *no es posible abordar el estudio de la conciencia sin entrar al mismo tiempo en multitud*

de temas colindantes y presentar a grandes rasgos el cuerpo general de la doctrina. En segundo lugar, acaso se hayan observado ciertas contradicciones. Salvo las que puedan deberse a una interpretación defectuosa por nuestra parte, hay que decir que el carácter mismo de la filosofía de Bergson hace que estas *contradicciones* sean exigidas en cierto modo por el propio método filosófico. La filosofía de Bergson, en efecto, lejos de ser rigurosa deducción a partir de unos principios, es más bien un esfuerzo continuamente renovado por apresar en un lenguaje y unos conceptos siempre inadecuados lo más vivo y moviente de la experiencia¹⁴.

En las tres obras que hemos estudiado se trata de la conciencia desde perspectivas distintas, pero complementarias, sucesivas, con argumento¹⁵. Después de descubrir en *Essai sur les données immédiates de la conscience* la conciencia inmediata como fuente originaria del conocimiento (de mostrar hacia dónde hay que mirar) y de estudiar en *Matière et mémoire* su relación con la materia (poniendo la conciencia en contraste con lo otro, con lo opuesto), Bergson se propone en *L'évolution créatrice* indagar en la dirección de su movimiento, descubrir hacia dónde va la conciencia (averiguando para ello antes de dónde viene).

Este itinerario desembocará naturalmente en la cuarta obra capital de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), donde de lo que se trata es en definitiva de las líneas más avanzadas de la evolución, de lo que son las cimas más altas alcanzadas por el *élan vital* en el desarrollo de la conciencia, de la conciencia en su dimensión moral y religiosa. Pero el ámbito de problemas que queremos acotar dentro de la temática de nuestro trabajo, así como el extraordinario lapso de tiempo transcurrido entre la publicación de las otras obras y esta última (veinticinco años entre *L'évolution créatrice* y *Les deux sources de la morale et de la religion*), nos han movido a dejarla fuera de consideración.

¹⁴ En su voluminosa tesis doctoral sobre *Conciencia y subjetividad en H. Bergson* (Universidad Complutense de Madrid, 1985), Carmen Gloria Revilla Guzmán insiste, por una parte, en lo que, según ella, es *confusión de planos* en Bergson en relación con el tema de la conciencia (psicológico, gnoseológico, metafísico), y, por otra, en el *carácter central y metafísico* que tiene en su filosofía. Yo creo que esta "confusión" viene dada, más que por una mezcla de planos debida a falta de precisión, por la realidad misma de que se trata, que, ocupando una posición metafísica central, no puede dejar de complicar (co-implicar) multitud de dimensiones. Revilla Guzmán afirma en efecto en sus conclusiones: "Entendemos que quizá sea la conciencia la categoría metafísica de mayor alcance y fundamentalidad en el planteamiento bergsoniano, aunque, en virtud de las imprecisiones, tanto terminológicas como metodológicas, a las que nos hemos referido, ello no aparezca suficientemente tematizado, siendo necesario, en consecuencia, el análisis de la conciencia desde esta perspectiva" (p. 469). Esta perspectiva metafísica ha sido justamente la que hemos querido adoptar en este trabajo. Bergson, dicho sea de paso, empezó rechazando el término "metafísica" para acabar reintroduciéndolo en sus escritos, si bien en un sentido nuevo.

¹⁵ "Nous savons", dice P. Trotignon, "que chaque livre de Bergson naquit d'une réflexion sur l'ouvrage précédent et sur le problèmes nouveaux qui surgissaient à partir des résultats acquis par le philosophe" (*L'idée de vie chez Bergson*, 3). Esto, que a veces se ha aducido como explicación de su falta de sistematismo y unidad doctrinal, constituye en realidad otra forma de sistematismo argumental.

Quiero sin embargo advertir que entre la conciencia en el sentido en que aquí la hemos considerado (como consciencia) y la conciencia en sentido moral, no habría para Bergson discontinuidad. Baste como prueba el siguiente texto:

En el hombre sólo, en los mejores de nosotros sobre todo, el movimiento vital se prolonga sin obstáculos, lanzando a través de esa obra de arte que es el cuerpo humano, y que ha creado por el camino, la corriente indefinidamente creadora de la vida moral. El hombre, llamado incesantemente a apoyarse en la totalidad de su pasado para presionar con tanta mayor fuerza sobre el porvenir, es el gran logro de la vida. Pero creador por excelencia es aquel cuya acción, intensa en sí misma, es capaz de intensificar también la acción de los otros hombres, y de alumbrar, generosa, hogares de generosidad. Los grandes hombres de bien, y más en particular aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto nuevos caminos a la virtud, son reveladores de verdad metafísica¹⁶.

Más que en la idea de conciencia, es en la idea de vida donde se encuentra en Bergson una esencial ambigüedad. “Bergson”, dice P. Trotignon, “que no desea encerrar las palabras fundamentales del lenguaje filosófico en definiciones rígidas, conserva la ambigüedad y complejidad del término ‘vida’: mi vida espiritual remite necesariamente a mi vida fisiológica, que es al mismo tiempo fundamento necesario y obstáculo para la ella, y sin que la superación que el pensamiento debe realizar para captar la verdad metafísica implique sacudida o ruptura, por la vida de mi ser en su totalidad, cuerpo y espíritu, remite a la especie entera y al desarrollo de la vida en general”¹⁷. La idea de vida es además, para este autor, “la idea esencial del sistema, porque es al mismo tiempo el nervio de la crítica de la metafísica y el elemento fundamental de una nueva concepción de la filosofía”¹⁸. En nuestra opinión, el punto decisivo y más grave de esta ambigüedad, está en que no se delimita conceptualmente, de manera adecuada la vida humana respecto de la vida en un sentido puramente biológico.

No obstante, como dice Kant, “no es nada extraordinario, ni en la conversación común, ni en los escritos, el entender a un autor por el cotejo de los pensamientos que exterioriza sobre su objeto, mejor que él mismo se entendió”¹⁹. Y, si se examina bien, la filosofía de Bergson –que siempre se opuso a los sistemas por considerarlos sinónimo de fijación– se presta quizá mejor que ninguna otra de comienzos del siglo XX como *punto de partida* para una teoría rigurosa y metafísica de la vida humana. Es sabido que Ortega usaba obras suyas como libros de texto de sus cursos. En cualquier caso, en *Les deux sources de la morale et de la religion*, publicado en 1932, Bergson atiende finalmente a lo más propio de la vida humana. Y, desde

¹⁶ De la conferencia *Life and Consciousness*, recogida en *L'énergie spirituelle*, p. 25.

¹⁷ *L'idée de vie chez Bergson*, 9-10.

¹⁸ *L'idée de vie chez Bergson*, 8.

¹⁹ *Kritik der reinen Vernunft*, A 314.

esta perspectiva, todo lo dicho sería, prácticamente, una preparación a lo específico de la conciencia humana, en un sentido en el que confluyen ya las dos vertientes del vocablo.

6. Bibliografía

- BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, París 1991 (orig. 1889).
- BERGSON, H., *Matière et mémoire*, PUF, París 1993 (orig. 1896).
- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, PUF, París 1991 (orig. 1907).
- BERGSON, H., *L'énergie spirituelle*, PUF, París 1993 (orig. 1919).
- BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París 1992 (orig. 1932).
- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, PUF, París 1993 (orig. 1934).
- BERGSON, H., *Mélanges*, PUF, París 1972.
- BERGSON, H., *Cours, I: Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, París 1990.
- BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner, Hamburgo s.a (orig. 1874).
- DELHOMME, J., *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson*, PUF, París 1954.
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, en *Obras completas*, I.1, Fundación Caja de Madrid-Anthropos, Madrid-Barcelona 1996, 47-122 (orig. 1916).
- JAMES, W., *The Principles of Psychology*, 2 vols., Dover Publications, Inc., Nueva York s.a. (orig. 1890).
- JAMES, W., *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln-Londres 1996 (orig., 1909).
- JAMES, W., *Essays in Radical Empiricism*, Harvard U.P, Cambridge (Massachusetts)-Londres 1976 (orig. 1912).
- JANKÉLÉVITCH, V., *Henri Bergson*, París 1954²
- MADINIER, G., *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Nauwelaerts, Lovaina-París 1967.
- MARITAIN, J., *La philosophie bergsonienne. Études critiques*, Librairie P. Téqui, París 1948⁴
- REVILLA GUZMÁN, C.G., *Conciencia y subjetividad en H. Bergson*, Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- TROTIGNON, P., *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, París 1968.
- ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1963.