

# *El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto*

Gemma MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ

Profesora de Historia de la Filosofía y de la Ciencia  
en la Escuela Universitaria de Biblioteconomía y Documentación  
Universidad Complutense de Madrid.

## RESUMEN

La elección de un estudio sobre el pensamiento de un autor como H. Bergson se ve justificada por dos razones. Por una parte, la pertinencia de hablar en 1996 de Bergson, pertinencia que se ve fundamentada por el progresivo renacimiento espiritual a que estamos asistiendo frente al espíritu científico y objetivista dominante en todos los ámbitos de la cultura. Por otra parte, un autor como Bergson encaja en lo que ha sido la evolución cultural del pensamiento occidental, ya que es heredero de una tradición científica y filosófica que arranca de Descartes y que estaba impregnando el ambiente filosófico francés hallando su última encarnación en el cientismo. Pero a la vez Bergson representa la rebelión contra esa tradición cartesiana, y sobre la base de la crítica del intelectualismo cientista, construye una filosofía, y una metafísica que, no rechazando nada de las exigencias legítimas del positivismo, reivindica, contra él precisamente, el sentido concreto de la vida y la realidad de los valores espirituales, cognoscitivos, morales y religiosos. Después de presentar los *Datos bibliográficos de Henri Bergson*, abordamos el estudio del concepto clave que domina su pensamiento: el concepto de *duración*, presentando en diez pasos progresivos, y apoyándonos en los mismos textos bergsonianos y fundamentalmente en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el alcance y la dimensión de su significado para el hombre y para su comprensión de la realidad.

**DATOS BIO-BIBLIOGRAFICOS DE HENRI BERGSON**

1859: El 18 de octubre nace Henri Louis Bergson en París; su padre Michael Bergson, compositor y pianista judío, de origen polaco, tuvo que recorrer diversos países europeos buscando trabajo; su madre, de soltera Katherine Lewison, nació en Doncaster (Inglaterra), de profunda religiosidad, ejerció gran influencia en la madurez de Bergson.

1870-1871: La familia Bergson se traslada a Londres. Henri se queda en París cursando estudios en el Liceo Bonaparte (Liceo Condorcet), donde destaca en lengua francesa, latín y matemáticas.

1877: Premiado por la resolución de un problema de Pascal sobre círculos tangentes que le había sido propuesta por su profesor A.Desboves (recogido en *Mélanges*).

1878: Ingreso en la Escuela Normal Superior, donde tiene como compañeros a Jean Jaurès, que sería más adelante dirigente socialista francés, a Maurice Blondel y a Emile Durkheim.

1881: Obtiene la Agregación en Filosofía.

1882: Profesor en el Liceo de Angers. Discurso pronunciado en este liceo: *La Spécialité*.

1883: Profesor en el Liceo de Clermont-Ferrand, donde permaneció cinco años. Publica *Extraits de Lucrèce*, precedidos de un estudio sobre la poesía, la filosofía, la física, el texto y la lengua de Lucrecio (recogido en *Mélanges*).

1884-1885: Conferencias en la Universidad de Clermont-Ferrand, donde aborda temas relacionados con la psicología, la parapsicología y diversos fenómenos psíquicos.

1886: Publica su primer artículo: *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*, que aparece en «Revue Philosophique» (recogido en *Mélanges*).

1888: Profesor en el Liceo Luis el Grande de París.

1889: Defiende y publica sus tesis doctorales: *Quid Aristoteles de loco senserit* y *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Profesor en el Colegio Rollin.

1890: Profesor de filosofía en el Liceo Enrique IV de París, donde impartirá clases hasta febrero de 1898.

1891: Se casa con M.Louise Neuburger, cuyo primo segundo será el gran literato Marcel Proust.

1893: Nace su hija Jeanne, sorda de nacimiento.

1894: Fracasa en su intento de ingresar como profesor en la Sorbona.

1895: Discurso pronunciado en la Sorbona: *Le bon sens et les études classiques* (recogido en *Mélanges*).

1896: Publica *Matière et mémoire*, sobre la relación entre cuerpo y espíritu precedido de tres artículos.

1898: Muerte de su padre. Segundo intento fracasado de entrar en la Sorbona. Nombrado Maestro de conferencias en la Escuela Normal Superior hasta noviembre de 1900.

1900: Publica *Le Rire*, uno de sus más populares libros. Nombrado profesor de Filosofía en el Colegio de Francia. Adquiere gran poder de convocatoria, que le mereció el más alto prestigio entre sus contemporáneos.

1901: Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, sucediendo a Felix Ravaisson (1813-1900) al que dedica su discurso de ingreso: *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, que se publica en 1904 y posteriormente se incluirá en *La Pensée et le mouvant*.

1902: Se inicia una permanente correspondencia con William James, cuya muerte en 1910 le afecta enormemente. Publica en la «Revue Philosophique» el artículo *L'effort intellectuel* (recogido en *Mélanges*). Pronuncia el discurso *De l'intelligence* en el Liceo Voltaire (recogido en *Mélanges*).

1903: Publica en la «Revue de Métaphysique et de Morale» el artículo *Introduction à la métaphysique*, que incluirá en *La pensée et le mouvant*.

1906: Publica el artículo *L'idée de néant* (lo incluirá en *L'Evolution créatrice*).

1907: Aparece su obra fundamental: *L'évolution créatrice*.

1911: Envía al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia la ponencia *L'intuition philosophique*. Conferencias en Oxford (*La perception du changement*, que incluirá en *La pensée et le mouvant*), Londres (*L'immortalité de l'Ame*, recogido en *Mélanges*) y Birmingham (*La conscience et la vie*, que incluirá en *L'énergie spirituelle*).

1912: Pronuncia la conferencia *L'Ame et le corps*, en el círculo protestante «Foi et Vie», que incluirá en *L'énergie spirituelle*.

1913: Nombrado Presidente de la *British Society for Psychical Research*, con sede en Londres; pronuncia la conferencia *Fantômes de vivant et recherche psychique*, publicada luego en *L'énergie spirituelle*. Visita y pronuncia conferencias en las universidades de Columbia, Princeton y Harvard.

1914: Es elegido miembro de la Academia Francesa. Muere uno de sus más entusiastas y heterodoxos discípulos: Charles Peguy. Empiezan a surgir numerosas exposiciones sobre su filosofía. Se incluyen en el Índice de libros prohibidos sus tres obras.

1916: Viaja a España y pronuncia dos conferencias en Madrid en el Ateneo, sobre el alma humana –*L'Ame humaine*– y sobre la personalidad –*La personnalité*–, y un Discurso en la Residencia de Estudiantes (todo ello recogido en *Mélanges*).

1917: Primera misión diplomática en EE.UU.

1918: Segunda misión en EE.UU. Discurso de ingreso en la Academia.

1919: Publica *L'énergie spirituelle*. Miembro del Consejo Superior de Instrucción Pública.

1920: El tres de octubre de este año se retira de su cátedra del Colegio de Francia.

1922: Aparece *Durée et Simultanéité*, a propósito de la teoría de la relatividad de Einstein. Es nombrado Presidente del Comité Internacional para la Cooperación Intelectual.

- 1925: Dimite de sus cargos públicos.  
 1928: Se le concede el Premio Nobel.  
 1930: Se publica en la revista sueca «Nordisk Tidskrift» *Le Possible et le Réel* (la traducción francesa la incluye en *La pensée et le mouvant*). Se le concede la Gran Cruz de la Legión de Honor.  
 1932: Aparece *Les deux sources de la morale et de la religion*.  
 1934: Se publica *La Pensée et le mouvant*.  
 1936: Redacta un manuscrito titulado *Mes Missions (1917-1918)*, texto inédito que se publicará posteriormente a la muerte de Bergson en *Mélanges*.  
 1941: Muere el 4 de enero, estando Francia ocupada por los nazis: es enterrado en el cementerio de Garches, a las afueras de París.

## LA DURACION COMO FUNDAMENTO DE LA REALIDAD Y DEL SUJETO

El concepto básico y obsesivo que utiliza Bergson para explicar la vida, el universo, el hombre..., el núcleo que da coherencia y sentido a todos sus escritos, es el concepto de *durée*. Constancia de la importancia del mismo la encontramos en diversas partes de su obra cuando, por ejemplo, advierte que su doctrina no podría entenderse si prescindieramos de la «intuición de la duración», o cuando aclara que un filósofo sólo dice una sola cosa o más bien intenta decirla a lo largo de su vida<sup>1</sup>. Por ello se hace necesario conocer y caracterizar dicho término fundamental, tarea en cierta medida difícil ya que, como veremos, Bergson intentará invitarnos a penetrar «simpácticamente» en su filosofía más bien que a presentarnos conceptualmente una serie de premisas desde las que construir un sistema. Por otro lado, nos enfrentamos a un concepto de gran complejidad que abarcará no sólo un nuevo concepto de tiempo sino también toda una teoría sobre la conciencia, la percepción, la memoria e incluso la sociedad.

Bergson comienza su andadura por una mirada introspectiva, por un estudio de su conciencia y de sus procesos, por un análisis de lo que hay de más positivo en ellos, adoptando una postura dualista y de choque frontal *contra el positivismo cientista entonces pujante. Postura dualista en tanto en cuanto el concepto de durée sólo podrá descubrirse en oposición al concepto de espacio, a esa espacialidad que enturbia e impide nuestro acceso y contacto con lo que hay de más íntimo y profundo en nuestra conciencia. Choque frontal también porque los errores cometidos por la psicofísica y la psicofisiología, también por la filosofía, en la comprensión del sujeto humano, resi-*

<sup>1</sup> Cfr. Carta de Bergson a Harald Höffding, el 15 de marzo de 1915 (en *H. Bergson. Mélanges*, París, PUF, 1972, p. 11148); y *Pensamiento y Movimiento* (en adelante utilizaremos: PM), en *H. Bergson. Obras escogidas*. Traducción de José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1963. p. 1135.

den precisamente en confundir el tiempo real, la *durée*, con el espacio, en aplicar al mundo del tiempo lo que sólo es válido para el mundo del espacio. En este proceso de mirada interior Bergson comienza, pues, con una tarea que tiene ya sus antecedentes en la filosofía francesa, que es precisamente la de intentar un desescombro ideológico, iniciar un combate contra los velos que encubren y ocultan el fondo de la conciencia, una lucha contra aquellos conceptos que se aplican a la realidad psíquica impidiéndonos una visión inmediata de nuestro «yo».

Veamos en diez pasos, capaces intencionadamente de soportar una lectura aislada e independiente, el significado y el alcance del concepto nuclear de la filosofía bergsoniana, teniendo siempre presente que desde el primer momento Bergson elige dos ámbitos a los que identifica con la realidad de la duración o la duración pura: el yo y el tiempo, y un enemigo común: el espacio.

### **1. La duración como multiplicidad cualitativa: contra la medición del alma**

Uno de los prejuicios fundamentales del que debemos liberarnos consiste en la aplicación de los módulos cuantitativos a nuestras vivencias psíquicas. A juicio de Bergson, los psicofísicos e incluso sus adversarios admiten la tesis de la medida de nuestros estados de conciencia, de que los sentimientos, las pasiones... pueden valorarse en términos de aumento o de disminución, de más o de menos, que pueden medirse. Pero analizando diversos estados psíquicos comprobamos que no se puede hablar de magnitud allí donde no hay ni multiplicidad ni espacio; en nuestros procesos anímicos no encajan ni el tiempo de la tradición científica y filosófica, ni el espacio ni la causalidad: una nota musical nos la representamos en el espacio como más alta que otra nota o con una intensidad mayor que otra cuando, si meditáramos un poco, nos daríamos cuenta que las diferencias son cualitativas y no cuantitativas<sup>2</sup>. El error consiste en observar la realidad psíquica con las mis-

---

<sup>2</sup> Cfr. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (en adelante utilizaremos: *Ensayo*), en *H. Bergson. Obras escogidas*, Ed. cit., pp. 81-83: «¿Se comprendería el poder expresivo o, mejor, sugestivo de la música, si no se admitiese que repetimos interiormente los sonidos que hemos oído, de manera tal que nos colocamos nosotros en el estado psicológico en el que aquellos han surgido, estado original, que no se sabría expresar, pero que nos sugieren los movimientos adoptados por el conjunto de nuestro cuerpo? (...). Las diferencias de altura, tal como las percibe nuestro oído, ¿son diferencias cuantitativas? Hemos concedido que una agudeza superior de sonido evoca la imagen de una situación más elevada en el espacio. Pero, ¿se sigue de aquí que las notas de la escala musical, en tanto que sensaciones auditivas, difieren de otro modo que por la cualidad? (...). Diremos entonces que la nota es más alta porque el cuerpo hace un esfuerzo como para alcanzar un objeto más elevado en el espacio. O lo que es lo mismo, la costumbre nos ha llevado a asignar una altura a cada nota de la escala musical, y el día en que el físico ha podido definirla por el número de vibraciones con las que ella se corresponde en un tiempo dado, no hemos vacilado en decir que nuestro oído percibía directamente di-

mas leyes y categorías con que se observa y conoce la materia, llegando a considerar que está compuesta de una suma de estados distintos, que consta de una multiplicidad numérica de distintos elementos. Pero la idea de número se construye sobre el espacio y no sobre el tiempo real, es un instrumento que sirve para conocer lo externo en el espacio. En este caso Bergson proyecta su descripción de la duración sobre dos conceptos lógicos que afectan tanto al tiempo como al espacio; son la sucesión y la homogeneidad. Es precisamente en el capítulo dos del *Ensayo* donde se va construyendo el concepto de duración sobre una discusión en torno al concepto de número <sup>3</sup>. Bergson explica con numerosos ejemplos que si hablamos de multiplicidad no nos queda más remedio que hacer una distinción fundamental, a saber: que la multiplicidad de la duración pura y de los estados de conciencia es una multiplicidad cualitativa; por el contrario, la multiplicidad del espacio y del número es cuantitativa. En efecto, la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o de unidades, absolutamente semejantes entre sí; asimismo, el espacio es un medio homogéneo, semejante por doquier a sí mismo, una realidad sin cualidad. Por el contrario, la pura duración consiste en una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran sin ningún contorno preciso, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros, sin ninguna afinidad con el número <sup>4</sup>.

Bergson define, pues, el número como una colección de unidades idénticas entre sí, cada una de las cuales se detiene esperando que las siguientes se yuxtapongan a ella. Con lo cual el concepto de número implica admitir una serie reversible y homogénea susceptible de aumento o de disminución. Por

---

ferencias de cantidad. Pero el sonido subsistiría como cualidad pura, si no introdujésemos ahí el esfuerzo muscular que lo produce, o la vibración que lo hace manifiesto».

<sup>3</sup> Cfr. *Ensayo*, ed. cit., pp. 103 y ss.

<sup>4</sup> Cfr. *Ensayo*, pp. 123-124: «Es verdad que contamos los momentos sucesivos de la duración, y que, por sus relaciones con el número, el tiempo se nos aparece primero como una magnitud mensurable, completamente análoga al espacio. Pero hay que hacer aquí una importante distinción. Digo, por ejemplo que acaba de transcurrir un minuto y entiendo por esto que un péndulo, que marca los segundos, ha ejecutado sesenta oscilaciones. Si me represento sesenta oscilaciones de un golpe y por una sola percepción del espíritu, excluyo por hipótesis la idea de una sucesión; pienso, no en los sesenta segundos que se suceden, sino en sesenta puntos de una línea fija, cada uno de los cuales simboliza, por decirlo así, una oscilación del péndulo. Si, por otra parte, quiero representarme estas sesenta oscilaciones sucesivamente, pero sin cambiar nada en su modo de producción en el espacio, deberé pensar en cada oscilación excluyendo el recuerdo de la precedente, porque el espacio no ha conservado de ella ningún rasgo; pero por esto mismo me condenaré a permanecer sin cesar en el presente; renunciaré a pensar una sucesión o una duración. Y si, en fin, conservo junto a la imagen de la oscilación presente, el recuerdo de la oscilación que la precedía, ocurrirá una de estas dos cosas: o yuxtapondré las dos imágenes, y recaeremos entonces en nuestra primera hipótesis; o percibiré la una en la otra, penetrándose y organizándose entre sí como las notas de una melodía, de manera que formen una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ninguna semejanza con el número: obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré desprendido de la idea de un medio homogéneo o de una cantidad mensurable.»

otro lado, el resultado final se lleva a cabo mediante una consideración global en la que se capta una serie homogénea que permite considerar el número como una unidad completa sin que nos fijemos entonces en su formación. El *Ensayo* insiste en que el número es discontinuo y vamos siempre de una unidad a otra por sacudidas, por saltos bruscos, por tirones. En consecuencia, la serie que constituye el número está dominada por la simultaneidad, la reversibilidad y la homogeneidad de los elementos que lo componen: se trata, a fin de cuentas, de una serie dominada y construida según las reglas del espacio y no según el tiempo. La advertencia que se deduce de los numerosos ejemplos que Bergson utiliza para ilustrar esta idea es obvia: no podemos confundir la sucesión contada con la sucesión vivida, ya que se trata de dos cosas totalmente distintas. Para que podamos medir y enumerar impresiones necesitamos situarnos como observadores de nosotros mismos y colocar los diversos momentos de la impresión uno al lado del otro en un espacio ideal: «En el momento en que yo escribo estas líneas, da la hora un reloj vecino, pero mi oído distraído no se da cuenta de ello, sino luego de haberse dejado oír varias campanadas. Así, pues, no las he contado. Y, sin embargo, me basta un esfuerzo de atención retrospectiva para hacer la suma de las cuatro campanadas que ya se han dejado oír y añadirlas a las que oigo ahora. Si, entrando en mí mismo, me interrogo entonces cuidadosamente sobre lo que acaba de ocurrir, me doy cuenta de que las cuatro primeras campanadas habían afectado mi oído e incluso alterado mi conciencia, pero también de que las sensaciones producidas por cada una de ellas, en lugar de yuxtaponerse, se habrán fundido unas en otras de manera que prestaban al conjunto un aspecto propio, haciendo de él una especie de frase musical. (...). En resumen, el número de las campanadas que han sonado ha sido percibido como cualidad y no como cantidad; la duración se presenta así a la conciencia inmediata y conserva esta forma mientras no cede el lugar a una representación simbólica, sacada de la extensión»<sup>5</sup>. En una palabra, si queremos contar estados de conciencia no nos queda más remedio que transformarlos de subjetivos e ín-

---

<sup>5</sup> *Ensayo*, pp. 139-140. Este ejemplo de las campanadas del reloj nos ilustra la concepción bergsoniana de la experiencia de la duración de la conciencia. El filósofo también extenderá su concepción al mundo de las cosas y del universo. Uno de los ejemplos de la experiencia de la duración de las cosas lo encontramos en *La evolución creadora* (en *H. Bergson, Obras escogidas*, ed. cit., p. 490; en adelante utilizaremos: EC): «Si deseo prepararme un vaso de agua azucarada, por más que haga, debo esperar a que el azúcar se disuelva. Este hecho sin importancia está lleno de enseñanzas. Pues el tiempo que tengo que esperar no es ya ese tiempo matemático que se aplicaría también a lo largo de la historia entera del mundo material, aun cuando se nos mostrase toda de una vez en el espacio. Coincide con mi impaciencia, es decir, con determinada porción de mi duración, que no es prolongable ni reducible a voluntad. No se trata ya de algo pensado, sino de algo vivido, esto es, de una relación, de lo absoluto. ¿Y no equivale a decir que el vaso de agua, el azúcar, y el proceso de disolución del azúcar en el agua son, sin duda, abstracciones, y que el Todo en el que están recortados por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizás a la manera de una conciencia?»

timos en objetivos e impersonales. Así, pues, el número no puede intervenir en la conciencia porque el número es un instrumento forjado para conocer lo extenso en el espacio; si lo aplicamos a lo psíquico solidificamos y espacializamos a la conciencia misma.

## 2. La duración como la heterogeneidad pura

Bergson no se cansa de repetir en su primera obra fundamental que la duración pura es lo que cambia por naturaleza, es la heterogeneidad pura. En consecuencia con ello, en el momento en que atribuimos la menor homogeneidad a la duración, introducimos subrepticamente el espacio: esto sucede, como hemos advertido antes, cuando consideramos a los estados de conciencia como estados separados y externos entre sí; hablaríamos entonces de duración impura, cuando es evidente que en la duración no hay nada que pueda repetirse <sup>6</sup>. *Es el ámbito de la diferencia*, de la pura cualidad, del policentrismo, de la ausencia de referencias privilegiadas que puedan ordenar conjuntos homogéneos. Es el puro *reino de la dispersión*, de la originalidad <sup>7</sup>.

De todo ello se deduce otro rasgo fundamental, que es precisamente la *irreversibilidad de la duración*. En efecto, la duración es una corriente fluida irreversible; se trata de una irreversibilidad que se encuentra modélicamente en el ámbito de la conciencia. Basta leer el siguiente texto de *La evolución creadora*: «Nuestro pasado se manifiesta, pues, íntegramente a nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque solamente una débil parte de convierta en representación. De esta supervivencia del pasado resulta la imposibilidad, para una conciencia, de atravesar dos veces el mismo estado. Aunque las circunstancias sean las mismas, ya no actúan sobre la misma persona, puesto que la toman en un nuevo momento de su historia. Nuestra personalidad, que se construye a cada momento con la experiencia acumulada, cambia sin cesar. Al cambiar, impide que un estado, aún idéntico a sí mismo en superficie, se repita en profundidad. Y por ello nuestra duración resulta irreversible. No podríamos revivir una parcela suya, porque sería preciso comenzar por borrar el recuerdo de todo lo que ha seguido. Podríamos, en rigor, borrar este recuerdo de nuestra inteligencia, pero no de nuestra voluntad» <sup>8</sup>. Ahora bien, esa corriente irreversible no solamente se da en la conciencia personal, sino también en el ámbito de la vida y de la realidad objetiva.

<sup>6</sup> Cfr. *Ensayo*, pp. 122-123.

<sup>7</sup> Cfr. Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986, p. 39.

<sup>8</sup> Ed. cit., p. 486.



### 3. La conciencia como ámbito privilegiado de la duración

La relación de identidad entre conciencia y duración siempre se mantiene ya que en su intento de decirnos qué es la duración Bergson nos la define como «la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro *yo* se deja vivir»<sup>9</sup>. Puede decirse entonces que la conciencia, el núcleo mismo del sujeto humano, es el dominio por excelencia de la duración, la negación misma del concepto de espacio, ya que fuera de nosotros no se encuentra más que espacio: «Anunciar que un fenómeno se producirá al cabo de un tiempo *t*, es afirmar que la conciencia notará de aquí a entonces un número *t* de simultaneidades de un cierto género. Y no sería necesario que nos ilusionasen los términos «de aquí a entonces», porque el intervalo de duración no existe más que para nosotros y a causa de la penetración mutua de nuestros estados de conciencia. Fuera de nosotros no se encontraría más que el espacio y, por consiguiente, simultaneidades, de las que aún no puede decirse que sean objetivamente sucesivas, ya que toda sucesión se piensa por la comparación del presente con el pasado»<sup>10</sup>. La duración es, en realidad, el mismo «enriquecimiento gradual del *yo*», es el comportamiento espontáneo de la conciencia, y la tensión que conforma la duración es la misma tensión que constituye la conciencia<sup>11</sup>.

Como se puede apreciar Bergson ubica en la interioridad de la conciencia la existencia de la duración pura, lo cual supone aspectos importantes para la comprensión y análisis del sujeto humano. Pues bien, así como se distinguían dos formas de multiplicidad, multiplicidad cuantitativa y cualitativa, y dos apreciaciones diferentes de la duración, duración impura y duración pura, se van a distinguir dos aspectos distintos de la vida consciente, que dan lugar a la teoría bergsoniana de los dos «yos»: el *yo* superficial, en contacto directo con la realidad exterior y al que nos representamos como un compuesto de elementos mentales que obedecen a leyes internas, y el *yo* profundo, donde se manifiesta el continuo fluir y la diversidad de la duración de nuestra conciencia. Con ello se da una *elevación de la duración a rango de sujeto real*<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ensayo*, pp. 120-121: «La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro *yo* se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores.»

<sup>10</sup> *Ensayo*, pp. 131-132.

<sup>11</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 126; véase también I. Izuzquiza, *op. cit.*, pp. 105-106.

<sup>12</sup> Cfr. *Ensayo*, pp. 140-141: «Distinguimos, por tanto, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del *yo* a los bien definidos, un *yo* en el que la sucesión implica fusión y organización. Pero nos contentamos las más de las veces con lo primero, esto es, con la sombra del *yo* proyectada en el

Es importante advertir, en este sentido, que si la *la duración verdadera es una sucesión fluida, donde no hay grados, donde no existe la tranquilidad*, la conciencia también se verá afectada por esta situación peculiar. En efecto, la estructura de la conciencia presenta los mismos rasgos de ese proceso particular que es la movilidad misma; por lo tanto, el camino de la conciencia lleva a una peculiar falta de tranquilidad: es puro cambio, tensión, posibilidad continua. En una palabra, conciencia es igual a proceso, a falta de referencia, a diferencia radical, a imposibilidad de reducción y de asociación porque es, ella misma, el reino de la diferencia y de la intranquilidad <sup>13</sup>.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la conciencia mantiene un paralelismo radical con la estructura de todo lo que es real; se da, pues, una igualdad estructural entre conciencia y realidad, entre el principio que constituye al sujeto y el principio que constituye la realidad.

#### 4. La duración y el tiempo real

Bergson sintió en su juventud una gran atracción por los *Primeros Principios* de Spencer hasta el punto de querer perfeccionarlos, sobre todo en lo referente a la mecánica. Poco a poco se fue dando cuenta de que el positivismo no era fiel a la tesis de estricta atención a los hechos, tal y como se podía deducir del tratamiento que se hacía del problema del tiempo. En ese proceso, y ante tal «sorpresa», llegó a descubrir que el concepto de tiempo defendido por la mecánica, por la tradición científica y filosófica occidentales, no es el tiempo real, sino más bien un concepto de tiempo espacializado y, en consecuencia, cuantitativo, mensurable, abstracto.

Bergson aplica la duración al tiempo lo cual va a transformar, que no significará anular, la concepción tradicional del tiempo, y a su vez va a mostrar la estructura del tiempo real, ajustado a esa peculiar serie dinámica, irreversible y dominada por la heterogeneidad. Esto supone una novedad en tanto en cuanto estamos acostumbrados a considerar el proceso temporal desde las categorías del espacio, desde la medida y la homogeneidad, como son: la distinción entre pasado, presente y futuro, la consideración del instante, etc. Es posible, dice Bergson, que el miedo a escuchar «el zumbido ininterrumpido» de la vida profunda, sea lo que obliga al hombre a colocarse en el tiempo espacializado, no dándose cuenta de que ahí no se encuentra la duración real. Pues bien, el ámbito privilegiado donde se localiza primeramente el tiempo

---

espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye a la realidad con el símbolo, o no percibe la realidad más que a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por esto mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde poco a poco de vista el yo fundamental.»

<sup>13</sup> Cfr. I. Izuzquiza, *op. cit.*, p. 307.

real va a ser la conciencia, dándose así una *unión entre duración pura y conciencia*. La conciencia es, por su misma estructura, el ámbito dominado por el tiempo: el tiempo es el «tejido», la «trama» misma de la vida y de la actividad de la conciencia <sup>14</sup>. La vida de la conciencia se plantea, pues, en términos de duración temporal, lo cual sirve para explicitar la constitución propia de la conciencia: la vida de la conciencia, desde el primer momento de vida, es como una «frase sembrada de comas», sin ningún punto que la corte o la interrumpa <sup>15</sup>, en la cual el pasado siempre está presente; como una realidad que no puede abordarse mediante el tiempo espacializado y que es semejante a «la continuidad indivisible e indestructible de una melodía en la que el pasado entra en el presente y forma con él un todo indivisible» <sup>16</sup>.

Veamos más detenidamente algunos de estos rasgos de la duración temporal y su contraposición con el concepto tradicional de tiempo:

1. *El tiempo sin instantes*. Para la mecánica el tiempo es una serie de instantes, uno junto a otro, como puede apreciarse en las sucesivas posiciones de las agujas del reloj. Debido a ello, el tiempo de la mecánica es un tiempo espacializado; en efecto, medir el tiempo significa controlar que el movimiento de un objeto en un espacio determinado coincida con el movimiento de las agujas dentro de dicho espacio, la esfera del reloj. Por el contrario, nuestra duración no es un instante que reemplaza a un instante <sup>17</sup>; el instante nace de una necesidad de simetría <sup>18</sup> que nos induce a dividir en partes homogéneas el tiempo, cuando en realidad el tiempo concebido como duración es indivisible, es un flujo heterogéneo. Para la mecánica, asimismo, cada momento es externo al otro y es igual al otro: a un instante le sucede otro y no hay un instante distinto a otro, más intenso o más importante que otro.

---

<sup>14</sup> Cfr. *EC*, ed. cit., p. 485; véase también: Pedro Chacón, *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid, Cincel, 1988, pp. 54-76.

<sup>15</sup> *La energía espiritual*, en *H. Bergson. Obras escogidas*. ed. cit., p. 885; cfr. *PM*, 1034.

<sup>16</sup> *PM*, p. 1092.

<sup>17</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 126: «Cuando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda. En mi interior prosigue todo un proceso de organización o de penetración mutua, que constituye la duración verdadera. Y porque yo duro de esta manera es por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual.»

<sup>18</sup> Cfr. *Materia y Memoria* (en adelante utilizaremos: *MM*), en *H. Bergson. Obras escogidas*, ed. cit., p. 413: «Los indivisibles de duración o momentos del tiempo nacen pues de una necesidad de simetría; se aboca a esto naturalmente en el momento que se exige al espacio una representación integral de la duración. Pero he aquí precisamente el error. Si la línea AB simboliza la duración transcurrida del movimiento realizado de A a B, inmóvil, no puede de ningún modo representar el movimiento realizándose y la duración transcurriendo; pero de que esta línea sea divisible en partes, de que se limite por puntos, no debe concluirse ni que la duración correspondiente se compone de partes separadas ni de que esté limitada por instantes.»

El tiempo real implica, pues, el concepto de sucesión. Ahora bien, la sucesión no se presenta a nuestra conciencia como la distinción de un «antes» y de un «después». Cuando escuchamos una melodía no tenemos una impresión de simultaneidad, sino de sucesión. Pues bien, lo que produce en nosotros esa impresión es precisamente la continuidad de la melodía y la imposibilidad de descomponerla. En efecto, si intentamos descomponerla o recortarla en las distintas notas que la componen, en «antes» y «después», lo único que conseguimos es introducir en ello imágenes espaciales y, en consecuencia, bañamos la sucesión de simultaneidad; en una palabra, introducimos el espacio, lugar donde sí es posible una distinción de partes exteriores unas a otras<sup>19</sup>. En resumen, si en el tiempo de la mecánica los momentos son exteriores entre sí, en el continuo fluir que es la duración de la conciencia, un momento se suelda con el otro y crece sobre el otro.

2. *El pasado como primer elemento.* El tiempo nunca se mantiene idéntico a sí mismo. El primer elemento de la duración temporal es el pasado, el cual siempre se conserva en la serie temporal y es continuamente transformado en su camino hacia el porvenir. Es ya famosa la expresión de Bergson cuando se refiere a la duración aplicada al tiempo: «La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar»<sup>20</sup>. Ahora bien, hay que tener en cuenta que no se trata del pasado como algo que hay que conservar o como algo que hay que dejar en el olvido; se trata,

<sup>19</sup> Cfr. PM, pp. 1171-1172: «Escuchamos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no tenemos la percepción clara de un movimiento que no está referido a un móvil, de un cambio sin nada que cambia? Este cambio se basta a sí mismo, es la cosa misma. Y aunque arraigue en el tiempo, es indivisible: si la melodía se detuviese en seguida, ya no sería la misma masa sonora, sino otra, igualmente indivisible. Sin duda, hay en nosotros tendencia a dividirla y a representarnos, en lugar de la continuidad ininterrumpida de la melodía, una yuxtaposición de notas distintas. Pero ¿por qué? Porque pensamos en la serie discontinua de esfuerzos que deberíamos hacer para recomponer de manera aproximada el sonido oído al cantar nosotros mismos, y también porque nuestra percepción auditiva tomó el hábito de impregnarse de imágenes visuales. Escuchamos entonces la melodía a través de la visión que tendría un director de orquesta que mirase su partitura. No representamos notas yuxtapuestas a otras notas sobre una hoja de papel imaginario. Pensamos en un teclado sobre el cual se toca, en el músico que tiene su lugar al lado de los otros. Hagamos abstracción de estas imágenes espaciales: queda el cambio puro, que se basta a sí mismo, no dividido de ninguna manera, ni referido a una "cosa" que cambia.»

<sup>20</sup> EC, p. 485; cfr. *idem*, pp. 485-486: «En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo entero, sin duda, nos sigue a cada instante: lo que hemos sentido, pensado, querido desde nuestra primera infancia, está ahí, pendiente sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. El mecanismo cerebral está hecho precisamente para hacer refluir su casi totalidad en lo inconsciente y para no introducir en la conciencia más que lo que por naturaleza está destinado a iluminar la situación presente, a ayudar a la acción que se prepara, a dar, en fin, un trabajo *útil*. A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entrecabierta. Y ellos, mensajes de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo. Pero incluso aunque no tuviésemos la idea distinta, sentiríamos vagamente que nuestro pasado nos permanece como presente.»

claro está, del pasado dinámico, irreversible, del pasado que introduce importantes cambios cualitativos y en el que introduce el progreso y la novedad. En una palabra, si bien el tiempo de la mecánica es reversible y mensurable, para la conciencia y para la vida sería inútil ir en busca del tiempo perdido: el hoy es distinto de ayer, el instante siguiente siempre supone la experiencia del instante precedente y de todo el pasado, y crece sobre dicha experiencia. Por lo tanto, ante ese pasado se presenta siempre como irreductible y auténtica novedad.

Como puede apreciarse, Bergson coincide con Marcel Proust en sustraerse a la concepción tradicional del tiempo, abogando por un tiempo interior donde el pasado revive en la memoria. Cuando utiliza la expresión «a la búsqueda del tiempo perdido»<sup>21</sup>, es evidente que está refiriéndose a uno de los títulos más significativos de la literatura europea del siglo xx. A decir verdad, tenemos testimonios que nos confirman el trato amigable y cariñoso que Bergson mantenía con Proust, con el que mantendrá correspondencia durante algunos años, además de haber frecuentado las clases del filósofo en la Sorbona. Bergson conoce la obra de su primo y la considera positivamente en diversas ocasiones. Por ejemplo, el 28 de mayo de 1904 presenta en la «Académie des Sciences Morales et politiques», en nombre de Proust, el libro sobre la catedral de Amiens de J. Ruskin, autor de notable influencia en Proust, titulado «La Bible d'Amiens» cuyo prefacio, traducción y notas son de Marcel Proust, al que Bergson menciona elogiosamente alegando que ha traducido esta obra en una lengua tan llena de vida y tan original que uno no creería, leyendo este libro, que se trata de una traducción<sup>22</sup>. Por otro lado, encontramos en la correspondencia y respecto a «Por el camino de Swann» y «A la sombra de las muchachas en flor» la afirmación de que raramente la introspección ha sido llevada tan lejos. Es una visión directa y continua de la realidad interior<sup>23</sup>.

3. *El tiempo sin privilegios.* No existe el presente puro, ni el pasado puro ni el porvenir puro. La duración no puede detenerse; es un proceso dinámico y, como tal, no puede haber ningún privilegio que paralice ese proceso. No se puede privilegiar un punto de referencia —llámese pasado o presente o porvenir— para analizar la serie temporal: ello supondría la simetría, en una pa-

---

<sup>21</sup> Cfr. PM, p. 1042. La obra de Proust fue publicada de 1913 a 1922, fecha de la muerte de M. Proust, *Por el camino de Swann* (1913), *A la sombra de las muchachas en flor* (1918), galardonado con el premio Goncourt en 1919, *El mundo de los Guermantes y Sodoma y Gomorra* (1920-1922). Los tres últimos volúmenes aparecen a su muerte: *La prisionera* (1923), *La fugitiva o La desaparición de Albertine* (1925) y *El tiempo recobrado* (1927). M. Proust había sido «garçon d'honneur» (amigo que acompaña al novio y le asiste durante el casamiento) en la boda de Bergson en 1891; la suegra de Bergson y la madre de Proust (Jeanne Weil) eran primas hermanas.

<sup>22</sup> Cfr. *Mélanges*, ed. cit., pp. 629-630, 1610, 1617 y 992.

<sup>23</sup> *Mélanges*, p. 1326.

labra, la victoria de sus grandes enemigos, el estaticismo, la homogeneidad y la reversibilidad <sup>24</sup>.

Si la espacialidad es el rasgo característico de las cosas, la duración es lo característico de la conciencia. La conciencia capta inmediatamente el tiempo en cuanto duración. Duración quiere decir que el «yo» vive el presente con el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro. Fuera de la conciencia, el pasado ya no es y el futuro todavía no existe. El pasado y el futuro únicamente pueden vivir en una conciencia que los suelde en el presente. La duración vivida no es, por lo tanto, el tiempo espacializado de la mecánica. En el tiempo de la mecánica los instantes sólo se diferencian desde una perspectiva cuantitativa, pero en el tiempo de la conciencia un instante puede significar una duración continua y sin límites, o puede resultar un momento crítico y decisivo para la vida: hay momentos que no pasan jamás, y hay períodos de tiempo que enseguida desaparecen.

4. *El tiempo irreversible.* El tiempo de la mecánica es un tiempo reversible, ya que podemos dar marcha atrás y repetir infinitas veces el experimento. El tiempo homogéneo, el tiempo abstracto, es un ídolo del lenguaje, es una ficción necesaria para poder caminar por el ámbito de la homogeneidad, de la reversibilidad y de la simultaneidad y para tranquilizar el temor que supone la consideración positiva del tiempo <sup>25</sup>. No hay duda de que el tiempo espacializado —cuantitativo y mensurable, cristalizado en una serie de momentos externos los unos a los otros— tiene una finalidad práctica para la ciencia, cuya tarea consiste en elaborar teorías que permitan efectuar previsiones para controlar las situaciones que hay que afrontar de vez en cuando.

Por el contrario, nuestra duración es irreversible. No podríamos revivir

<sup>24</sup> Cfr. *MM*, p. 372: «Definís arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*. Nada es menos que el momento presente, si entendéis por ello este límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como debiendo ser, no es todavía; y cuando lo pensamos como existente, es ya pasado. Y si, por el contrario, consideráis el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que este presente consiste en gran parte en el pasado inmediato. En la fracción de segundo que dura la más corta percepción posible de luz, han tenido lugar trillones de vibraciones, la primera de las cuales está separada de la última por un intervalo enormemente dividido. Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste por tanto en una incalculable multitud de elementos rememorados y, a decir verdad, toda percepción es ya memoria. *No percibimos prácticamente, más que el pasado*, siendo el presente puro como el inaprensible progreso del pasado que descarna el porvenir.»

<sup>25</sup> Cfr. *MM*, p. 430: «En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos diferentes, que, más lentos o más rápidos, midiesen el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias, y, por ello, fijasen sus lugares respectivos en la serie de los seres. Esta representación de duraciones con elasticidad desigual es quizá trabajosa para nuestro espíritu, que ha contraído el hábito útil de sustituir la duración verdadera, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente; pero desde luego resulta fácil, como hemos mostrado, desenmascarar la ilusión que vuelve trabajosa una tal representación, ya que en seguida esta idea tiene para sí, en el fondo, el asentimiento tácito de nuestra conciencia.»

una de sus parcelas: para ello sería necesario comenzar por borrar el recuerdo de todo lo que ha seguido <sup>26</sup>. Cada uno de los momentos de la duración es heterogéneo, tiene su particularidad, siendo imposible una vuelta atrás <sup>27</sup>.

## 5. La duración impura

El concepto bastardo de un tiempo homogéneo se debe a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura, lo cual puede denominarse como la «cuarta dimensión del espacio»: la duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo, siendo la simultaneidad el lazo de unión entre ambos términos, espacio y duración, y Bergson la define como la intersección del tiempo con el espacio <sup>28</sup>. Como ya hemos advertido anteriormente, el espacio se caracteriza como lo homogéneo, como algo que, por definición, nos es exterior y que implica siempre yuxtaposición y, por consiguiente, división. O en otras palabras: el espacio no es otra cosa que el esquema de la divisibilidad indefinida y, a la inversa, todo medio homogéneo e indefinido, será espacio <sup>29</sup>.

Bajo estas premisas se puede ya insistir en la tesis de que la exterioridad es el carácter propio de las cosas que ocupan espacio, mientras que los estados de conciencia no pueden ser considerados como externos entre sí sino por desarrollo en el tiempo homogéneo, surgiendo entonces la duración impura. En suma, en el ámbito de la conciencia no nos enfrentamos con una *cosa* sino con un *progreso* <sup>30</sup>.

## 6. La duración como creación

El concepto de duración está estrechamente vinculado al concepto de creación y no pueden separarse: la duración es la creación misma. Los textos

---

<sup>26</sup> Cfr. *EC*, p. 486.

<sup>27</sup> Cfr. *MM*, p. 428: «La duración vivida por nuestra conciencia es una duración de ritmo determinado, muy diferente de este tiempo de que habla el físico y que puede almacenar, en un intervalo dado, un número tan grande como se quiera de fenómenos.»

<sup>28</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 127.

<sup>29</sup> Cfr. *MM*, p. 429: «Mientras se trate del espacio, puede llevarse la división tan lejos como se quiera; no se cambia en nada la naturaleza de lo que se divide. Ello se debe a que el espacio nos es exterior, por definición; es que una parte de él nos parece subsistir incluso cuando cesamos de ocuparnos de ella. Por más que queramos dejarla indivisa, sabemos que puede esperar y que un nuevo esfuerzo de imaginación la descompondría a su vez. Como por lo demás no cesa de ser espacio, implica siempre yuxtaposición y por consiguiente división posible. El espacio, sin embargo, no es en el fondo otra cosa que el esquema de la divisibilidad indefinida. Pero algo muy diferente ocurre con la duración.»

<sup>30</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 128.

firman esta sinonimia. En efecto: «duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo»<sup>31</sup>. Evidentemente, esta creación no se dará sólo en el ámbito de la conciencia, sino también en el ámbito de la vida y del universo. Así, Bergson considera que el ser vivo dura «justamente porque elabora sin cesar lo nuevo y porque no hay elaboración sin búsqueda, ni búsqueda sin tanteamiento»<sup>32</sup>; o bien: la duración es «evolución creadora» y en cuanto tal, creadora de lo nuevo y de su propia posibilidad<sup>33</sup>.

## 7. La duración como absoluto

Bergson sitúa la duración en el rango de absoluto. Podemos apreciarlo cuando afirma que la duración tiene una absoluta posibilidad de actuar y de influir, una amplitud absoluta de crear y de producir novedades; en una palabra, que tiene un dominio absoluto. Ello supone, en consecuencia, la necesidad de elevar también a rango de absoluto la heterogeneidad, la irreversibilidad, la sucesión, el tiempo real como proceso indivisible, la creación misma. Y, todavía más importante, supone elevar como absoluto al sujeto que dura, al tiempo que dura y al universo que dura<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> EC, p. 491.

<sup>32</sup> PM, p. 1115; cfr. EC, p. 496: «Dondequiera que algo vive, hay, abierto en alguna parte, un registro en el que se inscribe el tiempo.»

<sup>33</sup> Cfr. PM, pp. 1035-1036: «Pero el filósofo, que no quiere dar de lado a nada está obligado a comprobar que los estados de nuestro mundo material son contemporáneos de la historia de nuestra conciencia. Como esta dura, es preciso que aquellos se enlacen de alguna manera a la duración real. (...), si se pueden recortar en el universo sistemas para los que el tiempo no es más que una abstracción, una relación, un número, el universo mismo es otra cosa. Si pudiésemos abrazarlo en su conjunto, inorgánico pero entretreído de seres organizados, lo veríamos tomar sin cesar formas tan nuevas, tan originales, tan imprevisibles como nuestros estados de conciencia. (...). Digamos, pues, que en la duración, considerada como una evolución creadora, hay creación perpetua de posibilidades y no solamente de realidad.»

<sup>34</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 125: «Pero experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original; y esto acontece, sin duda, por el hecho de que no duramos solos: las cosas exteriores, al parecer, duran como nosotros»; EC, p. 491: «Nuestro sol irradia su calor y su luz más allá del planeta más lejano. Y, por otra parte, se mueve, y arrastra consigo los planetas y sus satélites, en una dirección determinada. El hilo que le ata al resto del universo es, sin duda, muy tenue. Sin embargo, a lo largo de este hilo se transmite, hasta la más pequeña parcela del mundo en que vivimos, la duración inmanente al todo del universo. El universo dura. (...) Los sistemas delimitados por la ciencia no duran sino porque están indisolublemente ligados al resto del universo»; *idem*, pp. 764-765: «Es preciso tratar aquí de ver para ver, y no ya de ver para actuar. Entonces lo Absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Es por esencia psicológico y no matemático o lógico. Vive con nosotros. Como nosotros, pero, por ciertos lados, infinitamente más concentrado y más recogido en sí mismo, dura también.»



## **8. La duración es lo substancial.**

Bergson afirma que la duración, la movilidad misma, es lo más sustancial, es el fondo de nuestro ser, es la sustancia de las cosas. Para percatarnos de esta idea fundamental, y difícil de aceptar en un principio, no tenemos más que penetrar en el fondo de nuestra conciencia y apartar el velo de los prejuicios que nos inducen a buscar puntos de referencia estáticos y fijos para explicar la existencia real de nosotros o de las cosas con las que estamos en comunicación <sup>35</sup>.

## **9. La libertad concebida como duración**

El tratamiento del problema de la libertad es el hilo conductor de los planteamientos que Bergson nos ofrece sobre la duración y la conciencia, tal y como nos lo advierte en la Introducción de su primera obra fundamental. Para el análisis de este problema, el filósofo parte de una crítica a las concepciones que intentan «analizar» la libertad mediante presupuestos y hábitos intelectuales que impiden su comprensión y solución. Según nos señala en el *Ensayo*, todas las objeciones levantadas contra la libertad, se desvanecerían inmediatamente si consiguiéramos desprendernos de un malentendido, de una confusión entre duración y extensión, sucesión y simultaneidad, cualidad y cantidad: toda discusión entre los deterministas y sus adversarios implica, pues, esa confusión previa. En efecto, los deterministas consideran el universo como una máquina cuyas partes se encuentran estrechamente vinculadas por relaciones necesarias; el hombre, por supuesto, forma parte del funcionamiento de esa máquina, por lo cual también queda sujeto a sus leyes mecánicas. En consecuencia, si los sucesos de la naturaleza son previsibles «una vez dado el conjunto de sus condiciones», los actos humanos también lo serán, y los estados actuales de conciencia se verán determinados por los estados anteriores. El determinismo no alcanza a comprender que entre los sucesivos estados de conciencia hay diferencias cualitativas que impiden deducir un estado *a priori* de los estados que le preceden <sup>36</sup>. Por otra parte los indetermi-

---

<sup>35</sup> *EC*, pp. 518: «Percibimos la duración como una corriente que no sabríamos remontar. Es el fondo de nuestro ser y, de ello nos damos perfecta cuenta, es la sustancia misma de las cosas con las que estamos en comunicación»; cfr. *PM*, pp. 1174-1175: «Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros se verán presos de vértigo. Están habituados a la tierra firme; no pueden hacerse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos «fijos» a los que referir el pensamiento y la existencia. Estiman que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, no se la encuentra ya en el momento en que se la piensa y escapa al pensamiento. El mundo material, dicen, va a disolverse, y el espíritu a disiparse en el flujo torrencial de las cosas. ¡Tranquilícense! El cambio, si lo miran directamente, sin velo interpuesto, se les aparecerá muy pronto como lo que puede tener el mundo como más sustancial y más durable. Su solidez es infinitamente superior a la de una fijeza que no resulta sino un reajuste efímero entre movildades.»

<sup>36</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 164: «El determinismo asociacionista se representa el yo como una en-

nistas afirman que el acto libre es aquel por el cual, por obra de la voluntad, las mismas causas internas no producen siempre los mismos efectos. Para Bergson es claro que el indeterminista ha aceptado, sin percatarse de ello, la premisa del determinismo. La premisa común es que de un acto pueda darse precedentemente el conjunto de las condiciones, que los antecedentes psíquicos de un acto puedan reproducirse de nuevo. La concepción bergsoniana de la identidad esencial de la libertad y de la duración así como de la identificación de la conciencia con la libertad <sup>37</sup>, se opone claramente no sólo al determinismo sino también al indeterminismo. Uno y otro sólo son aspectos de la falsa comprensión del proceso, del intelectualismo o —lo que equivale a lo mismo— consecuencias fatales de la aplicación del procedimiento cinematográfico al campo de la vida psicológica. En efecto, el error común a defensores y adversarios de la libertad consiste, según se nos advierte en el *Ensayo*, en que hacen preceder la acción de una especie de oscilación mecánica entre dos puntos. Unos y otros contemplan la acción ya cumplida y representan el proceso de nuestra actividad voluntaria mediante un camino que se bifurca en un punto donde se podría escoger entre dos caminos, aun después de que el yo se hubiese adentrado por uno de ellos. Unos y otros admiten la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad <sup>38</sup>.

Lo que induce al filósofo a combatir de un modo tan enérgico al determinismo es que éste transporta arbitrariamente la causalidad mecánica de los fenómenos físicos a los hechos psíquicos, desconociendo, por tanto, la movilidad, la originalidad, el proceso creador de la vida del alma: el determinismo, en todas sus formas, recurre al principio de causalidad, entendido en el

---

sambladura de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra consigo a los otros»; *Idem*, p. 168: «El asociacionismo reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero, si no se ve en estos diversos estados nada más que lo que su nombre expresa, si no retiene más que el aspecto impersonal, podrá yuxtaponerse indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo que se proyecta en el espacio. Mas si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces justamente no hay necesidad de asociar varios estados de conciencia para reconstruir la persona: ella está toda entera en uno solo de estos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, ya que sólo el yo habrá sido su autor, visto que aquella expresa el yo entero.»

<sup>37</sup> Cfr. *EC*, p. 732: «Radical también, por consiguiente, es la diferencia entre la conciencia del animal, incluso el más inteligente, y la conciencia humana. Porque la conciencia se corresponde exactamente con el poder de elección de que dispone el ser vivo; es coextensiva a la franja de acción posible que rodea la acción real: conciencia es sinónimo de invención y de libertad»

<sup>38</sup> Cfr. *Ensayo*, pp. 180-181: «Toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación bajo forma de oscilación en el espacio, cuando ella consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como verdaderos seres vivos.»

sentido que causas idénticas producen idénticos efectos. En efecto, según Bergson la vida de la conciencia, precisamente porque es puro proceso, elude este principio; en su curso no existen dos situaciones idénticas; una causa interna profunda da su efecto una vez y jamás lo repetirá. Lo que vive, o sea, lo que dura, no puede regularse por el espacio, no puede repetirse ni puede ser previsto. Si fuéramos autómatas, nuestros actos podrían ser determinados de un modo riguroso; pero somos seres conscientes, nos creamos en cada momento y nuestros actos son, por tanto, libres e imprevisibles. Además, resulta que la libertad no es analizable puesto que su esencia es la duración; el acto libre transcurre: no puede analizarse una vez transcurrido, una vez detenido el movimiento que precisamente lo constituye como tal <sup>39</sup>. En la duración concreta, la idea de determinación necesaria pierde todo significado, porque en ella el pasado constituye un todo con el presente y crea con éste, en forma incesante, algo absolutamente nuevo, una realidad que no puede ser reducida a los antecedentes, pues éstos existen en estado dinámico, como progreso y no estáticamente, como cosas.

Como cabe apreciar por las anteriores consideraciones, toda pregunta que nos conduzca a comprender y a explicar la libertad remite inevitablemente a la cuestión de si puede el tiempo representarse por el espacio, y Bergson responde que sí, si nos referimos al tiempo pasado, y no, si nos estamos refiriendo al tiempo que corre; el acto libre se produce, precisamente, en el tiempo que corre, no en el transcurrido <sup>40</sup>:

Por otro lado, para comprender bien la concepción bergsoniana de la libertad hay que tener presente la identificación estructural entre el sujeto y la duración y entre el sujeto y la misma libertad; en consecuencia, hay que referirse de nuevo a la distinción entre dos *yo*s diferentes, el *yo* superficial y el

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ensayo*, pp. 206-207: «Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad la relación del *yo* concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. Se analiza, en efecto, una cosa, pero no un progreso; se descompone la extensión, pero no la duración. O bien, aunque nos obstinemos en analizarla, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Solo porque se pretende descomponer el tiempo concreto, se desenvuelven sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho que se cumple se introduce el hecho cumplido, y como se ha comenzado por congelar en cierto modo la actividad del *yo*, se ve resolverse la espontaneidad en inercia y la libertad en necesidad. Es por lo que toda definición de la libertad dará la razón al determinismo.»

<sup>40</sup> Cfr. *Ensayo*, p. 208: «En resumen, toda demanda de aclaración en lo que concierne a la libertad nos hace volver sin duda alguna a la pregunta siguiente: «¿puede el tiempo representarse adecuadamente por el espacio?». A lo cual respondemos: sí, mientras se trate del tiempo ya transcurrido; no, si habláis del tiempo que transcurre. Ahora bien: el acto libre se produce en el tiempo que transcurre y no en el tiempo ya transcurrido. La libertad es, pues, un hecho y, entre los hechos que se comprueba, no lo hay más claro. Todas las dificultades del problema, y el problema mismo, nacen de querer encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, de interpretar una sucesión por una simultaneidad y de presentar la idea de libertad en una lengua en la que resulta evidentemente intraducible.»

yo profundo, uno de los cuales será como la proyección externa del otro, como su representación espacial. Alcanzamos el yo auténtico por una reflexión hacia las profundidades de nuestra conciencia que nos hace captar nuestros estados internos como seres vivos, continuamente en vía de formación; pero los momentos en que nos captamos a nosotros mismos de ese modo son raros, y es porque muy pocas veces somos libres. La mayoría del tiempo vivimos fuera de nosotros mismos <sup>41</sup>. Un acto es tanto más libre cuanto más original sea, cuanto más revela una fuerza de invención; y ello, porque la causa de un producto original se encuentra precisamente en la personalidad misma del inventor. El acto libre lleva la marca de nuestra personalidad, lo mismo que la obra de arte lleva el sello del artista. Es libre porque sólo nuestro yo podrá reivindicar su paternidad: «Lo que hacemos depende de lo que somos; pero somos, en cierta medida, lo que hacemos» <sup>42</sup>. Si nos preguntamos en qué forma nos hacemos a nosotros mismos, la respuesta es indudable: por medio de la duración <sup>43</sup>.

#### 10. Doble vertiente del concepto de duración: subjetiva y objetiva (u ontológica)

El punto de apoyo fundamental sobre el que Bergson expone su concepción de la duración es la conciencia y de ella proceden la mayoría de los ejemplos que nos ofrece el *Ensayo*. Sin embargo, hay que tener presente que

<sup>41</sup> *Ensayo*, pp. 215-216: «Nuestra existencia se desenvuelve, pues, en el espacio antes que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros; hablamos antes que pensamos; “somos accionados” antes que obramos nosotros mismos. Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí, es volver a colocarse en la pura duración.» Cfr. *Idem*, p. 173: «En una palabra: si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo, y solamente del yo, el acto que lleva la señal de nuestra persona es verdaderamente libre, porque sólo nuestro yo reivindicará su paternidad.»

<sup>42</sup> *EC*, p. 487.

<sup>43</sup> Es interesante señalar finalmente que Bergson no identifica a la libertad con la libertad moral: Observaciones de Bergson a la voz «Libertad», en André Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*. B. Aires, Ed. «El Ateneo», 1953, pp. 735-736. «La palabra libertad tiene para mí un sentido intermedio entre las que se dan habitualmente a los dos términos libertad y libre albedrío. Por un lado, creo que la libertad consiste en ser enteramente uno mismo, en actuar de acuerdo consigo: esto sería, pues, en cierta medida, la “libertad moral” de los filósofos, la Independencia de la persona frente a todo lo que no es ella. Pero no es totalmente esta libertad, puesto que la independencia que describo no tiene siempre un carácter moral. Además, no consiste en depender de sí como un efecto depende de la causa que lo determina necesariamente. Por allí, volvería llegaría al sentido de “libre arbitrio”. Y, sin embargo, tampoco acepto este sentido completamente, puesto que el libre arbitrio, en el sentido habitual del término, implica la igual posibilidad de los dos contrarios, y que no se puede, en mi opinión, formular, si siquiera concebir aquí la tesis de la igual posibilidad de los dos contrarios sin engañarse gravemente sobre la naturaleza del tiempo. Podría, pues, decir que el objeto de mi tesis, en este punto particular, ha sido precisamente encontrar una posición intermedia entre la “libertad moral” y el “li-

la duración bergsoniana no queda absolutamente definida en su primera obra fundamental. En sus obras posteriores, principalmente en *La evolución creadora*, asistimos a la ampliación progresiva de la duración desde el ámbito de la vida interior al de la vida y al del universo como totalidad. Con ello, Bergson eleva a rango universal la existencia originaria de una continuidad sucesiva dinámica y que posee también el carácter de radical irreversibilidad; la duración será elevada en ese momento a categoría ontológica fundamental de un psicologismo metafísico: «Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente tomado aparte, el organismo que vive es algo que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando»<sup>44</sup>. Quizás sea esclarecedor citar en este contexto las palabras de Ignacio Izuzquiza, el cual nos habla, en su obra *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, de la importancia de este concepto, comparándolo con un diamante bruto sobre el cual será preciso tallar nuevas facetas, enriquecerlo con ángulos nuevos, y permitir que su estructura —tallada tantas veces hasta límites inesperados— refleje y descomponga la luz que sobre él incide. Y en efecto, Bergson dedica un gran esfuerzo a esta «talla» metafórica y en ella se resumen momentos y deducciones centrales en toda su obra<sup>45</sup>.

---

bre arbitrio”. La *libertad*, tal como la entiendo, está situada entre estos dos términos, pero no a igual distancia del uno y del otro. Si fuera necesario a toda fuerza confundirla con uno de los dos, optaría por el “libre arbitrio”.»

<sup>44</sup> *EC*, p. 595.

<sup>45</sup> Cfr. *op. cit.*, pp. 23-50; véase también: Pedro Chacón, *op. cit.*, pp. 104-156.