

LUIS G. CASTRO MARTÍN

## SOBRE LA NOCIÓN DE “EXPERIENCIA CONSCIENTE” DE H. BERGSON<sup>1</sup>

*Resumen:* El objetivo de este ensayo es analizar la propuesta de Bergson sobre la experiencia consciente. Al revisar las obras del autor en las que se trata el tema de la experiencia consciente, se hace notable que el autor carece de precisión con respecto a sus argumentos y conceptos; no obstante, las ideas que se expresan a lo largo de sus escritos son dignas de un trabajo interpretativo. Se trata de una exposición de los elementos fundamentales para una comprensión apropiada del punto de vista de Bergson. Este recorrido permite vislumbrar el carácter de la tesis dualista del autor, así como también su posición frente al problema mente-cuerpo.

*Palabras clave:* Experiencia consciente, memoria, duración.

## ON H. BERGSON’S NOTION OF “CONSCIOUS EXPERIENCE”

*Abstract:* The aim of this essay is to analyze Bergson’s view in relation to the conscious experience. Reviewing the works of the author in which the issue of conscious experience is treated, it becomes noteworthy that the author lacks precision in his arguments and concepts but, this is our share, the ideas expressed through his writings are worthy of an interpretative work. This essay is an exposition of the fundamental elements needed for an appropriate point of view on Bergson. This path will allow us to visualize the character of the author’s dualistic thesis, so as his position facing the mind-body problem.

*Keywords:* Conscious experience, memory, duration.

---

<sup>1</sup> En homenaje al profesor Ezra Heymann.

El estilo literario con el cual Bergson escribió sus obras es una muestra de su habilidad con el uso del lenguaje, pero para el gusto de buena parte de los filósofos, el exceso del uso de la metáfora y la poca precisión de sus argumentos y conceptos sirvió de excusa para dejar sus ideas casi en el olvido. Por ejemplo, resulta sorprendente que las ideas de Bergson no hayan sido consideradas seriamente por la filosofía de la mente, siquiera para criticarlas o descalificarlas.

Sin embargo, en sus escritos encontramos ideas innovadoras que merecen ser analizadas y que suponen, como un todo, una concepción muy particular de la conciencia. Especialmente en *Tiempo y Libre Albedrío* (1889) y en *Materia y Memoria* (1896),<sup>2</sup> el autor presenta una serie de argumentos que conforman un tipo de dualismo innovador, una propuesta que involucra elementos que la filosofía de la mente contemporánea parece haber dejado de lado. En estas dos obras, como también en otras posteriores, la posición del autor no es clara, lo que evidencia que su pensamiento se fue desarrollando progresivamente. En sus escritos se nota una gran sinceridad y el lector rápidamente se percata de que el autor no tiene la intención de sostener su postura a como dé lugar, más bien intenta mostrar evidencia científica a favor de sus argumentos, acompañando todo ello con metáforas y ejemplos simples. Aun así, este método no era el preferido por parte de los filósofos que estaban altamente influenciados por la naciente filosofía analítica.

La dificultad para categorizar la propuesta bergsoniana es puesta de manifiesto por Russell, en su artículo *La Filosofía de Bergson* (1912). Allí, además de plantear sus críticas a los argumentos del francés, Russell reconoce la versatilidad del pensamiento de Bergson y la capacidad que tiene para escapar a las categorías usuales. De hecho, en el primer párrafo del artículo de Russell nos encontramos con lo siguiente:

La clasificación de las distintas filosofías se efectúa, como regla, ya sea por sus métodos o por sus resultados: “empírico” y “a priori” es una clasificación de los métodos, “realista” e “idealista” es una clasificación de los resultados. Intentar clasificar la filosofía de Bergson en cualquiera de éstas, difícilmente será algo exitoso, ya que atraviesa todas las divisiones reconocidas.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Las obras del autor serán citadas de: Bergson, H., *Key Writings*, Ansell, K. y Mullarkey, J. (Ed.), Londres, Continuum, 2002. (Todas las traducciones son mías).

<sup>3</sup> Russell, B., "The Philosophy of Bergson" en *The Monist*, vol. 22, (1912), No. 3,

A pesar de que Bergson rechaza repetidamente ser idealista, generalmente su pensamiento se clasifica así. De acuerdo con Russell, la dificultad para clasificar el pensamiento de Bergson invita a considerar otro esquema; así estima a la filosofía del francés como una filosofía de orden práctico, orientada hacia la *acción*. Pero, más allá de estas dificultades terminológicas, resulta de mayor provecho atender a los propios argumentos de Bergson.

Dado que mi intención es la de enfocarme en la noción de “conciencia”, no me extenderé en otros asuntos tratados por el autor, limitando mi atención a los conceptos involucrados en la concepción de “conciencia”. Así, el punto de partida es analizar el dualismo del autor y, a partir de allí, proceder a los conceptos de “memoria” y “duración”. Con ello, lo que se quiere es mostrar que la comprensión del concepto de “conciencia” en la filosofía de Bergson se constituye a partir de otros conceptos y resulta esencial, para una comprensión adecuada de los argumentos del autor, mostrar la manera en que dichos conceptos se relacionan.

En la introducción de *Materia y Memoria*, Bergson establece explícitamente que su pensamiento es de orden dualista, en tanto que distingue entre el espíritu y la materia, dice: “este libro afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia y trata de determinar la relación de uno con el otro mediante el estudio de un ejemplo definitivo, el de la memoria.”<sup>4</sup> De acuerdo con el autor, la distinción se establece entre dos cosas,<sup>5</sup> el espíritu y la materia, pero incorpora un tercer elemento como punto en el cual lo separado se relaciona, la *memoria*. Determinar el papel de la memoria es, entonces, un punto crucial para

---

pp. 321-347, p. 321. (Traducción mía).

<sup>4</sup> Bergson, H., "Matter and Memory" en *Key Writings*, Ansell, K. y Mullarkey, J. (Ed.), Londres, Continuum, 2002, p. 81.

<sup>5</sup> Dado que Bergson no es explícito en explicar el estatus ontológico del espíritu y del cuerpo, no parece posible declarar al dualismo del autor como un dualismo sustancial, pero tampoco queda claro de qué tipo de dualismo se trata. Al no saber cuál es la naturaleza de los términos que suponen la dualidad, no es una tarea sencilla caracterizar la tesis, en un primer momento. Sin embargo, para Russell, la interpretación apunta hacia un dualismo que podría caracterizarse como sustancial, dice Russell: “La filosofía del Sr. Bergson, a diferencia de la mayoría de los sistemas del pasado, es dualista: el mundo, para él, está dividido en dos porciones separadas, por un lado la vida, por el otro, la materia, o más bien algo inerte que el intelecto ve como materia.” Russell, "The Philosophy of...", cit., p. 322.

la argumentación, pues, inmediatamente después del pasaje citado, agrega que su propuesta dualista, de ser exitosa, podrá sobreponerse a las distintas dificultades teóricas que se han levantado en contra del dualismo como modelo explicativo.

Antes de adentrarnos en los argumentos de Bergson, es importante tener en cuenta las primeras líneas de *La Evolución Creativa* (1907), en las cuales el autor parece exhibir un claro cartesianismo o, al menos, sus palabras se asemejan notablemente a lo que estableciera Descartes en su momento. El pasaje al que nos referimos es el siguiente:

La existencia de la que estamos más seguros y de la cual tenemos mejor conocimiento es, sin lugar a dudas, la propia existencia, pues de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse externas y superficiales, mientras la percepción de nosotros mismos es interna y profunda.<sup>6</sup>

No pretendo iniciar una argumentación acerca de las coincidencias entre los argumentos de Bergson y los de Descartes, pero para quien se haya acercado a los textos de este último, será inevitable establecer relaciones a lo largo de este ensayo. De cualquier modo, es prudente recordar que el estatus ontológico de la propuesta de Bergson no es fácil de vislumbrar y, por lo tanto, ejemplos como las líneas recién citadas no son evidencia suficiente como para acusar a Bergson de alguna clase de cartesianismo, al menos no con la suficiente fuerza.

Sin embargo, Clark dice que “la materia en sí misma no es de una naturaleza diferente a la de la conciencia; ella es, por decirlo así, conciencia fosilizada, olvidada por la embestida de la vida.”<sup>7</sup> Obviamente las palabras de Clark no nos ayudan en demasía, pero nos invitan a considerar que el dualismo de Bergson no es, definitivamente, un dualismo de tipo sustancial. Además, parece hacer una invitación hacia lo que, en la filosofía de la mente, se llama *panpsiquismo*, pero sería arriesgado declararlo desde ahora.

<sup>6</sup> Bergson, H., "Creative Evolution" en *Key Writings*, Ansell, K. y Mullarkey, J. (Ed.), Londres, Continuum, 2002, p. 171.

<sup>7</sup> Clark Barr, N., "The Dualism of Bergson" en *The Philosophical Review*, Vol. 22, (1913), No. 6, pp. 639-652, p. 640. (Traducción mía).

Ahora bien, con respecto al concepto de “materia”, debemos precisar algunos elementos. El concepto está íntimamente ligado al concepto de “imagen”; de acuerdo con el autor, la materia “es un agregado de ‘imágenes.’”<sup>8</sup> Esto quiere decir que lo que el autor llama *materia* no es otra cosa que una totalidad de imágenes y “por ‘imagen’ nos referimos a cierta existencia que es más que aquello que los idealistas llaman una *representación*, pero menos que aquello que los realistas llaman una cosa –una existencia que se ubica entre la ‘cosa’ y la ‘representación.’”<sup>9</sup>

Por *imagen*, se refiere a “imágenes percibidas cuando mis sentidos están abiertos a ellos [*a los objetos del mundo externo*], y no percibidas cuando mis sentidos están cerrados”<sup>10</sup> y, agrega seguidamente el autor, “todas estas imágenes actúan y reaccionan entre ellas en sus partes elementales, de acuerdo con leyes constantes que llamo leyes de la naturaleza.”<sup>11</sup> Esto quiere decir que la relación entre el mundo y la percepción del mundo esta mediada por las llamadas *leyes de la naturaleza* y, en cuanto tal, es teóricamente posible obtener conocimiento científico acerca de las imágenes, a partir del conocimiento de estas leyes.

De entre las imágenes, el autor da una especial importancia a una en particular, la imagen de *mi cuerpo*. Bergson apunta que el conocimiento acerca de mi cuerpo es radicalmente distinto al conocimiento acerca de los demás objetos materiales, pues si bien el conocimiento de los objetos materiales se obtiene mediante la *percepción*, el conocimiento de mi cuerpo se obtiene por una facultad distinta: las *afecciones*.<sup>12</sup> Es decir, la imagen de mi cuerpo es accesible a partir de una

<sup>8</sup> Bergson, "Matter and Memory", cit., p. 81. (Cursivas mías).

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> No se trata de que la imagen de mi cuerpo sea obtenida por pura *afección*, de lo que se trata aquí es de que “la *afección debe*, en cierto momento, surgir de la imagen” (*Ibid.*, p. 110.). No es claro lo que el autor quiere decir con esto, pero podemos suponer que la *afección* es algo que surge en un momento posterior a la imagen, es decir, a la pura *percepción* a través de los sentidos. Aun así, el autor dice que la diferencia entre la *percepción* y la *afección* “no es meramente una diferencia de grado (...) sino una diferencia de tipo” (*Ibid.*, p. 110.). Esto nos lleva a pensar que la *percepción* y la *afección* son dos tipos diferentes de estados internos, no solamente dos formas de una misma clase. Por esta razón, la imagen

facultad que está constantemente invitada al *movimiento*, a diferencia de la percepción. Lo que es importante aquí es que la imagen que se tiene del propio cuerpo tiene un elemento adicional al de las imágenes de los objetos externos, está acompañada de la posibilidad de generar movimiento, mientras que las imágenes de los demás objetos no necesariamente producen esta invitación. Así, podemos citar el concepto de “cuerpo”, bajo estos términos:

En el agregado de imágenes hay, una imagen privilegiada, percibida en su entereza y no sólo en su superficie —el asiento de la afección y, al mismo tiempo, la fuente de la acción: es esta imagen particular que adopto como el centro de mi universo y como la base física de mi personalidad.<sup>13</sup>

De acuerdo con Bergson, la imagen de mi cuerpo también representa un punto intermedio entre los objetos y mi representación de los objetos. Así, el punto en el cual lo puramente interno y lo puramente externo se relacionan es en la *imagen*; siendo mi cuerpo la imagen que posibilita la conexión. La imagen de mi cuerpo es el eje a partir del cual se da la relación entre lo interno y lo externo, entre la percepción y la afección, en tanto que es el medio a través del cual la *voluntad* se manifiesta.

No es simple la interpretación de los conceptos de “materia” e “imagen”, pero es claro que la materia no es, en sentido estricto, lo que el materialismo llama por el mismo nombre y, tampoco, es la imagen aquello en lo que el idealismo suele apoyarse. Es decir, ambos conceptos son utilizados por Bergson como teniendo significados intermedios entre los extremos subjetivo y objetivo. La materia no es aquello enteramente externo y ajeno al sujeto, pero tampoco es el producto de la mera subjetividad. Lo mismo sucede con respecto a las imágenes, las cuales no son producto de la imaginación, pero tampoco pueden ser consideradas como objetos independientes.

---

de mi cuerpo resulta ser una imagen particular, significativamente diferente de las demás, pues se obtiene a partir de un tipo diferente de estado interno. Tal como expresa luego, “mi percepción esta fuera de mi cuerpo y mi afección dentro de él. Tal como los objetos externos son percibidos por mí donde ellos están en sí mismo y no en mí, así mis estados afectivos son experimentados donde ellos ocurren, esto es, en un punto de mi cuerpo” (*Ibid.*, p. 111.).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 114.

Dicho esto, vemos que lo que Bergson entiende por *materia* es algo que no es independiente de la percepción, es decir, no es algo que tenga una existencia separada del sujeto, pero tampoco se trata de una construcción meramente subjetiva al estilo de Berkeley.<sup>14</sup> Por esta razón, considero que el dualismo del autor no es una tesis que pretenda decir algo acerca de la realidad en sí, más bien parece tratarse de un dualismo con respecto al conocimiento y la experiencia. De acuerdo con el autor, en un pasaje en el cual critica a Descartes, Berkeley y Kant, la materia no está tan lejos del sujeto como en el caso cartesiano, pero tampoco tan cerca como en el caso de Berkeley. Lo material, para Bergson, está en un punto intermedio.<sup>15</sup>

Ahora bien, el concepto de "espíritu" es bastante más problemático. Se trata de un concepto que, de acuerdo con el autor, se conoce de manera intuitiva, es decir, no es posible elaborar una definición precisa de lo que es el espíritu, porque supone algo que es autoevidente para el sujeto. De lo que habla generalmente el autor es de estados conscientes, psíquicos o mentales. Quizá, a partir de la definición de "materia" podríamos pensar que el espíritu es el agregado de afecciones, es decir, "cada una de las pasiones del ánimo, como la ira, el amor, el odio, etc."<sup>16</sup>

El espíritu es esencialmente distinto, en su naturaleza, al cuerpo y, en específico, al *cerebro*. De acuerdo con Bergson, "el cerebro es parte del mundo material" pero "el mundo material no es parte del cerebro."<sup>17</sup> Esta aclaratoria revela el trasfondo de la propuesta del autor: si bien es cierto que el cerebro pertenece al mundo, el cerebro mismo es una imagen que, precisamente, pertenece al mundo, de manera que la imagen del cerebro depende de la imagen del mundo. Si se elimina la imagen del mundo, entonces también se elimina la imagen del cerebro. Dicho de otro modo, es la percepción, siendo una función del cerebro, la que está condicionada por las leyes del mundo y no este último el que está condicionado por las leyes del cerebro; el cerebro, obedece a las llamadas *leyes de la naturaleza* y, por lo tanto,

<sup>14</sup> Cf. Berkeley, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Alianza, 1992.

<sup>15</sup> Cf. Bergson, "Matter and Memory", cit., p. 82.

<sup>16</sup> Cf. "Afecto" en RAE.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 87.

entendido el cerebro como una imagen, tanto el cerebro como los objetos forman parte de la imagen del mundo, lo que quiere decir que su separación sólo es posible por medio de la abstracción. Así, concluye el autor que:

Hacer del cerebro la condición bajo la cual toda la imagen [*del mundo*] depende es, ciertamente, una contradicción entre los términos, pues el cerebro es, por hipótesis, una parte de esta imagen. Ni los nervios ni los centros nerviosos pueden, entonces, condicionar la imagen del universo.<sup>18</sup>

Podemos ver que, para Bergson, la imagen del universo es una totalidad que involucra al cerebro y, en general, a mi cuerpo. Esto quiere decir que no hay una separación entre el sujeto y el mundo, más allá de la distinción que se lleva a cabo en el entendimiento. La imagen del universo es una totalidad que no es producida ni generada por el sistema nervioso, en tanto que el cerebro se limita a ser un mero conductor que recibe las imágenes del mundo, en ningún sentido las modifica. Entonces, “mi sistema nervioso, interpuesto entre los objetos que afectan mi cuerpo y aquellos que puedo influenciar, es un mero conductor, un transmisor, que envía de vuelta o inhibe el movimiento.”<sup>19</sup> En otras palabras, el cuerpo tiene la función de transmitir el movimiento impulsado por la voluntad. Así, el cuerpo no es quien piensa, sino quien transmite los pensamientos, es el medio a través del cual se manifiesta el espíritu bergsoniano en el mundo. En palabras de Russell, “la función del cerebro es limitar nuestra vida mental a lo que es útil en sentido práctico.”<sup>20</sup>

Esto nos acerca al concepto de “percepción” que se mantiene implícito, en los argumentos que hasta ahora hemos analizado. Vemos que, si mi cuerpo es meramente un conductor que no modifica la imagen del mundo, entonces “la percepción tiene un interés enteramente especulativo; es puro conocimiento”<sup>21</sup> o, en otras palabras, “percibir significa, sobre todo, conocer.”<sup>22</sup> Por su parte, la *acción*, que es lo pro-

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>20</sup> Russell, "The Philosophy of...", cit., p. 329.

<sup>21</sup> Bergson, "Matter and Memory", cit., p. 93.

<sup>22</sup> *Ibidem.*



pio del espíritu, tiene un valor enteramente *práctico*, no-especulativo<sup>23</sup>. Se produce entonces una dicotomía entre la percepción y la voluntad, la primera supone cierta pasividad ante las imágenes y la segunda la actividad propia del espíritu; el cuerpo, mi cuerpo, es el mediador que transmite las imágenes al espíritu y, al mismo tiempo, el movimiento al mundo.

Así, lo que lleva a cabo Bergson es la transferencia de la percepción al cuerpo como una facultad suya, alejándola de su lugar tradicional. Mientras la percepción se considera como una de las facultades de la mente, especialmente en la filosofía de Descartes, en la propuesta de Bergson, la percepción se atribuye a la materia. Pero, debe tenerse en cuenta que "la materia no es un grupo de partes independientes; está relacionada con la conciencia, pues son las necesidades de la conciencia lo que le da forma y contorno."<sup>24</sup> Esto es indicativo de que, en el marco de la propuesta de Bergson, existe una relación dinámica entre el espíritu y la materia, aunque no quede claro el tipo de relación. En palabras de Clark, "el cuerpo es necesario para la realización de la conciencia."<sup>25</sup>

Ahora bien, es momento de incorporar al análisis el concepto de "memoria". Tal como dice el autor, la memoria es el punto medio entre la materia y el espíritu, "es simplemente la intersección entre la mente y la materia."<sup>26</sup> Si mi imagen del universo es una totalidad, a partir del agregado de mis imágenes, entonces eso quiere decir que *mi* memoria es la función que da unidad a esa totalidad. En otras palabras, dado que las imágenes se dan en función de la percepción, la percepción nunca es independiente de la memoria, sino que entra en juego en la imagen del universo, en tanto que es mediada por la memoria. De allí que el autor afirme que "no hay percepción alguna que no esté llena de recuerdos"<sup>27</sup> o, como agrega en otro pasaje, "nuestras percepciones están, sin lugar a dudas, entrelazadas con los recuerdos."<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Cf. Clark Barr, "The Dualism of...", cit., p. 642.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 643. Además, Clarke agrega que "toda manifestación de vida está ligada a la materia; pues la materia es aquello en lo cual la vida funciona, aquello por lo cual alcanza expresión" (*Ibid.*, p. 646.).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 646.

<sup>26</sup> Bergson, "Matter and Memory", cit., p. 83.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 117.

De acuerdo con el autor, la percepción no es una suma, composición o conjunto de imágenes separadas, sino un *agregado* de imágenes que forman una totalidad, la totalidad de la experiencia consciente. Toda imagen está impregnada de recuerdos, porque toda imagen percibida pertenece a la totalidad de la experiencia. Así, las nuevas imágenes no son objetos individuales que se incorporan a la experiencia, sino aspectos de los objetos que están mediados por la memoria; esto quiere decir que “la percepción consciente significa *elección*.”<sup>29</sup> La percepción discrimina entre las diversas imágenes que reciben los sentidos, y esa discriminación se da en función de la memoria.

Aclaremos algunos aspectos. Si bien la percepción es algo externo y la *afección* algo interno, no puede haber una sin la otra, en la medida en que ambas suponen la sensación. Esto no sólo niega la posibilidad de una explicación reductiva, sino que también niega la posibilidad de la separación entre el cuerpo y el espíritu. Es decir, a pesar de que sea posible la distinción desde el punto de vista conceptual, en ningún momento se ha afirmado la separación de los términos que implican la dualidad.<sup>30</sup> Dice el autor, “La totalidad de las imágenes percibidas persiste, incluso si nuestro cuerpo desaparece, aun cuando sepamos que no podemos aniquilar nuestro cuerpo, sin destruir nuestras sensaciones.”<sup>31</sup> De cualquier manera, el papel que da el autor a la *memoria* se resume en el siguiente pasaje:

Afirmamos, desde el principio, que si hay memoria, esto es, la supervivencia de las imágenes pasadas, estas imágenes deben mezclarse constantemente con nuestra percepción del presente e incluso podrían tomar su lugar. Pues si han sobrevivido, es así por la *utilidad* que tienen; en todo momento ellas completan nuestra experiencia del presente, enriqueciéndola con la experiencia ya obtenida y, mientras la segunda crece sin cesar, debe terminar cubriendo y subsumiendo a la nuestra.<sup>32</sup>

De acuerdo con Bergson, la memoria es el punto en el cual el pasado y el presente se mezclan en la experiencia consciente, confor-

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>30</sup> Quizá esto suponga una razón importante para dudar de que la propuesta del autor sea realmente de corte dualista.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 117.

mándola como una totalidad. En otras palabras, la memoria agrega mucho más a la experiencia que la percepción del presente, porque la percepción del presente está permeada por la memoria del pasado. Ahora bien, si el presente está mezclado con los recuerdos, entonces el concepto de "duración" es un concepto central para la comprensión de la dinámica entre el pasado y el presente en función de la imagen del mundo. El concepto de "duración" es un concepto que se desprende del concepto general de "tiempo", el cual se ramifica principalmente en dos conceptos distintos: Por una parte está el tiempo matemático que es el que se atribuye al espacio como una de sus formas y que es objeto de la ciencia; y, por otra parte, la duración, la cual es el tiempo que se atribuye a la vida y al espíritu.

El argumento central en *Tiempo y libre albedrío* es la relación entre el espacio y el tiempo y su argumentación resulta sorprendente e innovadora con respecto al tratamiento de estos conceptos. De acuerdo con el autor, el concepto de "tiempo" es un concepto que se deriva del concepto de "espacio". Para Bergson, "el espacio en sí es homogéneo", libre de duración, en el sentido de que "los objetos en el espacio forman una multiplicidad discreta" y "toda multiplicidad discreta se obtiene por un proceso de desdoblamiento en el espacio."<sup>33</sup> Es decir, el espacio supone un plano en el cual los objetos se presentan de manera uniforme, siendo meramente objetos y es ante la percepción que aparecen y desaparecen, creando la impresión de duración en el espacio.

Lo mismo sucede con respecto al movimiento, al igual que la duración, el movimiento surge a partir del espacio, pero el espacio no está determinado por el movimiento. Por esta razón, el autor afirma que "la duración y el movimiento son síntesis mentales, no objetos."<sup>34</sup> Esto sugiere que el espacio es tal que, al carecer de duración y movimiento, no parece ser aprehensible en su pureza, sino que siempre está mediado por la duración y el movimiento, cuando se refiere a la experiencia consciente. Ahora bien, ¿cómo podríamos caracterizar a los objetos en el espacio y explicar la relación entre el espacio y el tiempo?

La exterioridad es la marca distintiva de las cosas que ocupan el es-

<sup>33</sup> Bergson, H., "Time and Free Will" en *Key Writings*, Ansell, K. y Mullarkey, J. (Ed.), Londres, Continuum, 2002, p. 69.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 68.

pacio, mientras que los estados de conciencia no son esencialmente externos entre sí y se hacen externos entre sí sólo cuando son desplegados en el tiempo, considerado como un medio homogéneo. Entonces, si una de estas dos formas supuestas de lo homogéneo, a saber, el tiempo y el espacio, se deriva de la otra, podemos conjeturar *a priori* que la idea del espacio es el dato fundamental.<sup>35</sup>

Lo que el autor argumenta aquí es que los estados internos son diferenciables y separables, no por su duración en el tiempo, sino por su ubicación espacial, es decir, por su exteriorización. Así, “la multiplicidad [*de los estados internos*] es real sólo para una conciencia que puede, primero, retenerlos y, luego, ponerlos uno junto al otro al externalizarlos en relación a ellos mismos.”<sup>36</sup> Podemos decir, que el *espacio* es “la característica de la materia”, mientras que el *tiempo* es “la característica esencial de la vida o el espíritu.”<sup>37</sup> Esto quiere decir que la noción de “tiempo”, a pesar de derivarse de la de “espacio”, es independiente desde el punto de vista conceptual, pues tiempo y espacio son características que se atribuyen a cosas distintas, a saber, materia y espíritu, respectivamente.

Sin embargo, hay un asunto que no queda del todo claro. Dado que la noción de “tiempo” se deriva de la noción de “espacio”, ¿cuáles son las razones para ello? Bien podríamos pensar que la noción de “espacio” requiere de la noción de “tiempo” y que no puede haber un concepto de “espacio” totalmente independiente del tiempo. Una alternativa, que seguramente no aceptaría Bergson es que la propia noción de tiempo sea también un concepto derivado, de donde se iría en contra totalmente de lo que habría dicho Kant al respecto. De cualquier modo este es un asunto que requiere de un análisis más profundo.

Ahora bien, lo que queda claro es que no es posible la clarividencia acerca del futuro, es decir, si “tiempo” es un concepto que depende del concepto de “espacio”, entonces el sujeto sólo puede *proyectarse hacia el futuro a través de la acción*, así, el sujeto vive esencialmente en el pasado y el futuro es incierto. Tal como interpreta Watts, para el concepto de *duración*, “la duración es heterogénea (...) perdurar significa pasar a lo

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>37</sup> Russell, "The Philosophy of...", cit., p. 326.

absolutamente nuevo y hacer esto de una forma que es, por su propia naturaleza, imprevisible."<sup>38</sup>

Si la imagen del mundo es el agregado de las imágenes, entonces el tiempo es el producto de la extrapolación de las diferencias espaciales en el marco de un plano temporal, "la exterioridad mutua que los objetos materiales ganan de su yuxtaposición en el tiempo homogéneo reverbera y se esparce por las profundidades de la conciencia"<sup>39</sup>. Dado que los estados internos deben caracterizarse de forma cualitativa, entonces, su despliegue en el tiempo suponen alejarlos de su propia naturaleza y exteriorizarlos; esto se ve claramente en el siguiente pasaje:

Si, en la proporción en la que nos alejamos del estrato más profundo de nuestro Yo, nuestros estados conscientes tienden cada vez más a asumir la forma de una multiplicidad numérica y a esparcirse en un espacio homogéneo, ello se debe sólo a que estos estados conscientes tienden a convertirse en más y más inertes, en más y más impersonales.<sup>40</sup>

No se trata aquí de que los estados conscientes en sí mismos pierdan su vivacidad, sino de que, al ubicarlos en el tiempo, no se hace otra cosa que ubicarlos en el espacio. De acuerdo con Bergson, hacer esto supone desligarlos de sus cualidades y considerarlos como homogéneos. Pero, ¿cómo puede el concepto de "duración" poner en relación el presente y el pasado en función de la experiencia consciente? De acuerdo con Bergson, si el pasado y el presente están fusionados en la totalidad de la experiencia consciente, la única forma de acceder al pasado es *ubicándose a uno mismo en él*, es decir, el espíritu debe ubicarse en la experiencia pasada, ubicarse en la memoria, en sentido espacial; evidentemente, se trata de un espacio interno y no un espacio externo.

<sup>38</sup> Watts Cuninham, G., "Bergson's Conception of Duration" en *The Philosophical Review*, Vol. 23, (1914), No. 5, pp. 525-539, p. 528. (Traducción mía). Watts se apoya en esta misma definición de *duración* para indicar que la propuesta de Bergson es determinista en un sentido que no puede pasarse por alto, "la conciencia como tendencia [a la acción] es ciertamente más que la conciencia de la historia pasada; involucra un fin" (*Ibid.*, p. 537). Cf. *Ibid.*, pp. 528ss. Pero, considero que acusar de determinismo a Bergson supone una mala interpretación de sus conceptos.

<sup>39</sup> Bergson, "Time and Free...", cit., p. 71.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 75.

De acuerdo a lo que hemos visto hasta ahora, podemos caracterizar a la memoria, entre otras maneras, desde el punto de vista práctico o, como se dirá posteriormente, desde el escorzo de la investigación *pragmática*. Dice Bergson que “el presente es aquello que me interesa, lo que vive para mí, en pocas palabras, aquello que me llama a la acción”, “mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo.”<sup>41</sup> De acuerdo con esta caracterización, el *presente* se distingue por ser aquello sobre lo cual se *actúa*, aquello sobre lo cual la memoria tiene *poder causal* o, en otras palabras, aquello sobre lo cual se puede *actuar a través del cuerpo*. Por su parte, el *pasado*, dice el autor, “es esencialmente impotente,”<sup>42</sup> es decir, el pasado no tiene poder causal sobre el cuerpo, es puro conocimiento y es, por esa razón, que el acceso al pasado requiere que el sujeto se ubique en él, se ubique en *su* memoria. Dicho de otro modo, el pasado es acción potencialmente, en tanto que *acceder al pasado no es otra cosa que hacerlo presente y otorgarle poder causal*.

En el marco de esta relación entre el presente y el pasado se desarrolla una de las ideas más interesantes de Bergson, la idea de *la persistencia del pasado*. Dado que el presente está impregnado por la memoria, entonces no hay, en sentido estricto, posibilidad de establecer una distinción clara entre el presente y el pasado. Además, esto impide que la causalidad sea un elemento que posibilite la distinción, pues el poder acceder al pasado significa que el pasado puede llegar a tener poder causal sobre *mi* cuerpo, es decir, sobre *mi* presente. Una vez más, vemos que es el concepto de “mi cuerpo” el que sirve de eje para la relación, en este caso, en la relación entre el pasado y el presente. Dice el autor:

Así, el estado físico que llamo ‘mi presente’, debe ser tanto una percepción del pasado inmediato como una determinación del futuro inmediato. Ahora, el pasado inmediato, en tanto que percibido, es sensación, pues toda sensación traduce una sucesión muy larga de vibraciones elementales y el futuro inmediato, en tanto que está siendo determinado, es acción o movimiento. Es tanto sensación como movimiento *mi* presente; dado que forma parte de un todo indivisible, entonces el movimiento debe estar relacionado con la sensación, debe prolongar la sensación a la acción. De todo esto, concluyo que *mi* presente consiste en un sistema integrado de sensaciones y movi-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

mientos. Mi presente es, en esencia, sensorio-motor.<sup>43</sup>

El presente está compuesto, de acuerdo con el autor, por sensación y movimiento, es decir, por la experiencia pasada y la experiencia presente. Pero, es importante notar que, bajo estos términos, no hay tal cosa como el presente, en sentido puro, pues el presente pasa a ser una especie de *pasado reciente*. La distinción es clara, entonces, entre el pasado y el futuro; el uno entendido como la experiencia acumulada por la *memoria*, el otro, entendido como la propensión a la *acción*. El presente se compone de sensación y acción, porque la sensación es lo que pertenece al pasado y la acción lo que pertenece al futuro; así, el presente no es otra cosa que la consciencia de *mi cuerpo*, en tanto que éste es la imagen que sirve de punto de referencia entre la sensación y la acción, es el medio a través del cual la sensación se convierte en acción, *el medio a través del cual el pasado se proyecta hacia el futuro*.

El presente puede considerarse, a partir de lo dicho en el párrafo anterior, como la “materialidad de nuestra existencia,”<sup>44</sup> es decir, como la ubicación de mi cuerpo en el espacio; el presente no es otra cosa que, dice el autor, “un sistema de sensaciones y movimientos, nada más.”<sup>45</sup> Esto implica que la persistencia del pasado es algo común a todo ser capaz de percibir su entorno y recordarlo. Es decir, es algo propio del hombre, pero no sólo de él, porque dicha persistencia sólo quiere decir que el presente es un sistema compuesto de sensaciones y acciones, facultades que no son exclusivas del hombre.

Así, podemos concluir, junto al autor, que la percepción “consiste en una multitud incalculable de elementos recordados, a decir verdad, toda percepción es ya un recuerdo” y, por lo tanto, “*prácticamente, percibimos sólo el pasado*, siendo el presente puro el progreso invisible del pasado que roe hacia el futuro.”<sup>46</sup> La memoria permite, entonces, la adaptación hacia el futuro, en tanto que el pasado es un elemento fundamental en la constitución del presente.

Estar consciente, desde el punto de vista de la filosofía de Bergson, significa *estar en el tiempo*, es decir, *perdurar*. Así, “la experiencia consciente

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 130-131.

se explica exclusivamente en términos del pasado, que de alguna manera se prolonga mecánicamente al presente.<sup>47</sup> Esto quiere decir que el pasado y el presente se mezclan en un proceso continuo, donde la distinción es posible sólo a partir del hecho de que *el pasado está constituido por la experiencia pasada y el presente por la experiencia nueva.*<sup>48</sup>

Instituto de Filosofía  
Universidad Central de Venezuela  
lggcm.chk@gmail.com

---

<sup>47</sup> Watts Cunninham, "Bergson's Conception of...", cit., p. 533.

<sup>48</sup> Agradezco al profesor Jesús Baceta por sus valiosas observaciones en el desarrollo de esta investigación.