

La «duración bergsoniana»

Guía para los estudiantes del segundo curso de Psicología

Toda exposición de las doctrinas psicológicas de Bergson y, en general, de cualquier aspecto de su filosofía, debe principiar por la de *la intuición de duración*, centro alrededor del cual, gravita el pensamiento del filósofo francés, «motivo» que reaparece, constantemente, a través de su intensa y orgánica obra. Esa idea, que es la de una multiplicidad cualitativa, indistinta, en un todo ajena a la multiplicidad cuantitativa, distinta, de yuxtaposición, propia de la realidad física, constituye el aporte más original del bergsonismo a la filosofía y es tal su trascendencia dentro de la obra de Bergson, que con razón se ha llamado a ésta, «filosofía de la duración» (1).

La idea de duración es la fuente del método bergsoniano, es la llave mediante la cual el autor resuelve los problemas de la libertad y de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo; es la noción que transportada a la naturaleza viviente, lo conduce a la concepción del impulso vital (2).

El propio Bergson, en una carta dirigida a Haroldo Höffding, señala la necesidad de empezar la exposición de su doctrina por

(1) LE ROY, *Une philosophie nouvelle*, página 201.

(2) OLGIATI, *La filosofia di Enrico Bergson*, página 4.

la idea de duración. El psicólogo dinamarqués, había expuesto y criticado, durante el invierno de 1913 a 1914, en la Universidad de Copenhague, la filosofía de Bergson de acuerdo con este plan: El problema de la filosofía. — La intuición. — Psicología y fisiología. — La filosofía de la evolución. — La psicología de la voluntad y de la risa. — Ensayo de metafísica. Y bien, el maestro francés, en la carta aludida, aunque guarda todavía el eufemismo cuando, entre protestas de admiración, confiesa al colega que no hay en su obra ningún capítulo que él pueda suscribir por completo... (1) refiriéndose al punto de partida, declara, sin ambages, lo siguiente: «A mi parecer, todo resumen de mis doctrinas que no parta y no retorne sin cesar a lo que yo considero como el centro mismo de la doctrina, *la intuición de duración* (2), las deformará en su conjunto y las expondrá, por ello mismo, a un sin fin de objeciones. La representación de una multiplicidad de «penetración recíproca» totalmente distinta de la multiplicidad numérica — la representación de una duración heterogénea, creadora — *es el punto del cual he partido y al cual he vuelto constantemente* (2). Dicha representación exige, al espíritu, un esfuerzo enorme, el sacrificio de muchos cuadros, algo así como un nuevo método de pensar (porque lo inmediato está lejos de ser lo que se percibe más fácilmente) pero una vez que se ha alcanzado esta representación y se la posee en su forma simple (que no debe confundirse con una recomposición mediante conceptos) se experimenta la necesidad de cambiar el punto de vista sobre la realidad y se observa que las mayores dificultades nacieron de que los filósofos han colocado, siempre, el tiempo y el espacio sobre la misma línea y la mayoría de las dificultades se atenúan o desvanecen. La teoría de la intuición, sobre la cual habéis insistido más que acerca de la duración, no se ha desarrollado, a mi entender, sino mu-

(1) Ese curso ha sido reproducido en un tomito titulado: *La filosofía de Bergson expuesta y criticada por H. Höffding* (véase la traducción francesa. Alcan. París, 1917.)

(2) Subrayado por mí.

cho después de ésta, de la que deriva y sin la cual no se puede comprender » (1).

Bien dice Bergson: la idea de duración constituye el punto de partida de su obra. En efecto, en *Essai sur les données immédiates de la conscience*, la tesis con que — en 1889 — optó al título de *docteur ès lettres*, aunque tiene como objeto fundamental el problema de la libertad y como propósito el de « poner de relieve que toda discusión entre los deterministas y los libre-albedristas implica una confusión, previa, de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad » (2) errores al parecer inevitables, pues que « nos expresamos necesariamente mediante palabras y pensamos, con la mayor frecuencia, en el espacio » (3), dedica los dos primeros capítulos (de los tres que comprende la obra), a analizar la realidad psíquica, concreta, para destacar en ella, como rasgo esencial, el cambio cualitativo, la heterogeneidad, la duración.

No se me oculta, por cierto, que en el primer capítulo de la obra citada (en el que el autor se propone analizar, dentro de los estados de conciencia, aislados, el aspecto en el cual la inteligencia humana ha satisfecho en forma más palpable, sus ansias de cuantificación, a saber, *la intensidad*.) podría objetársele a Bergson que su reacción no es aún todo lo radical que debiera esperarse de quien se propuso — y en buena hora — oponer a los esquemas abstractos de la psicología científica, la realidad concreta, múltiple y fluyente... Es en rigor objetable en quien repudia, con tanto ahinco, los esquemas consagrados por una psicología que en su afán de asir estabilidades se entretejo tejiendo abstracciones, el destacar dentro de la corriente informe y vertiginosa de la conciencia humana un deseo obscuro (4), un goce interior (5), un sentimiento estético (6), un senti-

(1) H. HÖFFDING, obra citada, página 160.

(2) BERGSON, *Essai*, prefacio.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, página 6.

(5) *Ibidem*, página 7.

(6) *Ibidem*, página 9.

miento moral (1), un sentimiento de esfuerzo (2), la atención (3), una emoción aguda (4), una sensación afectiva (5) o una sensación representativa (6)... porque en ningún momento, nuestra conciencia es uno sólo de esos estados. La complejidad es su ley y sólo la abstracción — instrumento de una conciencia reflexiva — logra reducirla a uno sólo de los aspectos mencionados. Pero no es menos cierto que — pese a esta aparición furtiva de la abstracción — el esfuerzo de Bergson tiene el mérito indiscutible de haber evidenciado que lo esencial — dentro de esa realidad que, aun no queriéndolo detiene y fragmenta —, es el progreso cualitativo. A ello reduce, en efecto, *la intensidad* de los estados de conciencia.

Taine — el adversario invisible pero siempre presente en la polémica bergsoniana — había definido en *La Inteligencia* — la Biblia en materia psicológica, durante la juventud de Bergson — la intensidad de los estados de conciencia como « un grado en una magnitud » (7) sosteniendo que cada sensación es, desde el punto de vista de ese carácter, « capaz de más y de menos ». A su entender la intensidad es el único dato intrínseco común a todas esas especies de cuerpos simples, que, según parece, estamos obligados a poner al comienzo de la psicología, elementos éstos, que por su encantadora simplicidad seducen al grave pensador induciéndolo a pecar... Es, en efecto, un pecado, y no venial, por cierto, el haber hablado de química mental y haber circunscrito la labor del psicólogo a « buscar si, uniendo cierta sensación elemental con una, dos, tres o más sensaciones elementales, acercándolas en el tiempo, dándoles una duración más larga o más corta, comunicándoles una intensidad mayor o menor, puede llegar a formar estos gru-

(1) *Ibidem*, página 14.

(2) *Ibidem*, página 15.

(3) *Ibidem*, página 20.

(4) *Ibidem*, página 22.

(5) *Ibidem*, página 25.

(6) *Ibidem*, página 29.

(7) TAINE, *La inteligencia*, tomo I, página 173.

pos de sensaciones que percibe la conciencia vulgar y que, irreductibles para ella, no difieren, sin embargo, sino por la duración, la proximidad, la magnitud y el número de sus elementos » (1). ¡Como si la mente humana fuese un mecanismo cuyas combinaciones pudiesen prevérsele! ¡Como si todo trabajo del espíritu fuese el resultado natural y, por así decir, mecánico de la actividad representativa sometida a las leyes de la asociación! (2). ¡Cuán lejos se halla de la realidad psíquica, ese atomismo que pretende recomponer el alma con elementos fijos, mediante un conjunto de unidades externas las unas a las otras (3) y eternamente idénticas a sí mismas; filosofía gramatical que cree que la realidad esté hecha de piezas enumerables, del mismo modo que el discurso se compone de palabras; filosofía materialista que traslada (4), indebidamente, los procedimientos de las ciencias físicas a las ciencias de la vida interior (5)! Bergson, reaccionando enérgicamente contra esa corriente (que si bien conforme con la inteligencia humana, por cuanto avanza con los ojos puestos en la matemática, en la que aquella admira su producto más perfecto, es, sin embargo, incapaz de asir la realidad en su fluencia perenne) ataca, en el concepto de intensidad por ella consagrado, el aspecto de la realidad psíquica más desnaturalizado por la conciencia flexiva, obsesionada por el número y el espacio: los dos fantasmas de la inmovilidad que nuestra inteligencia proyecta en la calidad y en el tiempo.

¿En qué consiste, se pregunta, verbigracia, la intensidad creciente de un sentimiento moral, tal como la piedad? en un progreso cualitativo; en un paso del disgusto al temor, del temor a la simpatía y de la simpatía a la humildad (5). Y si en éste como en otros casos análogos — advierte — interpretamos el

(1) EBBINGHAUS, *Précis de psychologie*, página 8.

(2) La tentativa más avanzada para reducir todos los fenómenos mentales a la asociación de ideas, hállase en la obra de James Mill, titulada: *Análisis de la mente humana* (1829).

(3) Ver *Le Roi*, obra citada, página 168.

(4) BERGSON, *Essai*, página 15.

(5) TAINÉ, obra ins., página 175.

progreso cualitativo como un cambio de tamaño, no es por otra circunstancia sino porque amamos las cosas simples y nuestro lenguaje no está bien construido para traducir las sutilezas del análisis psicológico (1). Si, por otra parte, de los estados que no parecen solidarios de su causa exterior y que tampoco parecen envolver la percepción de una contracción muscular, pasamos a los fenómenos que se presentan inmediatamente a la conciencia bajo forma de cantidad, o al menos, de grandeza, tales como los esfuerzos musculares, entonces, un análisis atento y profundo reduce la percepción de intensidad a la doble percepción de un mayor número de sensaciones periféricas y de un cambio cualitativo sobrevenido en algunas de ellas. En tales casos, trátase, en efecto, de un progreso cualitativo, de una complejidad creciente confusamente percibida. Pero la conciencia, habituada a pensar en el espacio y a decirse a sí misma lo que piensa, designará el sentimiento con una sola palabra y localizará el esfuerzo en el punto preciso en que dé un resultado útil: percibirá entonces un esfuerzo siempre semejante a sí mismo, que aumenta en el lugar que le ha asignado y un sentimiento que, no cambiando de nombre, se agranda sin cambiar de naturaleza (2). Y si de los esfuerzos superficiales pasamos a la atención o bien a una emoción violenta (que Bergson, de acuerdo con una hipótesis original reduce, respectivamente, a sistemas de contracciones musculares coordinadas por la idea más o menos reflexiva de conocer o de obrar) (3) entonces, llamaremos aumento de intensidad a la multiplicidad de los estados simples que la conciencia discierne confusamente en cada caso (4). Si, por fin, pasamos de los estados anteriores a la sensación propiamente dicha, ya afectiva o bien representativa, el aumento de intensidad consistirá en lo siguiente: en el primer caso, en la conciencia de los movimientos voluntarios que comienzan, que se dibu-

(1) BERGSON, *Essai*, página 10.

(2) BERGSON, página 10.

(3) *Ibidem*, página 21.

(4) *Ibidem*, página 23.

jan de algún modo en las sensaciones afectivas y que hubieran seguido su libre curso si la naturaleza hubiese hecho de nosotros autómatas y no seres conscientes (1); en el segundo, en la interpretación de la magnitud de la causa, a través de cierta cualidad del efecto. De esta suerte, Bergson, mediante el prolijo examen que se extiende por todo el primer capítulo de su tesis llega a la conclusión de que, tanto en los estados representativos de una causa exterior, como en los que se bastan a sí mismos, el aumento de intensidad no se debe al crecimiento de una magnitud, sino a un progreso cualitativo (2). En el primer caso, la percepción de intensidad consiste en una cierta valoración de la magnitud de la causa por una determinada cualidad del efecto: es, como dirían los escoceses, una percepción adquirida. En el segundo, llamamos intensidad a la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno del estado fundamental: no es ya una percepción adquirida sino una percepción confusa.

La idea de intensidad, está pues situada, observa el autor, en el punto de unión de dos corrientes de las cuales una, nos trae de fuera, la idea de magnitud extensa y la otra, ha ido a buscar en las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna. ¿Qué es esta multiplicidad, concreta, mientras se desarrolla en la duración pura? He aquí el problema que el filósofo plantea al concluir el primer capítulo de su *Essai* — la obra que en el sentir de Höffding continúa siendo su pieza maestra — y a cuya discusión dedica el capítulo siguiente.

Al abordar el tema de la « Simultaneidad de los estados de conciencia » que no es, según veremos, sino el de la realidad

(1) BERGSON, *Essai*, página 26. Compárese esta original interpretación dinámica de lo afectivo, con las definiciones que, acerca del placer y del dolor, da Ribot en su obra *Psychologie des sentiments*, páginas 32, 43, 48, 52; léase, además, los capítulos 1º y 2º de la obra de Rauh, titulada: *De la méthode dans la Psychologie des sentiments*.

(2) BERGSON, *Essai*, página 54.

psíquica, concreta, Bergson realiza el propósito — el más alto si cabe — que él asigna a la filosofía. En efecto, para el filósofo francés, la filosofía es un retorno a la realidad, una vuelta a lo inmediato, una superación de los artificios caros al sentido común y a la ciencia positiva, estereotipados en el lenguaje, que por ser otras tantas creaciones de nuestra conciencia reflexiva — hecha para obrar más que para pensar (1) —, reflejan en su estructura los vicios originales del instrumento con que se los forjara. El filosofar para Bergson consiste, precisamente, en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento (2). No olvidemos que, según el autor, la inteligencia no es otra cosa que una forma de la evolución al servicio de la vida cuya ley es la utilidad (3). Si vivir es aceptar de los objetos nada más que la impresión útil para contestar mediante reacciones adecuadas (4) ¿qué menos podrá hacer la inteligencia que «morder» la realidad, para apoderarse de las partes o de los aspectos útiles a sus fines? De aquí que Bergson sostenga que la percepción, más que el conocimiento de las cosas nos da las líneas de acción sobre las cosas. Esa tijera (la percepción), al cortar los cuerpos brutos en el tejido de la naturaleza, sigue el puntillado de las líneas por las cuales pasaría la acción (5). «Nos servimos de nuestras impresiones como de aquellas piedras que colocamos en lecho del torrente para cruzarlo» nos dirá William James (6) cuya visión pragmática de la inteligencia, concuerda con la del filósofo francés. No será, pues, la inteligencia ordinaria la forma de la conciencia capacitada para asir lo inmediato, sino otra forma que, llámase buen sentido (7) o intuición, se caracterizará como un medio capaz de alcanzar lo real, lo concreto, lo original, y lo que nos aparezca como «dato» en esa visión directa

(1) BERGSON, *Evolution créatrice*, página 151.

(2) BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, traducción italiana, página 63.

(3) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 149 y siguientes.

(4) BERGSON, *Le rire*, página 154.

(5) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 154 y *Matière et mémoire*, capítulo I.

(6) WILLIAM JAMES, *Principios de psicología*, traducción italiana, página 183.

(7) LE ROY, *Une philosophie nouvelle*, página 135.

e ingenua no llevará, por cierto, ninguna huella de elaboración discursiva; no será, por ende, una materia estática, o sea, una cosa limitada, definida, sino un progreso, una construcción, porque la realidad es esto: cambio cualitativo, heterogeneidad pura, devenir, tiempo.

Antes de proseguir en mi intento de exponer lo que Bergson entiende por *duración*, creo oportuno precisar — con las propias palabras del maestro — lo más esencial acerca de su concepto de la realidad. Para ello glosaré algunos pasajes de su excelente trabajo sobre *Introduction à la métaphysique* (1),

« La realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino cosas que se van haciendo; no estados que persisten, sino estados que cambian. El reposo es siempre aparente o más bien relativo »; dice refiriéndose a la realidad externa, y, agrega: « La conciencia que tenemos de nuestra propia personalidad, *en su constante fluir* (2) nos introduce en lo interior de una realidad sobre cuyo modelo debemos representar la otra », doble observación que le permite sentar que « toda realidad es tendencia, si convenimos en llamar así un cambio de dirección en estado incipiente. »

Una conciencia, en su estado prístino de pureza — tal como la supone, v. gr., Platón —, en momentos en que, conociéndose a sí misma conoce la realidad (3), tomaría lo concreto como tendencia, como cambio. Desgraciadamente, nuestra conciencia reflexiva, es decir, nuestra inteligencia, ávida de sólidos puntos de apoyo, busca sin cesar *estados y cosas* y se limita a tomar, de cuando en cuando, puntos de vista casi instantáneos de la movilidad indivisa de lo real, obteniendo, así, sensaciones e ideas. De esta manera, substituye lo continuo con lo discontinuo, la movilidad con la estabilidad y a la tendencia en trance de cambio, con puntos fijos que señalan una dirección del cambio y de la tendencia. Semejante substitución es necesaria al sentido común,

(1) *Revue de métaphysique et de moral*, enero de 1903. Traducción italiana' página 61 y siguientes.

(2) Subrayado por mí.

(3) Parmenides, Menón, Gorgias.

al lenguaje, a la vida práctica y también en cierta medida a la ciencia positiva. Nuestra inteligencia, cuando sigue su inclinación natural, por una parte, obra creando percepciones sólidas y, por otra, concepciones estables. Pero, debe advertirse, que es la tendencia utilitaria de nuestra mente la que nos conduce a observar lo móvil por medio de lo inmóvil, en lugar de colocarnos en el móvil para atravesar con él las posiciones inmóviles, y a pretender reconstruir la realidad, que es tendencia y por lo tanto movilidad, con percepciones y conceptos cuya función es trocarla en inmovilidad.

Mas la verdad es, que nuestra inteligencia puede, afirma Bergson, instalarse en la realidad móvil, adoptar sin descanso la dirección cambiante y finalmente, aprehenderla. Ese medio consiste en lo que el filósofo llama *simpatía intelectual*, vale decir, *la intuición*, estado muy difícil de conseguir, advierte, si se tiene en cuenta que para alcanzarla, es necesario que el espíritu se viole, que invierta el sentido de la operación con que piensa habitualmente, que trastrueque, o mejor dicho, que modifique sin cesar, todas sus categorías. Sólo a esa condición podemos obtener conceptos fluidos capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas. Recordaré, de paso, que no es esto lo que hace la ciencia. La ciencia, según Bergson, inmoviliza la realidad para estudiarla y al detenerla la desnaturaliza; de ahí que, para él, no sea otra cosa que un saber pragmático y simbólico, de valor relativo. En cambio, el conocimiento intuitivo, por el hecho de instalarse en lo móvil y captar la vida misma de las cosas, cobra a sus ojos un valor absoluto.

Mediante la intuición nos apoderamos de la realidad fluyente, y cada una de esas conquistas es algo así como un golpe de sonda en la duración pura. Pero del mismo modo que la sonda, lanzada al fondo del mar, trae consigo una masa flúida que, muy pronto, el sol seca y reduce a pequeños granos de arena, sólidos y discontinuos, así, la duración intuitiva, cuando se la expone a los rayos del intelecto, pronto se convierte en conceptos fijos dis-

tintos e inmóviles. En la inmovilidad viviente de las cosas el intelecto sólo se preocupa de fuentes reales o virtuales, determina lugares de partida y de llegada siendo ésto lo que más importa al pensamiento del hombre en su calidad de tal. A la filosofía incumbe superar esa tendencia pragmática y ello es factible, sólo, insiste, mediante la intuición, que es algo así como una forma del pensamiento, libre de esquemas intelectualistas o, en otros términos, inmune de categorías gnoseológicas.

Dije, en párrafos anteriores, que la duración, en Bergson, se identifica con la realidad psíquica; observaré, ahora, que si por esta última el filósofo francés empieza su obra, débese a que es ella la forma más inmediata de la realidad que aparece a su conciencia, siendo quizá la única realidad auténtica; de ahí que, por razones distintas, y a la distancia de veinticinco siglos, según observa Olgiati (1), el « conócete a ti mismo » constituye el programa de la filosofía. El programa esencial, agregaré, por mi parte, porque, para Bergson, la realidad por excelencia, debe buscarse en la conciencia. Ahora bien: ¿cómo se nos presenta esta realidad? No es dable contestar, de golpe, a tanta pregunta.

Si yo, afirma Bergson, paseo sobre mi persona la mirada interior de mi conciencia, lo primero que noto, como una especie de costra sólida, superficial, son las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son nítidas, precisas, distintas, yuxtapuestas las unas a las otras o susceptibles de serlo, y buscan agruparse formando objeto (2). Luego noto recuerdos más o menos adherentes a estas percepciones que sirven para interpretarlas: son recuerdos que parecen desprenderse del fondo mismo de mi persona, atraídos a la periferia por las percepciones que se le asemejan y que se han posado sobre mí, sin ser, absolutamente, yo mismo. Y, en fin, siento que se manifiestan tendencias, hábitos motores y una multitud de actos virtuales ligados más o menos sólidamente a aquellas percepciones y re-

(1) OLGIIATI, *La filosofía di Enrico Bergson*, página 5, Bocca. Torino, 1922.

(2) Sobre la formación de la percepción de objeto pueden leerse, los capítulos II, III y IV de *Leçons de philosophie, Psychologie*, por D. Roustan.

cuerdos. Orientados desde adentro hacia afuera. constituyen, reunidos, la superficie de una esfera que tiende a agrandarse y a perderse en el mundo exterior (1). En otras palabras, el automatismo psicológico (2) engendra una especie de costra, sobre la psiquis, transformándola en un mecanismo. Bergson nos habla así, de un *yo superficial*, convencional, geométrico, solidificado por el lenguaje, sirviendo de la necesidad práctica y de la vida social, cuyas sensaciones retienen algo de la exterioridad recíproca que caracteriza, objetivamente, las causas, razón por la cual nuestra vida psicológica superficial se desenvuelve en un medio homogéneo sin que este modo de representación cueste ningún esfuerzo. Pero el carácter simbólico de esa representación, advierte, se pone cada vez más de relieve a medida que penetramos en las profundidades de la conciencia: *el yo interior*, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y sufren una alteración profunda cuando se los separa unos de otros para desenvolverlos en el espacio (3).

El yo superficial, no nos ofrece más que sensaciones solidificadas (4) que flotan sobre la superficie de la conciencia, como hojas muertas sobre la superficie de un estanque (5), y es menester penetrar en la intimidad del yo, para encontrar realmente el « dato inmediato » vale decir la *duración* pura lo cual no es posible, insiste, sino mediante un enorme esfuerzo.

Ahora bien, ¿qué es lo primero que sobresale, como característica de ese yo profundo? El cambio. Lo primero que constato, es que paso de un estado a otro, sin cesar; nuestra existencia se resuelve, en cada instante, en una multitud de sensaciones, sentimientos, voliciones y representaciones que, a su vez, cambian,

(1) BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, páginas 19 y 20.

(2) Acerca del automatismo psicológico es recomendable la obra de P. JASSET, *L'automatisme psychologique*, Alcan. París, 1919; y la de DWELSHAUVERS, *L'inconscient*, Flammarion. París, 1916.

(3) BERGSON, *Essai*, página 95.

(4) *Ibidem*, página 99.

(5) *Ibidem*, página 103.

constantemente. « Si un estado del alma dejara de variar, su duración cesaría de fluir » (1). Tomemos, v. gr., el más estable de los estados interiores: la percepción visual de un objeto exterior, inmóvil. Por más que el objeto siga siendo el mismo, por más que lo mire de un mismo lado, bajo el mismo ángulo, a la misma luz, la visión que tengo de él, en este instante, es distinta de la que he tenido hace poco, aunque no fuera más que porque ha envejecido en un momento. Mi memoria está allí, empujando algo de ese pasado en este presente. Mi estado de alma, avanzando sobre el camino del tiempo, se hincha constantemente, con la duración que él barre y hace, por así decir, una bola de nieve consigo mismo (2).

Pero es el caso que no se presta atención a ese cambio ininterrumpido y sólo se le advierte cuando alcanza tales proporciones como para imprimir una nueva actitud a los cuerpos y una nueva dirección a la atención. En ese momento preciso, notamos que hemos cambiado de estado; pero la verdad es que el cambio, no reside en el pasaje de un estado a otro, sino que el estado mismo ya es un cambio. La aparente discontinuidad de la vida psicológica depende de que nuestra atención se fija en ella mediante una serie de actos discontinuos; de allí que donde no hay sino una pendiente suave, nosotros creemos percibir — siguiendo la línea quebrada de los actos de nuestra atención — los peldaños de una escalera. Más ello no pasa de ser una ilusión. Nuestro espíritu no es nunca algo hecho, sino algo que se hace sin cesar. Es devenir puro. También los mil incidentes imprevistos que surgen en nuestra vida psicológica, sin que parezcan tener atinencia con los estados que los preceden y los que le siguen — semejantes a los golpes de timbal que, de vez en cuando, estallan en una sinfonía — son llevados por la masa flúida de nuestra vida psicológica entera. Los estados de conciencia no son, pues, elementos distintos sino que se con-

(1) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 2.

(2) *Ibidem*, página 2, y *Matière et mémoire*, capítulo II.

tinúan los unos a los otros en un interminable fluir (1).

No devienen estados distintos sino cuando — después de haberlos vivido — nos volvemos, para observar su huella. Mientras los experimentamos están organizados en forma tan sólida, y se hallan tan profundamente animados por una vida común, que no podemos precisar donde termina el uno y donde empieza el otro. Es que en realidad, ninguno de ellos empieza y termina, sino que todos se continúan los unos en los otros en una corriente sin fin (2). Nuestra realidad psicológica es eso: una multiplicidad de elementos indistintos (3).

Bergson sostiene, que la visión que ordinariamente tenemos de nuestros estados de conciencia, tomados en su multiplicidad, está inficionada por la idea de espacio, del mismo modo que la visión aislada lo es por la de cantidad; de ahí que todo su esfuerzo, en el segundo capítulo del *Essai*, sea una lucha dialéctica constante y tenaz por barrer el fantasma obsesionante del espacio dentro de la realidad psicológica. Y, como el aspecto asumido por dicha idea, en este trance, es el del número, el filósofo francés empieza el ataque con un prolijo examen del concepto de este último.

El número, nos dice (4) es una colección de unidades o bien la síntesis de lo uno y de lo múltiple; pero todo número implica, además de la multiplicidad de los elementos que se suponen idénticos, y de la unidad simple e indivisible del acto mental que los abraza, la idea de un medio homogéneo en el cual se alínean las imágenes o los símbolos de los objetos que contamos. Para que los N libros que están sobre este escritorio lleguen a formar el número diez, por ejemplo, es menester que cada una de las unidades con que los represento, permanezca, cuando paso a la siguiente, y espere, por así decir, a que se le agreguen las otras. Esa operación exige un medio homogéneo

(1) BERGSON, *Evolution créatrice*, página 3.

(2) BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, páginas 20 y 21.

(3) BERGSON, *Essai*, página 64.

(4) *Ibidem*, página 57.

en el cual fijamos cada uno de los objetos que contamos y sólo mediante este artificio, las unidades abstractas llegan a formar una suma. Cuando contamos, lo que yuxtaponemos no son, pues, momentos (porque cada instante es un presente fugaz) sino las huellas duraderas que ellos nos parecen haber dejado en el espacio al atravesarlo. El espacio es la materia con la cual el espíritu construye el número y el medio donde lo coloca (1).

La idea de número trae consigo aparejada la idea de espacio; la idea del dos, por ejemplo, o la de un número cualquiera, implica, necesariamente, la idea de una yuxtaposición en un medio homogéneo, y por eso Bergson sostiene que la impenetrabilidad que generalmente consideramos como una propiedad fundamental de los cuerpos, es, en rigor, una propiedad del número, siendo su aparición simultánea a la de este último (2). Perseguir la idea de número, es, pues, perseguir la del espacio mismo. Ahora bien; esa idea penetra a pesar nuestro, en la realidad psicológica impidiéndonos tener de ella una visión precisa. Veámoslo en uno de tantos casos citados por el autor: Cuando oigo un rumor de pasos en la calle, veo confusamente la persona que marcha; cada uno de los sonidos sucesivos se localiza entonces, en un punto del espacio, donde el transeúnte puede poner el pie; cuento las sensaciones en el espacio mismo en que se alinean sus causas tangibles. Quizá, algunos cuenten de una manera análoga los toques sucesivos de una campana lejana; su imaginación se figura el vaivén de la campana; esta representación de naturaleza espacial les basta para las dos primeras unidades, las otras se siguen naturalmente. Bien es cierto, que la inayor parte de los espíritus no procede así: alinean los sonidos sucesivos en un espacio ideal y se figuran entonces contar los sonidos en la pura duración. Pero es menester entenderse sobre este punto. El espacio se introduce, aún solapadamente, en nuestro yo. Los sonidos de la campana me llegan, por supuesto, sucesivamente, pero una de dos: o yo retengo cada una de estas

(1) BERGSON, *Essai*, página 57.

(2) *Ibidem*, página 68.

sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido, y entonces yo no cuento los sonidos sino que me limito a recoger la impresión, por así decir, cualitativa que produce en mí su número, o bien me propongo, explícitamente, contarlos y será entonces preciso que los disocie y esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vacíos en cierto modo, dejan huellas idénticas de sus pasos (1). Este medio homogéneo indefinido, que creamos tiempo, no es, en realidad, otra cosa que el fantasma del espacio que obsesiona nuestra inteligencia (2).

La duración de los estados de conciencia nada tiene de común con esta especie de cadena formada por elementos distintos, alineados en un medio homogéneo.

La duración pura es algo muy distinto: es la forma que toman los estados de conciencia, cuando nuestro yo se abandona al vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre los estados presentes y los anteriores.

Ello no significa, por cierto, que nuestro yo se absorba en uno de esos estados, pues, de hecho, cesaría de durar; ni que olvide los anteriores; basta con que al recordarlos, no los juxta ponga, sino los organice con él como cuando recordamos, fundidas, las notas de una melodía. Es así como puede concebirse la sucesión sin la distinción: como una penetración mútua, como una solidaridad, una organización íntima de los elementos de los cuales cada uno — representativo del todo — no se distingue de él, ni se aísla, sino por un pensamiento capaz de abstraer (3). En otros términos la duración aparece como una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con

(1) BERGSON, *Essai*, páginas 65 y 66.

(2) Con respecto a la noción de espacio que Bergson discute en esta parte de su obra, léase: Kant, *Crítica de la razón pura*, capítulo de la *Estética trascendental*; y Spencer, *Principios de psicología*, capítulo XVI (6ª parte).

(3) BERGSON, *Essai*, página 77.

respecto a los otros, sin ningún parentesco con el número. Esto sería la heterogeneidad pura (1). Mientras *duramos*, prescindimos, en absoluto, de toda idea de medio homogéneo o de cantidad medible: vivimos, cambiamos y la duración es, precisamente, esa continuidad dinámica, simple e indivisa que como progreso continuo del pasado, avanza «mordiéndolo» el porvenir y aumentando a medida que procede (2).

Todo nuestro pasado se conserva, automáticamente, y nos acompaña en cada instante de nuestra vida, o sea, de nuestra duración. Está allí, latente, en nuestro carácter — que no es otra cosa sino la historia condensada que hemos vivido desde nuestro nacimiento — (3) y se traduce bajo forma de tendencias, en cada uno de nuestros actos. A ello se debe la imposibilidad de que un yo, viva dos veces un mismo instante y, por ende, la unicidad de los estados de conciencia. Para que una conciencia tuviese dos momentos idénticos, sería necesario que careciese de memoria; su vida tornaría entonces, un incesante nacer y morir; no sería, en realidad, conciencia sino inconciencia (4). Lejos de ello el fondo de nuestra existencia consciente, es memoria (5); nuestra personalidad, constituyéndose merced a la experiencia, cambia sin cesar y procediendo de ese modo, impide que nuestros estados — si bien idénticos, superficialmente —, se repitan en la profundidad. Y esto no es todo. Cada estado de conciencia no sólo es único, nuevo, sino imprevisto e imposible de prever, pues cada uno de ellos concentra en su individualidad todo lo ya percibido y, además, lo que el presente le agrega. Es un momento original de una historia no menos original (6). Un símil hará más claro el concepto: cuando un retrato está concluido, podemos explicarlo teniendo en cuenta la fisonomía del modelo, la naturaleza del artista y los colores extendidos en la paleta, pero nadie, ni el

(1) BERGSON, *Essai*, página 79.

(2) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 5.

(3) *Ibidem*, página 5, y *Matière et mémoire*, página 158.

(4) BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, páginas 21 y 22.

(5) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 18.

(6) *Ibidem*, página 7.

propio artista, podría, aun conociendo todo aquello, prever, exactamente, lo que será el retrato después de terminado, porque preverlo significaría producirlo antes que fuese producido... (1). El mismo ingenio del pintor se modifica bajo la influencia de la obra que produce, porque cada invención, a medida que se realiza reacciona contra la idea y el esquema que debe traducir (2). Lo propio ocurre en cada uno de nuestros actos: son una creación de nuestra *duración*. La obra de esa invención perenne, es nuestro propio yo: cada uno de nuestros estados, al propio tiempo que surge de nuestra persona, la modifica y constituye la forma nueva que acabamos de darnos.

La *duración* bergsoniana es, pues, el cambio cualitativo, característico de la realidad psíquica; el progreso ininterrumpido mediante el cual el pasado se organiza con el porvenir a medida que éste se crea, ofreciéndose a nuestra intuición como un todo múltiple, indivisible, irreversible y ajeno a toda previsión humana.

Y aquí creo conveniente llamar la atención sobre un rasgo característico de la filosofía de Bergson: el empleo de palabras vulgares con un significado nuevo. La prosa magistral del filósofo francés se distingue tanto por la oportuna originalidad de sus imágenes como por la ausencia de tecnicismo. La prosa de Bergson, carece de la severidad propia de la jerga filosófica, y ello no deja de ser un inconveniente.

El calor de intimidad con que envuelve sus párrafos más brillantes, el uso de palabras tan comunes como *duración*, *intuición*, etc., para expresar sus ideas madres, atrae y engaña a más de un espíritu superficial... ¡Ay, del lector incauto, fascinado por esa aparente facilidad, que dé a esos términos el sentido corriente! No penetrará el pensamiento del autor.

En Bergson, palabras tales como las indicadas, tienen un valor muy distinto del habitual y no deja de ser significativo que él — maestro en el arte de decir y crítico despiadado de los moldes hechos — se haya complacido en violentar algunos de los «ró-

(1) BERGSON, *L'énergie spirituelle*, página 163.

(2) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 7.

tulos » de contorno más preciso para volcar en ellos un contenido que los rebasa infinitamente. La *duración* bergsoniana es, en efecto, del todo ajena a lo que de ordinario entendemos por duración: el tiempo físico, el que medimos con el reloj. Más aun, en el sentir de Bergson, el tiempo de la física es, precisamente, lo que nos impide representarnos, en su forma original, la duración. Aclaremos. Ese tiempo, afirma Bergson, no es duración. La ciencia humana — riguroso sistema de estabilidades forjado al amparo del principio de identidad —, ni se interesa, ni puede asir la realidad tal cual es, a saber, como devenir puro; por lo tanto, permanece ajena a la verdadera duración. La ciencia descansa, en efecto, sobre la idea de que el tiempo no muerde los objetos (1). Los sistemas sobre los cuales ella opera, están en un presente instantáneo que se renueva sin cesar, nunca están dentro de la duración real y concreta en que el pasado forma un todo con el presente (2). Tan es así, que no opera sobre el tiempo sino a condición de eliminar primeramente en él, el elemento esencial o cuantitativo (3), vale decir, la duración. La ciencia, en su afán de reducir a elemento homogéneo y medible no conserva del tiempo sino el elemento que no dura: el espacio y lo interpreta bajo forma de simultaneidades. Los tratados de mecánica, recuerda (4), tienen buen cuidado de anunciar que no definirán la duración misma, sino la igualdad de dos duraciones: « Dos intervalos de tiempo son iguales, dicen, cuando dos cuerpos idénticos, colocados en circunstancias idénticas, al comienzo de cada uno de estos intervalos y sometidos a las mismas acciones e influjos de todo género, hayan recorrido el mismo espacio al fin de estos intervalos. » De donde resulta, que lo que se toma en cuenta son las dos simultaneidades entre nuestros estados psíquicos y los cambios externos que se producen al principiar y al

(1) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 9.

(2) *Ibidem*, página 23.

(3) Sobre el particular léase: DUHEM, *La théorie physique*, capítulo III. tomos IV y V, 2ª parte.

(4) BERGSON, *Essai*, página 88.

terminar el movimiento, y lo que se mide es lo único susceptible de ser medido: el espacio. Bergson, en un pasaje importantísimo de su tesis, pone de manifiesto el carácter y la función de estos dos tiempos: el tiempo cantidad (que es espacio disfrazado) y el tiempo calidad. Lo transcribiremos a pesar de ser algo extenso:

« Cuando miro sobre el cuadrante de un reloj el movimiento de una aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, observa (1), no mido la duración, como pudiera creerse; me limito a contar simultaneidades que es cosa muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca sino una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas no queda nada. Dentro de mí se prosigue un proceso de organización o de penetración mutua de los estados de conciencia, que constituye la duración verdadera. Porque *duro* de esta manera, es por lo que me represento lo que yo llamo las oscilaciones del péndulo al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Suprimamos por un instante el yo que piensa las oscilaciones llamadas sucesivas, y no habrá sino una sola oscilación del péndulo, hasta una sola posición del péndulo, nada de duración, por consiguiente. Suprimamos, en cambio el péndulo y sus oscilaciones y no habrá más que la duración heterogénea del yo sin momentos exteriores unos a otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo, hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión: exterioridad recíproca, puesto que la oscilación presente es radicalmente distinta de la anterior, que no existe ya, pero ausencia de sucesión puesto que la sucesión existe sólo para un espectador, consciente, que recuerda el pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar,

« ¿Cómo relacionamos los dos tiempos? Entre esta sucesión sin exterioridad y esta exterioridad sin sucesión — continúa diciendo Bergson —, se produce una especie de cambio bastante análogo a lo que los físicos llaman un fenómeno de endósmosis.

(2) BERGSON, *Essai*, página 82 y siguientes.

Como cada una de las fases sucesivas de nuestra vida consciente (si bien se penetran las unas en las otras), corresponde a una oscilación del péndulo que le es simultánea, como, por otra parte, estas oscilaciones son claramente distintas (porque la una no existe más cuando la otra se produce), contraemos el hábito de establecer la misma distinción entre los momentos sucesivos de nuestra vida consciente: las oscilaciones del metrónomo la descomponen, por así decir, en partes exteriores unas a otras; de aquí la idea errónea de una duración interna homogénea, análoga al espacio, cuyos momentos idénticos se seguirían sin penetrarse. Pero, en realidad, las oscilaciones pendulares que no son distintas sino porque la una se desvanece cuando aparece la otra, resultan favorecidas, en cierto modo, por el influjo que han ejercido en nuestra vida consciente. Gracias al recuerdo que nuestra conciencia ha organizado de su conjunto, se conservan y después se alinean: en una palabra, creamos mediante ellas una cuarta dimensión del espacio a la que llamamos el tiempo homogéneo y que permite al movimiento pendular, aunque se produzca en el acto, yuxtaponerse indefinidamente a sí mismo. Trátase, por lo visto, de un proceso muy complejo; mas, si intentamos discernir en él lo real de lo imaginario, he aquí lo que encontramos: *un espacio real, sin duración*, pero en el que los fenómenos aparecen y desaparecen simultáneamente con nuestros estados de conciencia; *una duración real* cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero en el que cada momento puede relacionarse con un estado del mundo exterior del que es contemporáneo y separarse de los otros momentos por esta misma aproximación. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo y el lazo de una unión entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad que podría definirse como la intersección del tiempo con el espacio. »

Insisto: toda vez que concebimos la realidad bajo forma de una multiplicidad distinta, que se desarrolla en un medio ho-

mogéneo, lo hacemos a expensas del espacio. Ese tiempo homogéneo en el que alineamos los estados llamados sucesivos, del mundo exterior, no es, en rigor, otra cosa que espacio; y como en el espacio no hay nunca sucesión sino simultaneidad, de hecho, esa realidad, así concebida, permanece ajena a la duración, en el sentido bergsoniano del término.

La multiplicidad de los estados de conciencia, enfocada en su pureza original, constituye algo muy distinto; no presenta, según vimos, ninguna semejanza con la multiplicidad que forma un número. Es, repito, una multiplicidad cualitativa sin cantidad, en la que, si bien intuimos la heterogeneidad de los elementos componentes, no tenemos derecho de hablar de ellos como siendo « muchos » sin distinguirlos, con lo cual los abstraemos a su originalidad. Desgraciadamente, es esto lo que ocurre toda vez que se habla de « estados de conciencia » en lugar de considerar a esta última como pura y fluyente heterogeneidad. El lenguaje contribuye a realzar la ilusión de nuestra inteligencia. En efecto, en dichos casos, la inteligencia, favorecida en un todo por su medio obligado de expresión, aísla los estados, los exterioriza unos con respecto a otros, los yuxtapone, en una palabra, traiciona la realidad psíquica, traduciendo el « tiempo real » en espacio. Cumple a la intuición restituirla a su verdadera naturaleza que es la de un cambio cualitativo incesante, o sea, de un devenir puro.

He procurado presentar la duración bergsoniana; ahora, al concluir, creo conveniente hacer esta advertencia; o bien esa duración es impensable, según afirma el autor (1), y entonces debemos limitarnos a « vivirla », sin pretender exponerla — circunstancia que tornaría ociosa la obra del propio Bergson —, o bien se impone reconocer que, aunque con ciertas reservas, nuestra inteligencia se apodera de ella. Esto último es lo que parecería inferirse, con todo derecho, de la doctrina del filósofo

(1) BERGSON, *Évolution créatrice*, página 50.

francés, considerada en su conjunto. Una realidad que no sea de algún modo pensable, se resuelve, de hecho, en una neo-realidad. Mas no es mi propósito, por el momento, criticar *la duración bergsoniana*.

LIDIA PERADOTTO.

Buenos Aires, julio de 1925.