



Acción y sueño en la filosofía de Bergson

Action and Dream in Bergson's Philosophy

MARIANA URQUIJO REGUERA

(UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LAS MISIONES - ARGENTINA)

Recibido el 13 de marzo de 2019 – Aceptado el 11 de noviembre de 2019

Mariana Urquijo Reguera es Licenciada y Doctorada en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid; sus estudios se han centrado en la filosofía de Henri Bergson con especial interés por los aspectos psicológicos y epistemológicos. Ha participado en la edición de las obras completas de los filósofos José Ortega y Gasset y de su discípulo Sergio Rábade Romeo. Ha publicado trabajos sobre Ignacio Gómez de Liaño, Henri Bergson y Gianni Vattimo en diversas revistas especializadas y congresos. Actualmente se desempeña como profesora en la Universidad Católica de las Misiones, colaboradora honorífica de la Universidad Complutense de Madrid e imparte cursos de doctorado en la Universidad Nacional de Misiones y otras.



RESUMEN: Este artículo se propone en primer lugar actualizar la reflexión sobre las categorías de acción y sueño que Bergson crea para el estudio del psiquismo, para luego analizar su articulación con los conceptos que desarrolla en su problematización sobre el conocimiento, en el análisis de la ontología y la biología. Las categorías de acción y sueño permiten plantear una teoría de la acción que constituiría el núcleo de una antropología bergsoniana que si bien no se encuentra desarrollada por el autor de forma sistemática en ninguno de sus textos, aparece recurrentemente en sus ensayos a lo largo de toda su obra.

Para ello es necesario repasar los textos en los que Bergson caracteriza estas categorías que describen dos planos opuestos a los que prestamos atención: acción y sueño. Cada uno genera a su vez una cosmovisión: una como construcción que deriva de cierta forma de conocer que denomina *pensar en el espacio* y que es el blanco de sus críticas epistemológicas, y la otra, como producto de *pensar en duración*, propuesta creativa central de la filosofía bergsoniana.

Al relacionar los diferentes niveles de análisis en los que Bergson utiliza dichas categorías se podrá comprender de forma compleja cómo la concepción antropológica aclara la crítica al conocimiento intelectual, al reduccionismo de la metafísica y abre nuevas perspectivas de estudio para la psicología y para la física del siglo XX recuperando la posibilidad de la metafísica.

PALABRAS CLAVE: Metafísica – Psicología – Antropología – Henri Bergson

ABSTRACT: This article aims to update the research on the categories of *action* and *dream* that Bergson creates for the study of psychism, in order to analyze its articulation with the concepts that he develops in his reflections about knowledge, in the analysis about ontology and biology. The categories of action and dream allow us to draft a theory of action that would constitute the core of a Bergsonian anthropology that, although not systematically developed by the author in any of his texts, appears recurrently in his essays.

Therefore, it is necessary to review the texts in which Bergson characterizes these categories, where he describes two opposite planes to which we pay attention: action and dream. Each one generates a cosmovision: one as a construction that derives from a certain way of knowing that he calls *to think in terms of space*, that is the target of his epistemological critiques; and the other, as a product of *to think in terms of duration*, central creative proposal of the Bergsonian philosophy. By relating the different levels of analysis in which Bergson uses these categories, it will be possible to understand, in a complex way, how the anthropological conception clarifies the criticism of intellectual knowledge, the reductionism of metaphysics and opens new perspectives of inquiry for psychology and physics in the XX century in order to recover the possibility of metaphysics.

KEYWORDS: Metaphysics - Psychology - Anthropology - Henri Bergson

I. Introducción

Henri Bergson (1859-1941) no presentó una antropología de manera sistemática en ninguna de sus obras. Sin embargo, podemos rastrear a lo largo de toda su producción dos categorías, acción y sueño, que nos permiten entender cómo elabora una teoría de la acción desde la psicología, y cómo fue enriqueciéndose con los sucesivos niveles de estudio y la articulación con los nuevos conceptos de su filosofía como duración, conciencia, memoria, evolución, *élan vital* y libertad.

El 26 de marzo de 1901 pronunció una conferencia titulada “El ensueño”¹ en el *Institut général psychologique* de París, donde marca el programa que debe desempeñar la investigación psicológica del futuro. Llama la atención sobre cómo se debe realizar un punto de inflexión en la orientación de la ciencia, hasta ese momento centrada en el conocimiento de la materia y a la que se han dedicado los mayores recursos y preocupaciones para controlarla y ponerla a nuestra disposición en un esfuerzo colectivo por la supervivencia que nos mantiene en lo que Bergson denomina el *plano de la acción*. Contra esta tendencia, propone dirigir ahora la atención del espíritu hacia lo que denomina el *plano del sueño*. Así el conferenciante vincula la atención a nuestros intereses de conocimiento con nuestra actitud vital y con el desarrollo de las diferentes disciplinas científicas. Un cambio en la atención producirá por tanto cambios en el conocimiento, en la forma de comprender la realidad y en nuestra concepción de nuestra situación en el mundo como seres humanos.

El esfuerzo que requiere el plano de la acción genera una cosmovisión basada en las propiedades de la materia pensadas desde el intelecto: el espacio, la divisibilidad, la mensurabilidad, la utilidad, la sociabilidad y el lenguaje. La entera filosofía bergsoniana se puede leer como una crítica a la consideración de esta cosmovisión como equivalente a la realidad; contra esta perspectiva, propone tomar conciencia de que se trata sólo de una parte de ésta, si bien se trata

¹ Bergson, Henri, *L'Énergie spirituelle* (1919) edición crítica París, PUF, 2009, pp. 85-109 (en adelante, cit. como *ES*); trad. esp. *La energía espiritual*, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pp. 93-156. En el presente trabajo, los textos de Bergson serán citados en su edición francesa; a la misma seguirá, entre paréntesis, el número de página de la edición en español.

de la que más nos ocupa. Por ello, realidad, pensamiento y vida se pueden articular en torno a las categorías propuestas para este análisis, ya que el foco de nuestra atención parece que es capaz de dificultarnos la comprensión de la realidad y generar nuevos o falsos problemas asociados al conocimiento.

Desde su tesis doctoral de 1888,² Bergson argumenta que este reduccionismo ontológico se basa no solo en la confusión de tomar una parte por el todo, sino en mezclar el plano gnoseológico y el ontológico proyectando las necesidades del primero sobre el segundo. Contra ello expondrá la necesidad de prestar mayor atención y más esfuerzo para conocer el otro plano al que podemos atender: el sueño como ámbito de investigación propicio para conocer el espíritu, sus estructuras y dinámicas. Abandonar el plano de la acción y atender al plano del sueño que representa el psiquismo más profundo al que tenemos acceso cotidianamente, requiere sin embargo nuevos métodos que no sean los que utilizamos para conocer la materia y, además, exige el doble esfuerzo de proyectar nuestra atención en un sentido diferente del habitual y de entrenarlo en esta otra forma de conocimiento que es posible por medio de la intuición.³

Este es el desafío que el autor señala para la psicología del siglo XX, apoyada en una nueva filosofía de la intuición y con cuyo desarrollo esperaba que se realizasen nuevos descubrimientos que modificaran la imagen que tenemos del ser humano y de su lugar, sentido y función en el conjunto de la vida y de la realidad. Por ello, desde las categorías de *sueño* y *acción* se puede recorrer la filosofía bergsoniana partiendo del plano psicológico hacia la biología,

² El 27 de diciembre de 1888 Bergson presentó dos obras para optar al grado de doctor en la Universidad de la Sorbona de París: *Quid Aristoteles de loco senserit. Thesis Facultati litterarum Parisiensi proponebat (La noción de lugar en Aristóteles)* escrita en latín y *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, en francés. En la primera buscará una salida en Aristóteles a las paradojas de Zenón y en la segunda, una vez que se da cuenta de que Aristóteles no logró construirla, expone su propia propuesta. Véase, *El concepto de lugar en Aristóteles*, Madrid, Encuentro, 2013 y *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, París, PUF, 2011 (en adelante, cit. como *DI*); trad. esp. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1999.

³ “La intuición de la que hablamos se refiere, pues, ante todo a la duración interior [...] la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que usurpa terreno al porvenir. Es la visión directa del espíritu por el espíritu [...]. Intuición significa por encima de todo, conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia”; Bergson, Henri, *Le pensée et le mouvant* (1934), París, PUF, 2009, p. 27 (en adelante, cit. como *PM*); trad. esp. *El pensamiento y lo moviente*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 31.

la física y la antropología, describiendo en este camino una nueva concepción de la filosofía que involucra una lectura de la evolución que se opone a todo mecanicismo, determinismo y finalismo; una nueva forma de plantear el problema cuerpo-espíritu que implica una teoría de la psicología que reorienta también el hacer de la filosofía, de la ciencia en general, con una ontología del devenir que pone los cimientos para la concepción contemporánea de la física de la entropía y de la psicología del inconsciente.

II. De la crítica al intelecto a la ontología

La filosofía de Bergson comienza su andar filosófico examinando el modo de proceder del intelecto que se interesa por el conocimiento y la manipulación de la materia a cuya imagen y semejanza construye su imagen de sí. El intelecto al proceder por análisis estableciendo distinciones claras y precisas, crea discontinuidades e inmoviliza lo pensado y así, es capaz de conocer relaciones. Para ello emplea los principios de identidad y de causalidad recortando lo que percibe según los intereses de la acción, que es fundamentalmente una acción fabricadora:

El principio de identidad es la ley absoluta de nuestra conciencia; afirma que lo que es pensado es pensado en el momento en que se piensa; y lo que constituye la absoluta necesidad de este principio es que no liga al porvenir con el presente, sino sólo el presente con el presente; expresa la confianza inquebrantable que la conciencia siente en ella misma, en tanto que, fiel a su papel, se limita a registrar el estado actual aparente del alma.⁴

El entendimiento construye estatizando aquello que piensa para poder manipularlo y así asegurar la adaptación del hombre: crea generalizaciones y fabrica útiles. Es lo que Bergson denomina “pensar en el espacio”.⁵ Esta forma de proceder se pone de manifiesto tras observar cómo se nos da nuestra propia vida interior, antes de ser representada, en su inmediatez, como dato inmediato de la conciencia, como un movimiento puro en el tiempo que denominará “duración”.

⁴ *DI*, 156 (145).

⁵ *DI*, 19-20 (30).

El tiempo homogéneo de la física será otra forma de la temporalidad, fruto de una mediación intelectual que por sucesivas abstracciones queda vaciado de las propiedades del tiempo como movimiento para asimilarse al espacio vacío. Espacio y tiempo homogéneos serán pues productos de un trabajo intelectual, instrumentos útiles para avanzar en el trabajo analítico pero que no existen de hecho sino como símbolos que median entre la temporalidad entendida como movimiento y nuestra capacidad intelectual. La duración queda caracterizada en el capítulo II del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, como puro movimiento, no reductible a cantidades, ni a cosas, ni a móviles, ni a trayectorias, es decir, no espacializable, que no se puede pensar en el espacio sin desposeerlo de sus cualidades características. La representación totalmente dinámica de la vida interior, Bergson la opondrá, como reacción y rechazo, a la concepción puramente racionalista e intelectualista de la vida y del ser humano. De esta forma nuestra concepción de la acción se amplía ahora orientada en dos modos diferentes, hacia su interior y hacia su exterior.

Mediante la refutación de todas las interpretaciones que intentan reducir el cambio y el movimiento psíquico a expresiones espaciales simplificadas nacerá el modelo interpretativo⁶ del movimiento para una ontología del movimiento que sustituye el *ser* por el *proceso*. Aceptando con Bergson que tenemos experiencia inmediata del movimiento, podemos entonces optar por negarlo o bien considerarlo una ilusión o atender a cómo se nos da en la experiencia, a cómo lo vivimos como movimiento cualitativo incesante, creador y libre que constituye nuestra vida psicológica. Esta forma de la realidad que observamos en nuestro psiquismo profundo, en su obra *La evolución creadora*⁷ pasará a ser la realidad misma, que en su movimiento crea constantemente, evoluciona en el tiempo. De una psicología del movimiento propone Bergson una ontología del movimiento que necesitará crear conceptos

⁶ Cf. Spanio, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo* (prefacio de Emanuele Severino) Venezia, Il Cardo Editore, 1996.

⁷ Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice* (1907), París, PUF, 2009 (en adelante cit. como *EC*); trad. esp. *La evolución creadora*, en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.

nuevos que se adapten como un traje a medida⁸ a las realidades particulares y que, también ellos en constante innovación, permitan seguir la creación constante que es la realidad. Es lo que denominará *pensar en duración*.⁹

Extensión y duración parecen conformar un dualismo que se ve reforzado por la elección de Bergson de títulos duales para sus obras: materia y memoria, duración y simultaneidad, las dos fuentes. Sin embargo, la ontología del movimiento considerada desde la perspectiva biológica, propiciará una explicación monista ontológicamente,¹⁰ pero dualista metodológicamente. Las indagaciones sobre la memoria en la filosofía de Henri Bergson tienen un lugar central en su trabajo en torno al problema de la relación entre el cuerpo y el espíritu, entre la materia y la conciencia. Bergson propondrá una tangente para salir de este dualismo, dinamitando la noción tradicional de materia y su oposición a la conciencia; modifica así la forma de reflexionar sobre la realidad desde su dimensión física y trae a un primer plano las investigaciones psicológicas, que a partir de su obra *Materia y memoria* nos darán el modelo con el cual debemos conocer la realidad, destronando la física como modelo de las otras ciencias que había dominado en el siglo XIX durante el predominio del positivismo.

III. Materiales de análisis

Bergson describe dos planos opuestos a los que prestamos atención: acción y sueño. Recorreremos esta oposición a través de la caracterización del sueño o ensueño que el autor aborda en cinco momentos diferentes. 1) En *Materia y memoria* de 1896; 2) en la mencionada conferencia titulada “El ensueño”¹¹ pronunciada en 1901 y editada con nuevas notas en 1919 en la recopilación de textos titulada *La*

energía espiritual (dando cuenta de cómo Bergson ha seguido el desarrollo de estos temas, y en especial del psicoanálisis, a lo largo de los años); 3) en *La evolución creadora* de 1907; 4) en el artículo de diciembre de 1908: “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”,¹² y 5) en la primera introducción de *El pensamiento y lo moviente*, de 1934.

1. *Materia y memoria*

En la primera introducción que publicó en su segundo volumen recopilatorio de artículos y conferencia en 1934, *El pensamiento y lo moviente*,¹³ Bergson destaca cómo en su obra *Materia y memoria*, colocándose en el flujo de la vida interior, descubrió la duración como memoria total ya en oposición al plano de la acción: “cuando comparamos el plano de la acción -donde el pasado se contrae en el presente- con el plano del sueño, donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado [...]”.¹⁴ Sus reflexiones sobre el sueño se enmarcan en este momento dentro de la demostración de la existencia de una memoria total que guarda toda nuestra experiencia, consciente e inconsciente, con total fidelidad y todos sus matices. Por ello, la afirmación de la existencia de una memoria total se basa en la afirmación de la existencia de estados inconscientes y lleva a nuestro autor a desarrollar un completo análisis psicológico sobre el funcionamiento de la percepción, los recuerdos, la conciencia y la atención presidida por el trabajo intelectual y la preocupación por lo inmediato del presente durante la vigilia.

Bergson explica la conciencia actual como un filtro que a cada instante toma lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo o no pertinente: “Mi presente es lo que me interesa, lo que vive para mí y, para decirlo todo, lo que me provoca a la acción mientras que mi pasado es esencialmente impotente”.¹⁵ Cuando examina las concepciones y problemas que se plantean al pensar la relación entre el cuerpo

⁸ Bergson, Henri, *Matière et mémoire* (1896) París, PUF, 2008, p. 271 (en adelante cit. como *MM*); tras. esp. *Materia y memoria*, en *Obras selectas*, Madrid, Editorial Aguilar, 1963, p. 422.

⁹ Cf. *DI*, capítulo II.

¹⁰ Seguimos en este sentido la interpretación de Deleuze; Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1996, cap. IV, pp. 75-94.

¹¹ *ES*, 85-109 (93-156). Conferencia incluida como Capítulo IV en *La energía espiritual*. El texto no sufrió modificaciones pero fue ampliado con dos notas a pie de página.

¹² *ES*, 110-152 (117-156). “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento” publicado en *Revue philosophique*, en diciembre de 1908 y más tarde incorporado a *ES*, Capítulo V.

¹³ *ES*, 110-152 (117-156).

¹⁴ *ES*, 20 (26).

¹⁵ *MM*, 152 (331).

y el espíritu, encuentra las siguientes dificultades: el predominio de las categorías que el intelecto crea para auxiliar a la acción ha provocado que traten de aplicarse a todos los ámbitos de conocimiento y formas de la realidad. De modo que al aplicar las categorías que el entendimiento usa para el conocimiento de la materia, en cuanto extensión, dirigiéndolas al conocimiento de lo absolutamente inextenso y que es pura duración e intensidad, crea falsos problemas y los plantea mal: “estamos tan habituados a invertir, para una mayor eficacia práctica, el orden real de las cosas, sufrimos en un grado tal la obsesión de las imágenes extraídas del espacio, que no podemos impedirnos de preguntar dónde se conserva el recuerdo.”¹⁶ De la pregunta sobre dónde están almacenados los recuerdos, como si estuvieran en un cofre, baúl o cuarto oscuro, deriva el rechazo a aceptar la existencia y la operatividad de la memoria pura en tanto que virtual, pero real, en cada momento de nuestra existencia:

La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se dilata al avanzar. [] Desde el momento en que el pasado aumenta sin cesar, se conserva también indefinidamente [] No hay registro ni cajón; no hay incluso aquí, hablando con propiedad, una facultad, porque una facultad se ejercita intermitentemente, cuando quiere o cuando puede, en tanto que el amontonamiento del pasado sobre el pasado se prosigue sin tregua. 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, pendiendo sobre el presente con el que va a unirse, ejerciendo presión contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera.¹⁷

El problema de la localización de la memoria y su relación con el cerebro es idóneo para desenmascarar prejuicios y hábitos que llevan a plantear la vida interior desde problemas equivocados provocados por pensar lo inextenso con las categorías de lo extenso. La materia para Bergson representa el pensamiento de los sólidos basada en una espacialización de aquello que se quiera pensar. El espíritu será precisamente lo que no es material, lo que es inextenso, y por lo tanto, si tratamos de dotarlo de extensión, alteramos su propia naturaleza dotándolo de propiedades que no tiene y que son propias de lo extenso.

¹⁶ *MM*, 165 (340).

¹⁷ *EC*, 3-4 (442).

Ahí se sustenta también la negación de que exista algo que ya no está en el presente, confundiendo el *ser* con el *ser útil* y definiendo arbitrariamente “el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*”.¹⁸ De este tipo de enredos deriva una ontología reduccionista que o bien niega lo que no es intelectualizable o bien reduce todo a sus características espacializables, y que confunde la realidad en su conjunto con la realidad que no es útil en el momento presente. Espacio y tiempo, materia y espíritu, intelecto e intuición, acción y sueño, interés y desinterés, son los conceptos pares que utilizará nuestro autor a lo largo de sus reflexiones. Alejándose del dualismo, tratará precisamente de explicar la dinámica de estas instancias, que si bien parecen oponerse, son más bien tendencias que sustancias, impulsos que cosas.

Ahora bien, si la conciencia no es más que la señal característica del presente en tanto que actuante vivido, todo aquello que no actúe podrá cesar de pertenecer a la conciencia sin necesidad de dejar de existir de alguna manera. El presente de esta conciencia tendrá como función iluminar la percepción y la memoria conectando los antecedentes inmediatos de la acción a los recuerdos útiles y actualizándolos en una acción. Esta existencia no actuante será lo que Bergson denomine como *virtual*,¹⁹ siendo otra forma de existencia que se refiere a los estados inconscientes.

En la psicología, conciencia sería sinónimo de acción real o de eficacia inmediata, una noción de conciencia restringida que toma todo lo real en tanto que actual. Los psicólogos, acusa Bergson,²⁰ tienden a olvidar que la función de la conciencia es la de presidir la acción y aclarar una elección proyectando su luz sobre los acontecimientos inmediatos a la decisión y apoyándose sobre los recuerdos que pueden organizarse útilmente con ellos: el resto queda en la sombra. Por lo que si la memoria actúa presentando simultáneamente los acontecimientos que se han sucedido en el pasado inmediato y actúa actualizando los recuerdos más lejanos en el tiempo

¹⁸ *MM*, 166 (341).

¹⁹ Deleuze señala como distinción fundamental de la filosofía de Bergson la percepción actual frente a la virtual (*Cf. Deleuze, Gilles, op. cit.*). Nociones que aunque utilizadas en varias ocasiones en *DI*, 52 y 58 (57 y 63) no se desarrollarán hasta el primer capítulo de *Materia y memoria*, en el que son la base de la postulación de la existencia del Inconsciente.

²⁰ *MM*, 153 (331).

que pueden ayudar a dirigir y concretar la acción que se está desarrollando, todos los recuerdos que no se actualizan quedan entonces como sostenidos en el vacío, inextensos e impotentes mientras no participen de la sensación actual que es capaz de provocar movimientos. Cuando el recuerdo se actualiza en el presente ya no es el recuerdo-puro, sino una mezcla materializada que denomina recuerdo-imagen que sería algo más que el recuerdo-puro,²¹ pues su materialidad dependerá de la percepción actual a la que vaya a complementar. Por lo que la relación entre el recuerdo-imagen y el recuerdo-puro no será ni de fidelidad ni de adecuación, ya que es una nueva construcción única e irrepetible que inmediatamente irá a formar parte de la memoria pura que crece y crece sin parar. Las dos memorias, la memoria pura (que todo lo guarda) y la memoria hábito (la que ejercitamos mediante la repetición, como un deporte, un aprender de memoria una poesía, una canción), funcionan en perfecto acuerdo complementándose; su equilibrio asegura la adaptación a la vida y a la realidad.

Los polos extremos de una persona que estuviera totalmente volcada a la acción y otra que estuviera completamente volcada sobre su memoria pura forman dos prototipos extremos de actitud vital: el hombre de acción y el soñador. Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con que, en una situación dada, llama en su apoyo a todos los recuerdos que a ella se refieren.²² Pero vivir sólo en el presente es proceder por impulsos en un repetitivo estímulo-respuesta, siempre nuevo, particular, pero sin profundidad. Es propio de los animales inferiores que “imprimen a la acción la señal de la generalidad”.²³ El hombre que vive en el pasado, por el placer de vivirlo, es un hombre que observa cómo emergen los recuerdos a la conciencia sin provecho ninguno para la situación actual; esto es lo propio de un soñador. Desarrollar una memoria plenamente contemplativa que solo aprende lo singular en su visión²⁴ es la memoria en cuanto recuerdo de las diferencias. Entre estos dos extremos se encuentra para nuestro autor *la feliz disposición* de una memoria bastante dócil y bastante enérgica como para seguir los contornos

²¹ Cf. Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 2015.

²² *MM*, 170 (344).

²³ *MM*, 173 (346).

²⁴ *MM*, 173 (346).

de la situación presente y como para resistir cualquier otra llamada: este es el “buen sentido práctico”.²⁵ Es importante señalar que el término *acción* quedará en la semántica bergsoniana para uso exclusivo de la interacción del cuerpo con el mundo exterior, quedando fuera de esta acepción todo movimiento, esfuerzo o trabajo dirigido por el espíritu hacia sí mismo. Pero dado que no hay conciencia sin cuerpo, deberemos entender también el esfuerzo de atención al plano del sueño como otra forma de acción, que deberemos nombrar como parte de la actividad de la intuición.

La vida normal sería así la penetración de ambas memorias durante la vigilia, cuando la conciencia está atenta a la acción y la memoria activa inhibe las imágenes que no pueden coordinarse con la percepción actual,²⁶ y le presenta experiencias pasadas que pueden convenir, apoyar o ilustrar de algún modo el momento actual.²⁷ El sueño sería la relajación de la conciencia como atención al presente que debilita el control sensorio-motriz y con ello, debilita también la memoria, en cuanto que activa, motriz e inhibidora; pero, por el contrario, posibilita el acceso a la experiencia de la *memoria pura* que queda caracterizada como una experiencia diferente a la de la memoria que *selecciona* para ayudar a la acción presente. Por lo que la memoria pura durante la vigilia es fundamentalmente inhibida, y durante el sueño es vivida directamente. La memoria activa durante la vigilia inhibe la memoria pura y así preserva el equilibrio sensorio motriz, ya que si nos viéramos invadidos de recuerdos no podríamos decidir sobre la acción presente. Cada vez que Bergson menciona la aparición de recuerdos inadecuados al presente lo relaciona con la experiencia del sueño. En todo caso se trata de “intrusiones”²⁸ que amenazan con desestabilizar el equilibrio intelectual.

En esta época Bergson no explica por qué ciertas imágenes se coordinan con el presente y otras no, no se detiene a analizar su contenido, y adjudica al azar o a una amplitud de la indeterminación (libertad) lo que permite que se manifiesten las imágenes-recuerdos que surgen por capricho, como las imágenes de las ilusiones

²⁵ *MM*, 173 (346).

²⁶ *MM*, 90 (279).

²⁷ *MM*, 90 (279).

²⁸ *MM*, 94 (282).

o el sueño.²⁹ El sueño será sinónimo de inadaptación al presente o de falta de atención, que modifica la interacción entre percepción, memoria-activa y memoria-pura. Identifica en los niños³⁰ un estado semejante, en que el exceso de atención al presente no se acompaña con una educación de los mecanismos de la memoria, produciendo que vivan simultáneamente una activación extraordinaria de la memoria espontánea y la fugacidad de un presente siempre renovado. El desarrollo del niño le llevará a fortalecer la relación percepción-memoria, los mecanismos motores y la inteligencia generando una organización creciente entre actos y memoria, es decir, fortaleciendo la memoria activa en su trabajo de inhibición y selección.

El ensueño es por lo tanto un estado de menor inhibición de la memoria pura que cuando lo vivimos despiertos nos presenta recuerdos que creíamos olvidados, siendo una experiencia que confirmaría tanto la existencia de la memoria total, como del estado latente inconsciente de los recuerdos normalmente inhibidos. También denota una tendencia de la memoria pura como espontaneidad que lucha por hacerse presente a la conciencia y un trabajo constante, que no se puede descuidar ni un momento, por inhibir esa fuerza.

Desde la otra perspectiva, percibir es siempre una ocasión que produce una llamada al recuerdo, pero no es una condición necesaria para recordar. Si es necesaria la percepción para hablar de normalidad y de eficacia, pero no porque los recuerdos estén dormidos en las profundidades, sino más bien porque están inhibidos.

Desde el punto de vista del cuerpo, Bergson interpreta el sueño como una relajación de la atención que posibilita un descanso del sistema nervioso que el filósofo atribuye a “la intoxicación de sus elementos por los productos no eliminados de su actividad normal en el estado de vigilia”.³¹ De este modo el sueño sería un cierto proceso de desintoxicación, similar a las enajenaciones mentales o a los casos de locura derivados de enfermedades infecciosas o a la intoxicación por medio de drogas como el hachís. En todas estas situaciones se produce un acceso a imágenes que durante la vigilia normal no aparecen ni se dan de ese modo, siendo experiencias cercanas a la ilusión y a la alucinación.

²⁹ *MM*, 116 (300 y ss).

³⁰ *MM*, 116 (301).

³¹ *MM*, 194; (363).

De estas observaciones Bergson deduce que nuestro sentido de la realidad y el equilibrio intelectual están en función de “la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos por medio de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones”,³² siendo un estado que implica al cuerpo y al espíritu en una cierta coordinación dinámica entre ellos y con el mundo circundante.

2. Conferencia “El ensueño”

A lo largo de esta conferencia Bergson analiza diferentes tipos de sueños y distingue casos en que se da el predominio de un sentido: la vista, el olfato, el oído. En estos casos señala de nuevo la distensión del sistema sensorial pero añade nuevas observaciones como cuando un ruido exterior se introduce en el sueño provocando que nos despertemos. La desconexión que vivimos durante el sueño es relativa a la atención de la conciencia que se traslada de afuera a adentro. Por ello, supone Bergson, durante el descanso se “recobran muchas impresiones «subjetivas» que pasaban desapercibidas durante el estado de vigilia, cuando nos movíamos en un mundo exterior común a todos los hombres, y que reaparecen en el sueño porque entonces ya no vivimos más que para nosotros”.³³

En estos análisis Bergson presenta algunas características que el psicoanálisis ya ha apuntado en su libro fundacional *La interpretación de los sueños*³⁴ publicado un año antes. Algunas de las cuestiones son: la descripción de la elaboración diurna donde el soñador añade material al sueño, modificándolo retroactivamente al recordarlo durante la vigilia, en la que rellena lagunas y enlaza incoherencias y otro tipo de sueños que se caracterizan por unir fragmentos de imágenes de la vigilia que han pasado desapercibidas y se presentan todas juntas durante el sueño, formando un todo metonímico sin sentido. Señala también la preferencia por los sueños con “recuerdos insignificantes”³⁵ aparentemente.

³² *MM*, 195 (364).

³³ *ES*, 92 (101).

³⁴ Cf. Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (1900), en *Obras completas*, Tomo IV, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

³⁵ *ES*, 104 (112).

El sueño, entonces, para Bergson, no es ni un aislamiento de los sentidos respecto del mundo exterior ni una suspensión del razonamiento; aceptando que los sueños tienen su propia lógica, a veces más lógica que la de la vigilia, el filósofo considera el sueño como lo opuesto a la vigilia en tanto que desinterés. Mientras estamos despiertos, describe, elegimos en todo momento, incluso si elegimos “no hacer nada”: “*estar despierto y querer* son una y la misma cosa”.³⁶ Luchar, querer, eso es la vida cotidiana de la vigilia. Cada elección implica una selección y una exclusión: se eligen sensaciones y se rechazan miles, se eligen los recuerdos y se inhiben todos los demás; cada elección es una “adaptación continuamente renovada”³⁷ que exige una tensión *ininterrumpida*, elecciones que en su conjunto confirman lo que denomina *el buen sentido* y que suponen un esfuerzo enorme que produce cansancio. El sueño es lo contrario, es desinterés, pero no lo es en sentido absoluto porque, por ejemplo, una madre, aunque duerma, está atenta a las respiraciones de su hijo y cualquier variación le hará despertarse. En fin, lo que parece más difícil de explicar, al cabo de esta conferencia de 1901, casi un milagro, es la eficacia de la acción: mantener el esfuerzo de regular las excitaciones internas (de la memoria pura) y externas (del mundo circundante) y ajustarlas en el estado de vigilia, que ahora se nos presenta como un estado frágil.

En la edición de 1919, Bergson añadió dos notas a pie de página señalando cómo ha variado el tratamiento del tema desde el desarrollo de una psicología del sueño, que si bien ha incorporado el desinterés como característica, apunta a una interpretación de la función del sueño como “medio de defensa del organismo, un verdadero instinto”.³⁸ En el texto de 1901 afirmaba adherir a las opiniones de Delage, W. Robert³⁹ y Freud en relación a sus estudios sobre el contenido del sueño. En 1919 añade que si bien en la época de la conferencia, Freud ya había publicado *La interpretación de los sue-*

³⁶ ES, 104 (112).

³⁷ ES, 103 (110).

³⁸ Cf. ES, 103 (111): nota 1.

³⁹ Yves Delage, Francia (1854-1920). Zoólogo y médico. W. Robert, autor de una teoría de los sueños. Ambos mencionados también por Freud. Cf. Freud, Sigmund, *op. cit.*, pp. 44 y 103-104. Para mayor información Cf. ES, 305-306: nota 46.

ños, el psicoanálisis “estaba muy lejos de su actual desarrollo”,⁴⁰ y en esta ocasión destaca su teoría de que en el sueño se manifiestan las tendencias reprimidas. De esta forma, la consideración de qué recuerdos pasan la inhibición y cuáles no deja de ser un tema del azar, como exponía en *Materia y memoria*, para ser un nuevo tema de investigación para la psicología.

3. La perspectiva biológica

En 1907 vuelve a poner en juego las categorías de acción y sueño en *La evolución creadora*, oponiendo el plano del sueño al plano de la acción desde la perspectiva de la fundamentación biológica de las diferentes formas que toma la evolución. Esta investigación no trata de buscar una explicación a qué surge en cada transformación de la vida sino a cómo es el proceso mismo de cambio.

Nuestros dos planos aparecen nuevamente como los dos polos de la experiencia pero referidos a los seres vivos en general, no sólo a los seres humanos, que era la perspectiva de análisis de *Materia y memoria*. El sueño se identifica, en esta obra, con el inconsciente o con la conciencia adormecida (de los animales) o embotada⁴¹ (de los vegetales), o bien con la perfecta adecuación entre representación y acto⁴² (en los seres humanos) que se concreta en el plano de la acción en la atención al presente. Del estudio de las diferentes tendencias que han surgido en la evolución, sigue la genealogía humana⁴³ buscando su origen y génesis hasta formular la pregunta sobre cómo juzgarla para juzgarnos, que es la pregunta que Bergson se hace sobre cómo nos relacionamos los humanos con la acción por un lado y con la conciencia por otro, con nosotros mismos y con el resto de los seres vivos, con la materia y con el conjunto de la realidad.

Considerar la realidad como movimiento no sólo crea una ontología, sino que sitúa a los seres humanos en un punto diferente respecto del conjunto de la naturaleza. Si bien todos los seres vivos, por

⁴⁰ ES, 107 (115): nota 1.

⁴¹ Cf. EC, 131-133 (551-553).

⁴² Cf. EC, 145 (562).

⁴³ EC, 134 (553).

definición, actúan, también participan de la conciencia, es decir, de la vida que transcurre en el tiempo, pero la mayoría ronda la conciencia anulada o la conciencia nula.⁴⁴ El caso humano sería un caso diferente sólo porque éste se apercibe de su conciencia y de su participación en la vida. Pero no se trata de que los animales sean conscientes en el sentido en que consciente se opone a inconsciente. *Conciencia* para Bergson es el hilo de unión entre el pasado, el presente y el futuro, y también es la atención que prestamos a la vida para seguir en ella, es una tensión que avanza recogiendo como memoria y creando simultáneamente. En resumen, toda su concepción de la dinámica psíquica de la percepción y de los recuerdos y por extensión de la vida en general, pone en relación la conciencia y la memoria como característica de todos los seres vivos.

El ser humano es concebido, así, como cuerpo y conciencia atravesado por la vida, entendida como un impulso o deseo creador. La paradoja se da en el ser humano en tanto que tiene cierta capacidad para intuir, al menos, el impulso vital, pero toda la cultura depende de que no lo haga, trabaja para evitarlo y genera automatismos para alejarnos de la tentación. Cuando Bergson habla de la selección de la percepción, no está hablando del trabajo de la voluntad, sino de cierto interés, el de la acción que se mueve entre las necesidades propias de nuestra especie, es decir, con acciones impulsivas y la libertad, cuya existencia ha quedado demostrada en el *Ensayo*.⁴⁵

Este ámbito entre lo necesario y la libertad permite evadir las acciones puramente necesarias, de forma que diferentes acciones se perfilen en el presente inmediato, lo que provoca algo así como un conflicto de intereses que llaman a recuerdos diferentes para iluminar la acción. Cuando una acción se concreta y otra no, encontramos algunos de los recuerdos que no se han actualizado como una nebulosa en torno a nuestra conciencia del presente y alguno de ellos logra actualizarse, creando lo que se podría llamar *lapsus* o actos fallidos en terminología psicoanalítica.

Esta dinámica nos aleja de una descripción voluntarista de la acción. No controlamos lo que decimos ni lo que hacemos, hay una fuerza que nos atraviesa y que nos trasciende, que nos controla des-

⁴⁴ Cf. *EC*, 258, 131-133 y 145 (660, 551-553 y 562).

⁴⁵ Cf. *DI*, capítulo III.

controlándonos, imprimiéndose en nuestros actos la libertad. Pero la libertad no es un proyecto, es más bien un acontecimiento imprevisible hasta para el propio sujeto. La libertad, en cuanto *élan vital* es la fuerza que empuja hacia adelante, su esencia es el marchar, sin razón ni razones, sin fines, sin propósitos, es un *porque sí*. El panorama que resulta de estas distinciones nos lega una voluntad muy limitada que nos arroja a una experiencia que solo podemos direccionar esforzándonos por ampliar y estirar, dilatar nuestra atención sobre el mundo y sobre nuestra psique. Esta dilatación de la atención es una forma ampliada de conciencia sobre el ámbito del puro movimiento que sin embargo no genera control ni disponibilidad de lo conocidos, tal como se espera del conocimiento intelectual.

Este estar-atravesado por el impulso vital nos deja fuera de control⁴⁶ en el sentido de que no somos “dueños de nosotros mismos” y aunque quisiéramos adueñarnos de nuestro ser por una necesidad de completarnos, de conocernos y por la insoportable necesidad de saber, poder y controlar, su conocimiento intelectual es imposible, y su conocimiento intuitivo es doloroso y casi insoportable, es abismático, es una locura; precisamente aquella de la que huimos generando, gracias al trabajo del intelecto, todo tipo de estabilidades conceptuales, institucionales, cognitivas etcétera. Huimos del movimiento que es ese frenesí que todo lo descoloca constantemente, huimos de la vida y de la libertad para no tender a ese conocimiento que es descolocador y que es accesible a través de nuestra atención interior, poniendo el abismo demasiado cerca y demasiado a mano.

4. Conferencia “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”⁴⁷

El cuarto momento en que nuestro autor trata el tema del sueño es en un artículo que analiza casos de “falso reconocimiento” publicado en 1908 en *Revue philosophique*. Observa que normalmente se estudia la vida psicológica en relación a lo que se considera *normal*,

⁴⁶ Yankélévitch lo interpreta así: “soy tan imprevisible para mí mismo como mis iniciativas lo son para el medio en que vivo, y mi propia voluntad es para mí un motivo perpetuo de asombro y de espanto”; Yankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1962, p. 128.

⁴⁷ *ES*, 110-152 (117-156).

tomando lo anormal y morboso como si fuera *un menos*, una sustracción de algo a ese estado normal. Esta interpretación puede ser correcta en casos como las afasias, las amnesias y las parálisis, pero hay experiencias anormales que son lo contrario. Esta crítica se basa en uno de los argumentos recurrentes del filósofo: confundir una diferencia cualitativa con una cuantitativa.⁴⁸ Bergson retoma la línea de estudio de *Materia y memoria* sobre los estados alterados de la conciencia señalando que el análisis del sueño, la alucinación o las ilusiones son algo nuevo en que el espíritu aporta algo de positivo, al modo de “unas maneras nuevas de sentir y de pensar”.⁴⁹ Esta *transvaloración* del estudio de lo anormal abre el camino de la psicología que propone Bergson, donde el espíritu se dilata y se abre como un nuevo ámbito específico de estudio que ya no se toma como una función puramente intelectual del presente.

Para Bergson los recuerdos que no se actualizan no desaparecen, sino que en tanto que fuera de la conciencia como atención al presente, considera que son inconscientes. En este caso, inconsciente y virtual son sinónimos y se oponen en el doble sentido de cómo se opone el presente al pasado y lo que actúa y no actúa. Contra una interpretación del inconsciente como estático y dormido, introduce a lo largo de sus investigaciones observaciones que nos dan la imagen contraria. Encontramos varias expresiones en las que habla de cómo esos recuerdos se dirigen al presente como empujando para hacerse unir a la acción, como si los recuerdos fueran cabalgando para actualizarse. Sólo acepta la actualización de la totalidad de la memoria en el presente en los casos en que todos los recuerdos interpenetrados forman una unidad que se pone en juego en una acción libre expresada en un acto simple, que sería un movimiento particular de concentración de sí misma donde el conjunto de la personalidad como totalidad de experiencias de esa persona, expresa su *carácter*.⁵⁰ En el estudio desde una perspectiva biológica vemos

⁴⁸ Las diferencias de grado y las diferencias de naturaleza son parte de la creación conceptual de Bergson que luego retomará Deleuze como fuentes de ciertos problemas que se crean por una mala comprensión de sus componentes o por un planteamiento erróneo. Por ejemplo, las diferencias entre percepción y recuerdo, que se han tomado como diferentes en grado cuando son diferentes por su naturaleza.

⁴⁹ *ES*, 125 (133).

⁵⁰ “[...] nuestro carácter, siempre presente en nuestras decisiones, la síntesis actual de todos nuestros estados pasados” es lo que determina la actitud en cada momento, predisponiendo a la conciencia sobre ciertos recuerdos y objetos mejor que sobre otros; *MM*, 162 (338).

que Bergson transforma el inconsciente apático en una fuerza como el *élan vital*, siendo, pues, la fuerza misma de nuestra vida psíquica que se identifica, en este caso, con la memoria pura. El pasado se ha transformado en una potencia que quiere volver al presente: “nuestro pasado se manifiesta pues, íntegramente a nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque solamente una débil parte se convierta en representación”.⁵¹

Veamos ahora cómo interviene la memoria pura en la orientación de la acción. Si nos ponemos en el plano del puro recuerdo, del ensueño, no habrá criterio alguno para destacar unos recuerdos respecto de otros, son todos en su singularidad únicos y máximamente concretos, son todos igualmente posibles, todos asociables con todos, mientras que la asociación que hace tender un grupo de recuerdos al estado de imagen para luego actualizarlos es ya una elección, una selección que orienta la praxis y orienta la concepción de la realidad. Pero, haciendo la observación inversa, cuando se aplica a una percepción esa selección de imágenes-recuerdo implica el olvido de los demás recuerdos devenidos imágenes pero no seleccionados.

El inconsciente en tanto que memoria pura, por tanto, lo conocemos no en sí sino por aquello que trasciende a la conciencia. Los recuerdos serán los contenidos específicos del inconsciente que cuando se presentan a la conciencia sin relación a la acción tendrán cierto carácter peculiar de distorsión, de perturbación o de intensidad, por lo cual reconoceremos que son filtraciones: “A lo más, recuerdos de lujo alcanzan a pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Y ellos, mensajeros de lo inconsciente, nos advierten de lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo”.⁵²

Así la memoria no olvida nada, es el intelecto el que selecciona el olvido. Encontramos sin embargo una mención muy temprana en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* a una relación entre la renuncia a la libertad, la renuncia al querer y a nuestro *carácter* como motivos de cierto tipo de olvido: cuando abdicamos de nuestra libertad rechazamos de nuestra conciencia los deseos y motivos que nos mueven por entero en cada momento, que nos modifican constantemente, “por una inexplicable repugnancia a que-

⁵¹ *EC*, 5 (443).

⁵² *EC*, 5 (443).

rer, los hemos empujado a las profundidades oscuras de nuestro ser cada vez que emergían a la superficie”.⁵³ Es una observación que apunta a lo que más tarde se formule como la teoría de la represión y que llama la atención sobre como la renuncia a la libertad implica una vida fragmentada al evitar que la totalidad de nuestro carácter guíe nuestra acción. De este modo Bergson está trazando los fundamentos para una metafísica que trabaje con una psicología del inconsciente que está naciendo en esta etapa del siglo XX.

IV. Conclusiones: La dirección de la filosofía para una reflexión antropológica

Bergson propone una filosofía que, en la línea de lo que produce el arte, sistematice y amplíe su efecto mediante la creación del hábito de girar la mirada hacia el interior para acostumbrarnos a la visión directa del movimiento y generar así una forma de pensamiento que no esté basada en el espacio sino en la duración. El efecto de esta forma de filosofar tiene consecuencias prácticas en todas las dimensiones de la vida: será por tanto una filosofía de la transformación, del cambio creativo siempre abierto y en movimiento como contrapeso a los excesos del intelecto, contra la vida vivida superficialmente y de forma fragmentada, contra la abdicación de la libertad, contra un exceso de atención a la materia que ha convertido en un desarrollo loable y entusiasmante el trabajo de las ciencias de la naturaleza pero que ha ido en detrimento del conocimiento de la vida psíquica produciendo una reducción de la concepción de la realidad y del ser humano.

Este filosofar logra producir una ampliación de la percepción, ampliando así el “mundo” en el que vivimos, ampliando nuestra concepción metafísica, creando una esfera de vida que no tiene ningún interés secundario más allá de lograr ser más interiores a nosotros mismos y trascender nuestro egoísmo habitual y nuestra tendencia a la acción instrumental. La filosofía como vivificadora, como intensificadora de la experiencia, como ampliadora del campo de la experiencia es posible en tanto que nos permite vivir diferentes duraciones, no solo la que se adapta al espacio.

⁵³ *DI*, 127 (122).

En 1934⁵⁴ Bergson presenta un relato del desarrollo de su trayectoria intelectual llamando la atención sobre la necesidad de continuar con esta dirección de pensamiento ya que “nadie se había propuesto todavía ir metódicamente «a la búsqueda del tiempo perdido»”:⁵⁵

Primero nos propusimos probar nuestro método para el problema de la libertad [...] [luego] comparamos el plano de la acción con el del sueño [...] donde se despliega, indivisible e indestructible, la totalidad del pasado [encontrando que] la observación interna está falseada por los hábitos que hemos contraído [...] el deber de la filosofía nos parecía ser el de poner aquí las condiciones generales de la observación directa, inmediata, de sí para sí. [...] Faltaba entonces marchar.⁵⁶

Su obra es pues iniciática en el sentido de que abre a otra forma de pensar la filosofía y la ciencia, que despierta de un error centenario, si no milenario, de pensar en el espacio; y cree haberlo resuelto a la vez que abre toda una nueva perspectiva, no solo filosófica, sino vital, que implica la posibilidad de generar otras formas de convivencia cotidiana, social y política basadas asimismo en una ampliación de la concepción del ser humano, y en la diversidad de sus acciones posibles, recuperando el poder de la intuición y sus modos de vivir, y limitando su capacidad intelectual, fabril y social. Bergson plantea un empirismo interior mediante el que descubre que tanto el conocimiento filosófico como el científico parten de una intuición que se puede desarrollar en dos direcciones diferentes,⁵⁷ la que va hacia el espacio tenderá a olvidar de donde viene, pero no cambia su origen.

El error de confundir duración y extensión es el que genera el falso problema de la libertad. Intentar mensurar nuestra vida interior es lo que anula la cualidad propia de la psique. Desconocer que el conocimiento intelectual está volcado hacia la materia con fines utilitarios para facilitar la supervivencia hace creer que el intelecto conoce por el conocimiento en sí. Solo reubicando sus hábitos y

⁵⁴ Destacan la Introducción I y el texto presentado para agradecer el Premio Nobel: “Lo posible y lo real”; en *PM*.

⁵⁵ *PM*, 20 (25).

⁵⁶ *PM*, 20-22 (25-27).

⁵⁷ Estas dos direcciones están presididas por las dos facultades de conocimiento: intelecto e intuición: “el análisis opera sobre lo inmóvil, en tanto que la intuición se coloca en la movilidad o, lo que equivale a lo mismo, en la duración”; *PM*, 205 (169).

construcciones en el marco de la utilidad para la especie y la sociedad Bergson logra un salto más: al “apartar este velo interpuesto, volveremos de inmediato y tocaremos el absoluto”.⁵⁸ En la conferencia de 1901 culmina la disertación afirmando la posibilidad de la metafísica y, mirando al futuro, formula las siguientes expresiones de deseo: 1. “la psicología deberá dirigir sus esfuerzos sobre ese sueño profundo, no sólo para estudiar en él la estructura y el funcionamiento de la memoria inconsciente, sino para escrutar los fenómenos más misteriosos que proceden de la «investigación psíquica»”; 2. “Explorar el inconsciente, trabajar en el subsuelo del espíritu con métodos especialmente adecuados será la tarea principal de la psicología del siglo que comienza”; 3. “No dudo de que le esperen grandes descubrimientos, tan importantes quizá como lo fueron, en los siglos precedentes, los de las ciencias físicas y naturales”; 4. Deseando que el siglo XX sea el siglo de la psicología, se despide.⁵⁹

Bergson cree que la psicología, tras desechar el modelo asociacionista y psicofísico, está preparada para aventurarse en las profundidades de la psique y que, con su investigación logrará equilibrar la balanza entre el conocimiento del mundo exterior y el del mundo interior: “Nosotros somos interiores a nosotros mismos, y deberíamos conocer mejor nuestra personalidad. Sin embargo, esto no ocurre de ningún modo; nuestro espíritu está en ella como en el extranjero”.⁶⁰ Hasta cierto punto es necesario, concede Bergson, pues “una cierta ignorancia de sí es posiblemente útil a un ser que debe exteriorizarse para obrar; responde a una necesidad de la vida [...] la naturaleza nos pide solamente un vistazo al interior de nosotros mismos: entonces percibimos bien el espíritu”⁶¹; porque si tuviéramos capacidad de captar todo lo que nos rodea en cada momento nos paralizaría la cantidad de estímulos y sensaciones que vivimos en cada instante y con todo lo que recordamos del nivel profundo de la memoria. Si todo lo presente y todo lo pasado estuviese constantemente presente a nuestra conciencia seríamos incapaces de ir más allá de la mera contemplación de estímulos y recuerdos, incapacitando la acción. Por ello, en ambas direcciones, la necesidad de

⁵⁸ *PM*, 21 (26).

⁵⁹ *ES*, 109 (116).

⁶⁰ *PM*, 41 (42).

⁶¹ *PM*, 41 (42).

actuar para seguir vivos nos pone unos filtros producidos por el olvido, el inconsciente y la selección de los sentidos ayudados por la dinámica de la memoria.

La conciencia humana es pues un fenómeno producido por la coordinación y conjunción simultánea de todos estos factores y fuerzas. Por ello, la pregunta sobre la realidad se traslada desde la inquietud de ¿qué es lo que percibimos?, hacia la pregunta sobre ¿qué seleccionamos? y ¿por qué sólo eso? Sólo en la profundización de cada una de estas fuerzas en acción podremos entender qué y por qué, o mejor, para qué. *Cómo* recortamos la realidad y *para qué*, serán las cuestiones que deba afrontar la filosofía contemporánea y la antropología, que en cada cultura encontrará una forma específica de respuesta.

La dinámica de restaurar las partes en un todo mayor que como movimiento creador es la realidad, tiene consecuencias hoy también en la esfera de las reflexiones en torno a la relación de los seres humanos con el resto de la naturaleza. No se trata de oponer estas dos instancias, sino de restaurar al ser humano como una parte de algo mayor. Por ello, es difícil pensar cómo dicha parte podría remontarse sobre el todo e inteligirlo, cómo ese todo estaría disponible para esa parte. En fin, esta argumentación sirve para las filosofías de la ecología y para las críticas del conocimiento que llaman a la humildad para no seguir confundiendo el interés por la manipulación del mundo con el conocimiento de la realidad. Referenciar al ser humano en sus necesidades, limitaciones e intereses, perfila una antropología que hoy sigue dando que pensar por su relación con otras disciplinas, y en particular con la psicología y la física.

Bergson nos muestra también la historia de la filosofía como una selección que deja afuera el cambio privilegiando la permanencia y bastardeando la duración con todo tipo de contaminaciones. Pero el planteamiento de Bergson desde la Filosofía es el de una conciencia sin contenido. Es la psicología la que recorrerá los contenidos y dinámicas psíquicas, pero se tratará de una nueva psicología que en la época de *Materia y memoria* no existía todavía. La explicación de la conciencia y la vida no aporta un significado a la vida psíquica, si bien la hace tender a la acción por el impulso de mantenerse en la vida, la hace social por esa misma necesidad y la hace tender hacia sí misma para evadirse de esas dos necesidades, es decir, de la necesidad y en cuanto evasión, de la libertad. Llenar de contenido

esas relaciones será lo que describa el psicoanálisis aportando otra perspectiva a la dinámica bergsoniana desde la cultura occidental.

Creemos que la filosofía bergsoniana se adelanta a los planteamientos del psicoanálisis aportando de antemano una metafísica. Freud y Bergson no dieron por terminados sus trabajos, muy al contrario, fueron muy conscientes de su estado preparatorio. Ambos dejaron investigaciones abiertas al futuro para aquellos que se atrevieran a pensar lo que vivían, abiertos a romper con lo que *debería parecer* para aprender *lo que es*: no es tranquilizador, no se aprende en el sentido clásico, se nos escapa permanentemente. Conocerlo o vivirlo, según sea, no nos hace ni más sabios, ni mejores, ni más normales. El conocimiento intuitivo interior es un acercamiento a los límites de lo soportable, es doloroso, incómodo y peligroso. Por ello podemos entender que la sociedad de la inmediatez exterior sea precisamente una huida, punto por punto, de todos estos peligros. Un esfuerzo arduo y doloroso es el que se necesita para girar la mirada hacia el interior: atreverse a mirar, observarse y seguir la realidad que encontramos, abandonando todos los prejuicios culturales, léase, toda metafísica del ser, de la sustancia y toda filosofía del *cogito*. En fin, abandonar la tranquilidad.

Sin esta experiencia psicológica no se puede ni siquiera hablar de libertad. La invitación de Bergson de ir hacia nuestra duración interior no nos trae sosiego ni respuestas, sino que nos muestra un amasijo de tendencias que es lo que el psicoanálisis explorará.⁶² Este viaje no está exento de problemas y Bergson los señala: acercarse demasiado a la duración pura es desestabilizador, en un frenesí como el de la locura. Por lo que esta mirada interior también deberá tener su límite. Un punto medio entre el ensueño y la acción, un punto medio entre el intelecto y la intuición, un equilibrio, en fin, dinámico,

⁶² Cf. Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle, Moments*, París, Gallimard, 2009, pp. 117-131. En este ensayo el autor repasa la relación entre Freud y Bergson mediante la presentación de algunos tópicos que conforman puntos de acuerdo, desacuerdo o problemas comunes. Destacan el problema del dualismo irreductible, las diferencias en sus concepciones del inconsciente, la afirmación de una fuerza para la vida y para la muerte, y diferencias importantes en sus concepciones de la cultura, la moral y la religión. Se trata de un estudio introductorio a la relación entre ambos pensadores. Para un tratamiento en profundidad, Cf. Rodríguez Sarón, A., "El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud", en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol I, 1996, pp. 265-283.

entre el cuerpo y el espíritu que explore los límites.⁶³

Esta concepción metafísica se adelanta también a una concepción de la física que prescinde de los cuerpos y describe puro movimiento. En 1922 Bergson y Einstein protagonizaron un debate público⁶⁴ que se cerró con la publicación del texto de Bergson *Duración y simultaneidad*.⁶⁵ En él se critica la concepción del tiempo reversible de Einstein. Si bien es un debate que trasciende las posibilidades de este artículo, es importante mencionar que en los años 70, el físico-químico Ilya Prigogine, tras leer *La evolución creadora* de Bergson,⁶⁶ encontró la clave de interpretación de ciertos problemas que eran irresolubles dentro de la propuesta einsteiniana:

Nuestra andadura sigue una dirección inversa. En cierto sentido es paralela a la de Bergson para quien el punto de partida de todo pensamiento en busca de la realidad debía ser nuestra experiencia más íntima [] No obstante, nuestro punto de partida no será la evidencia de nuestra «experiencia íntima», sino una evidencia inmanente a la propia física: la de que no solamente el conjunto de las descripciones físicas fenomenológicas afirman la flecha del tiempo, sino que en la actualidad nos conducen a comprender un mundo en devenir.⁶⁷

Las categorías de la *flecha del tiempo* y de la *entropía* que caracterizarán la termodinámica actual producirán un fructífero diálogo con las categorías bergsonianas de duración, vida, conciencia y orden.⁶⁸

⁶³ Deleuze y Guattari explorarán algunos de estos límites en su *Anti-Edipo*, rompiendo con la voluntad normativa que desarrolló el psicoanálisis en las sociedades burguesas tras la Segunda Guerra Mundial. Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1974.

⁶⁴ El 6 de abril de 1922 Einstein dictó una conferencia en París entre cuyo público estaba Bergson que participó en el debate posterior a la charla generando una confrontación entre ambos que tendría amplias consecuencias en la época.

⁶⁵ Bergson, Henri, (1922) *Duración y simultaneidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.

⁶⁶ "Lo esencial aquí era responder a la cuestión planteada a propósito de *La evolución creadora*: ¿por qué a comienzos del siglo XX, la cuestión del tiempo científico surgió en el corazón del diálogo entre ciencia y filosofía?" Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, Buenos Aires, Alianza, 1990, p. 35.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 13-14

⁶⁸ Para profundizar en algunos de los debates actuales sobre la relación entre el pensamiento de Bergson y la física de Prigogine, por ejemplo, Cf. Di Frisco, James, "Élan vital revisited: Bergson and the thermodynamic paradigm" en *The Southern Journal of*

Por tanto, la nueva ontología del movimiento de Bergson modifica la imagen del ser humano y su lugar en el conjunto de la realidad, su concepción de la acción, la función del cuerpo como límite y adecuación a su relación con el mundo exterior mediada por el intelecto, y abre, fundamentándola, una nueva forma de explorar el espíritu que deberá ir de la mano de la psicología del inconsciente y que aportará nuevas preguntas y planteamiento a la física contemporánea. Asimismo, esta concepción antropológica que gira en torno a la acción y que describe un plano profundo de la memoria en el marco de una lectura de la evolución no mecanicista ni finalista, plantea un nuevo marco de incertidumbre y de reflexión para pensar la especie humana y su particular conciencia de sí y de la realidad. Los retos morales y políticos de esta concepción del ser humano serán tratados en la última obra de Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*,⁶⁹ donde anticipa problemas como la biotecnología, el transhumanismo y las paradojas éticas de la tecnología. Es pues la filosofía bergsoniana una reflexión que tuvo un alto impacto en la sociedad y en el pensamiento de su época y que hoy sigue provocándonos a pensar más allá de la tranquilidad y de la falsa conciencia.

Philosophy, Vol 53, Issue 1, 2015, pp. 54-73.

⁶⁹ Bergson, Henri, *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932), París, PUF, 2008 y *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.

Bibliografía

- Bergson, Henri, *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1898), edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, París, PUF, 2011.
- *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca, Editorial Sígueme, 1999.
- *El concepto de lugar en Aristóteles*, Presentación y traducción de Antonio Dopazo, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.
- *Matière et mémoire* (1896) edición crítica realizada por Camille Riquer, París, PUF, 2008.
- *Materia y memoria*, en *Obras selectas*, traducción de la 54ª edición francesa de José Antonio Míguez, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.
- *L'Évolution créatrice* (1907) edición crítica realizada por Arnaud François, París, PUF, 2009.
- *La evolución creadora*, en *Obras selectas*, traducción de la 54ª edición francesa al castellano de José Antonio Míguez, Madrid, Editorial Aguilar, 1963.
- *L'Énergie spirituelle* (1919), edición crítica realizada por Arnaud François, Élie During, Stéphane Madelrieux, Camille Riquer, Guillaume Sibertein-Blanc, Ghislain Waterlot, París, PUF, 2009.
- *La energía espiritual*, traducción al castellano de María Luisa Pérez Torres, Madrid, Espasa Calpe, 1973.
- *Duración y simultaneidad* (1922), traducción de Jorge Martín, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004.
- *Les deux Sources de la moral et de la religion* (1932), edición crítica realizada por Frédéric Keck y Ghislain Waterlot, París, PUF, 2008.
- *Las dos fuentes sobre la moral y la religión*. Introducción y traducción de Jaime de Salas y José María Atencia, Madrid, Editorial Tecnos, 1996.
- *Le pensée et le mouvant* (1934), edición crítica realizada por Arnaud Bouaniche, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire marin, Ghislain Waterlot, París, PUF, 2009.
- *El pensamiento y lo moviente*, traducción al castellano de Heliodoro Carpintero, Madrid, Espasa Calpe, 1983.

- Deleuze, Gilles, *El bergsonismo*, traducción de Luis Ferrero Carracedo, Madrid, Cátedra, 1996.
- *La imagen-tiempo: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós, 2015.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, traducción de Francismo Monge, Barcelona, Barral Editores, 1974.
- DiFrisco, James, “Élan vital revisited: Bergson and the thermodynamic paradigm” en *The Southern Journal of Philosophy*, Vol 53, Issue 1, 2015, pp. 54-73.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños* (1900), comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud...[et al.], en *Obras completas*, Tomo IV, Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Izuzquiza, Ignacio, *Henri Bergson: Henri Bergson: La arquitectura del deseo*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1986.
- Padilla, Juan, “Henri Bergson y la idea del inconsciente” en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, núm. 2/3, 2007, pp. 113-119.
- Prigogine, Ilya, *El fin de las certidumbres*, traducción de Pierre Jacomet, Madrid, Taurus, 1997.
- Stengers, Isabelle, *Entre el tiempo y la eternidad*, traducción al español de Javier García Sanz, Buenos Aires, Alianza, 1990.
- Rodríguez Sarón, Alicia, «El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud», en *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol I, 1996, pp. 265-283.
- Spanio, Enrico Tommaso, *Il tempo della scienza e il tempo della coscienza. Bergson e i modelli interpretativi dello spazio-tempo*, Prefacio de Emanuele Severino, Venecia, Il Cardo Editore, 1996.
- VV.AA., *Bergson et les neurosciences. Actes du Colloque international de neuro-philosophie*, París, Institut Synthélabo, 1997.
- Worms, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle, Moments*, París, Gallimard, 2009.
- Yankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, traducción del francés de Francisco González Aramburu, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1962.