

Henri Bergson:  
Memoria y vida

1859-1941

Textos escogidos por Gilles Deleuze

El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



®

## I. La duración y el método

### A) NATURALEZA DE LA DURACIÓN

#### 1. *La duración como experiencia psicológica*

La existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos poseemos nociones que pueden juzgarse exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente. ¿Qué comprobamos entonces? ¿Cuál es, en este caso privilegiado, el sentido preciso de la palabra «existir»?...

En primer lugar compruebo que paso de un estado a otro estado. Tengo frío o calor, estoy alegre o triste, trabajo o no hago nada, miro lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, tales son las modificaciones entre las que se reparte mi existencia y que la colorean alternativamente. Cambio, pues, sin cesar. Pero decir esto no basta. El cambio es mucho más radical de lo que se creería en primera instancia.

En efecto, hablo de cada uno de mis estados como si formase un bloque. Digo, y con razón, que cambio, pero el cambio me parece residir en el paso de un estado al estado siguiente: de cada estado, considerado aisladamente, quiero creer que sigue siendo lo que es durante todo el tiempo que se produce. Sin embargo, un ligero esfuerzo de atención me revelaría que no hay afecto, representación ni volición que no se modifique en todo momento; si un estado de alma cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir. Tomemos el más permanente de los estados internos, la percepción visual de un objeto exterior inmóvil. El objeto puede permanecer idéntico, y yo puedo mirarlo desde el mismo lado, bajo el mismo ángulo, con la misma luz: la visión que de él tengo no por ello difiere menos de la que acabo de tener, aunque no fuera más que porque la visión ha envejecido un instante. Ahí está mi memoria, que inserta algo de ese pasado en este presente. Mi estado de alma, al avanzar en la ruta del tiempo, crece continuamente con la duración que recoge; por decirlo así, hace bola de nieve consigo mismo. Con mayor motivo ocurre eso en los estados más profundamente interiores, sensaciones, afectos, deseos, etc., que no corresponden a un objeto exterior invariable, como es el caso de una simple percepción visual. Pero resulta cómodo no prestar atención a este cambio ininterrumpido, y notarlo sólo cuando crece lo suficiente para imprimir al cuerpo una nueva actitud, y a la atención una dirección nueva. En ese preciso instante encontramos que hemos cambiado de estado. La verdad es que se cambia sin cesar, y que el estado mismo es ya cambio.

Es decir, que no hay diferencia esencial entre pasar de un estado a otro y persistir en el mismo estado. Si el estado que «permanece idéntico» es más variado de lo que puede creerse, a la inversa, el paso de un estado a otro se parece más a un mismo estado que se prolonga de lo que se imagina: la transición es continua. Pero precisamente porque cerramos los ojos a la incesante variación de cada estado psicológico, nos vemos obligados, cuando la variación se ha hecho tan considerable que se

impone a nuestra atención, a hablar como si un nuevo estado se hubiera yuxtapuesto al precedente. De ése suponemos que, a su vez, permanece invariable, y así consecutiva e indefinidamente. La aparente continuidad de la vida psicológica radica, por tanto, en que nuestra atención se fija sobre ella mediante una serie de actos discontinuos: donde no hay más que una suave pendiente, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, creemos percibir los peldaños de una escalera. Ciertamente que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar con lo que les precede sin por ello vincularse a lo que les sigue. Pero la discontinuidad de sus apariciones destaca sobre la continuidad de un fondo sobre el que se dibujan y al que deben los intervalos mismos que les separan: son los golpes de tímballo que estallan de cuando en cuando en la sinfonía. Nuestra atención se fija en ellos porque le interesan más, pero cada uno de ellos es llevado por la masa fluida de nuestra existencia psicológica completa. Cada uno de ellos no es más que el punto mejor iluminado de una zona inestable que comprende todo cuanto sentimos, pensamos, queremos, todo cuanto en última instancia somos en un momento dado. Es esta zona entera la que en realidad constituye nuestro estado. Ahora bien, de los estados así definidos puede decirse que no son elementos distintos. Se continúan los unos a los otros en un curso sin fin.

E. C. 1-3

## 2. *La duración y el yo*

Lo que demuestra palpablemente que nuestra concepción ordinaria de la duración tiende a una invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura, es que, para arrancar al yo la facultad de percibir un tiempo homogéneo, basta con separar de él esa capa más superficial de hechos físicos que él emplea como reguladores<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta ilusión, que nos hace confundir la duración con un tiempo homogéneo, es decir, con «una representación simbólica ex-

El sueño nos coloca precisamente en estas condiciones, porque el sueño, al reducir el juego de las funciones orgánicas, modifica especialmente la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. Entonces no medimos la duración, pero la sentimos; de cantidad pasa al estado de calidad; la apreciación matemática del tiempo transcurrido deja de hacerse, cediendo el puesto a un instinto confuso, capaz, como todos los instintos, de cometer groseros desprecios y también a veces de proceder con una seguridad extraordinaria. Incluso en el estado de vigilia, la experiencia diaria deberá enseñarnos a establecer la diferencia entre la duración-calidad, aquella que la conciencia alcanza de modo inmediato, la que probablemente percibe el animal, y el tiempo por así decir materializado, el tiempo hecho cantidad por un desarrollo en el espacio. En el momento en que escribo estas líneas, suena la hora en un reloj vecino; pero mi oído, distraído, no lo percibe hasta que han sonado ya varias campanadas; por tanto no las he contado. Y, sin embargo, me basta un esfuerzo de atención retrospectivo para hacer la suma de las cuatro campanadas que ya han sonado, y añadirles las que oigo. Si entrando en mí mismo, me pregunto entonces cuidadosamente por lo que acaba de ocurrir, me doy cuenta de que los cuatro primeros sonidos habían alcanzado mi oído e incluso conmovido mi conciencia, pero que las sensaciones producidas por cada uno de ellos, en vez de juxtaponerse, se habían fundido unos en otros, de tal modo que dotaban al conjunto de un aspecto propio, de tal modo que hacían de él una frase musical. Para evaluar retrospectivamente el número de campanadas, he tratado de reconstruir esa frase mediante el pensamiento; mi imaginación ha hecho sonar una campanada, luego dos, luego tres y cuando ha llegado al número exacto de cuatro, la sensibilidad, consultada, ha respondido que el efecto total difería cualitativamente. Había comprobado, por tanto, a su manera la sucesión

---

traída de la extensión», es constantemente denunciada por Bergson. Se encontrará su análisis detallado en los textos 6, 7 y 8.

de las cuatro campanadas dadas, pero de forma muy distinta a la adición y sin hacer intervenir la imagen de una yuxtaposición de términos distintos. En pocas palabras, el número de campanadas ha sido percibido como cualidad, y no como cantidad; la duración se presenta así a la conciencia inmediata y conserva esta forma mientras no ceda el puesto a una representación simbólica, sacada de la extensión. Por tanto, y para concluir, distinguimos dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la auténtica duración, una psicología atenta distingue una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo en los estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Pero nosotros nos contentamos las más de las veces con el primero, es decir, con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, substituye el símbolo por la realidad, o no percibe la realidad más que a través del símbolo. Como el yo, así refractado, y por lo mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde paulatinamente de vista el yo fundamental.

D. I. 94-96

### 3. *Más allá de la psicología: la duración es el todo*

La sucesión es un hecho indiscutible, incluso en el mundo material. Nuestros razonamientos sobre los sistemas aislados no implican que la historia presente, pasada y futura de cada uno de ellos se despliegue de un solo golpe, como un abanico; esa historia se desarrolla poco a poco, como si ocupase una duración análoga a la nuestra. Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, por más que haga debo esperar a que el azúcar se

disuelva. Este pequeño hecho está lleno de enseñanzas. Porque el tiempo que tengo que esperar no es ese tiempo matemático que también se aplicaría a lo largo de la historia entera del mundo material, aunque ésta se expusiese toda de una vez en el espacio. El tiempo coincide con mi impaciencia, es decir, con una determinada porción de mi duración en mí, que no es extensible ni reducible a voluntad. No se trata ya de lo pensado, sino de lo vivido. No es ya una relación, sino lo absoluto<sup>2</sup>. ¿Y no supone esto decir que el vaso de agua, el azúcar y el proceso de disolución del azúcar en el agua no son sin duda más que abstracciones, y que el Todo en el que están recortados por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizá a la manera de una conciencia?

Por supuesto, la operación mediante la cual la ciencia aísla y cierra un sistema no es una operación completamente artificial. Si no tuviese una base objetiva, no podría explicarse que fuera indicada en ciertos casos e imposible en otros. Veremos que la materia tiene tendencia a construir sistemas aislables, que se puedan tratar geoméricamente<sup>3</sup>. La definiremos incluso por esa tendencia. Pero no es más que una tendencia. La materia nunca va hasta el final, y el aislamiento no es jamás completo. Si la ciencia va hasta el fin, y aísla completamente, es por comodidad del estudio. Sobreentiende que el sistema, aislado, permanece sometido a determinadas influencias exteriores. Las deja simplemente de lado, bien porque las encuentra lo suficientemente débiles como para despreciarlas, bien porque se reserva para tenerlas en cuenta más tarde. No es menos cierto que estas influencias son otros tantos hilos que unen el sistema a otro más vasto, éste a un tercero que los engloba a ambos, y así consecutivamente hasta que se llega al sistema más objetivamente aislado y más independiente de todos, el sistema solar en su conjunto. Pero incluso aquí, el aislamiento no es absoluto. Nuestro sol irradia calor y luz más allá del

---

<sup>2</sup> Cf. texto 10.

<sup>3</sup> Cf. textos 57, 60 y 67.

planeta más lejano. Y, por otra parte, se mueve, arras-trando consigo los planetas y sus satélites, en una direc-ción determinada. El hilo que le une al resto del univer-so es sin duda muy tenue. Y, sin embargo, a lo largo de este hilo se transmite, hasta la parcela más pequeña del mundo en que vivimos, la duración inmanente al todo del universo.

El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, tanto más comprenderemos que du-ración significa invención, creación de formas, elabora-ción continua de lo absolutamente nuevo <sup>4</sup>. Los sistemas delimitados por la ciencia no duran porque se hallan indisolublemente ligados al resto del universo. Ciertamente que en el propio universo hay que distinguir, como más adelante diremos, dos movimientos opuestos, uno de «des-censo», otro de «ascenso» <sup>5</sup>. El primero no hace más que extender un rollo ya preparado. En principio podría realizarse de un modo casi instantáneo, como ocurre con un resorte que se distiende. Pero el segundo, que correspon-de al trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente, e impone su ritmo al primero, que es inseparable de él.

E. C. 9-11

#### 4. *El Todo y la Vida*

Responderemos que no ponemos en duda la identidad fundamental de la materia bruta y de la materia organi-zada <sup>6</sup>. La única cuestión estriba en saber si los sistemas naturales que llamamos seres vivos deben asimilarse a los sistemas artificiales que la ciencia recorta en la materia bruta, o si no sería mejor compararlos con ese sistema

<sup>4</sup> Cf. texto 74.

<sup>5</sup> Cf. texto 57.

<sup>6</sup> Ciertos biólogos reprochan a la filosofía de la vida postular la distinción de dos materias. Bergson va a demostrar que el problema de una filosofía de la vida preocupada por salvaguardar la especificidad de su objeto no conduce en modo alguno a ese punto.

natural que es el todo el universo. Estoy de acuerdo en que la vida sea una especie de mecanismo. Pero ¿se trata del mecanismo de las partes artificialmente aislables en el todo del universo, o el del todo real? El todo real podría muy bien ser, decíamos nosotros, una continuidad indivisible; los sistemas que en él recortamos no serían entonces, propiamente hablando, partes; serían consideraciones parciales tomadas sobre el todo. Y con estas consideraciones parciales tomadas una detrás de otra, no lograríais siquiera un principio de recomposición del conjunto, de la misma manera que multiplicando las fotografías de un objeto, desde mil enfoques diversos, no lograríais reproducir la materialidad. Lo mismo ocurre con la vida y con los fenómenos físico-químicos en los que se pretendiese resolverla. Sin duda, el análisis descubrirá en los procesos de creación orgánica un número creciente de fenómenos físico-químicos. Y a ellos se atenderán los químicos y los físicos. Pero de eso no se deduce que la química y la física deban darnos la clave de la vida.

Un elemento muy pequeño de una curva es casi una línea recta. Y se asemejará tanto más a una línea recta cuanto más pequeño se tome. En última instancia podrá decirse, según se quiera, que forma parte de una recta o de una curva. En efecto, en cada uno de sus puntos, la curva se confunde con su tangente. Así, la «vitalidad» es tangente en no importa qué punto con las fuerzas físicas y químicas; pero estos puntos, en suma, no son más que las consideraciones de un espíritu que imagina paradas en tales o cuales momentos del movimiento generador de la curva. En realidad, la vida no está más hecha de elementos físico-químicos que una curva de líneas rectas.

E. C. 30-31

##### 5. *El todo y la coexistencia de las duraciones*

En rigor, podría no existir más duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo más color que el

anaranjado, por ejemplo. Pero así como una conciencia a base de color, que simpatizara interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, presentaría quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga, naturalmente, la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que nosotros debemos tratar de seguir, bien hacia abajo, bien hacia arriba: en ambos casos podemos dilatarnos indefinidamente mediante un esfuerzo cada vez más violento; en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, nos dirigimos hacia una duración cada vez más dispersa, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la calidad en cantidad: en el límite estaríamos frente a lo puro homogéneo, a la pura *repetición* mediante la cual definiríamos la materialidad. Al dirigirnos hacia el otro sentido, vamos a una duración que se extiende, que se encoge, que se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. No la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente inestable todavía, donde nuestra duración se hallaría como las vibraciones en la luz y que sería la concreción de toda duración como la materialidad es su dispersión. Entre estos dos límites extremos, la intuición se mueve, y este movimiento es la metafísica<sup>7</sup>.

P. M. 210

## B) CARACTERES DE LA DURACIÓN

### 6. *La duración es lo que cambia por naturaleza*

Imaginemos una línea recta, indefinida, y sobre esa línea un punto material A que se desplaza. Si ese punto

---

<sup>7</sup> Cf. textos 17, 22 y 26.

tuviese conciencia de sí mismo, se sentiría cambiar, puesto que se mueve: percibiría una sucesión; pero esta sucesión, ¿adoptaría para él la forma de una línea? Sí, indudablemente, a condición de que pudiera elevarse en alguna forma por encima de la línea que recorre y percibir simultáneamente varios puntos yuxtapuestos: pero por esto mismo se formaría la idea de espacio, y en el espacio vería desarrollarse los cambios que sufre, y no en la duración pura. Señalamos aquí el error de quienes consideran la pura duración como algo análogo al espacio, aunque de naturaleza más simple. Se complacen en yuxtaponer los estados psicológicos, en formar una cadena o una línea, sin darse cuenta que hacen intervenir en esta operación la idea de espacio propiamente dicha, la idea de espacio en su totalidad, dado que el espacio es un medio de tres dimensiones. Pero ¿quién no ve que para percibir una línea en forma de línea hay que situarse fuera de ella, darse cuenta del vacío que la rodea y pensar, por tanto, en un espacio de tres dimensiones? Si nuestro punto consciente A no tiene todavía la idea de espacio —y es en esta hipótesis donde debemos situarnos—, la sucesión de estados por los que pasa no podrá adoptar para él la forma de una línea; pero sus sensaciones se añadirán dinámicamente unas a otras, y se organizarán entre sí como las notas sucesivas de una melodía por la que nos dejamos mecer. En resumen, la pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos en relación con los otros, sin parentesco alguno con el nombre: esto sería la heterogeneidad pura.

D. I. 77

### 7. *La duración es la multiplicidad cualitativa*

Pero de este análisis se desprende otra conclusión: y es que la multiplicidad de los estados de conciencia, con-

siderada en su pureza original, no presenta ninguna semejanza con la multiplicidad distinta que forma un número. Habrá entonces, decíamos, una multiplicidad cualitativa. En resumen, habría que admitir dos especies de multiplicidad, dos sentidos posibles del término distinguir, dos concepciones, una cualitativa y otra cuantitativa, de la diferencia entre lo *mismo* y lo *otro*. Unas veces esta multiplicidad, esta distinción, esta heterogeneidad, no contienen el número más que en potencia, como diría Aristóteles; es que la conciencia realiza una discriminación cualitativa sin ninguna segunda intención de contar las cualidades o incluso de hacer de ellas *varias*; entonces hay multiplicidad sin cantidad. Otras veces, por el contrario, se trata de una multiplicidad de términos que se cuentan, o que se concibe como capaz de contarse; entonces se piensa en la posibilidad de exteriorizar unos por relación a los otros; se los desarrolla en el espacio. Por desgracia, estamos tan acostumbrados a aclarar uno por medio del otro de los dos sentidos de la misma palabra, a percibir incluso el uno en el otro, que experimentamos una dificultad increíble para distinguirlos, o por lo menos para expresar esta distinción mediante el lenguaje. Así, decíamos que varios estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen cada vez más, y podrían ofrecer de esta forma, a un yo ignorante del espacio, el sentimiento de la duración pura; pero para emplear la palabra «varios», ya habíamos aislado estos estados unos de otros, ya habíamos exteriorizado unos por relación a los otros, en una palabra, ya los habíamos yuxtapuesto; y de esta forma, mediante la expresión misma a que nos vemos obligados a recurrir, traicionamos la costumbre profundamente arraigada de desarrollar el tiempo en el espacio. A imagen de este desarrollo, una vez efectuado, tomamos necesariamente los términos destinados a traducir el estado de un alma que todavía no lo ha realizado; estos términos, por tanto, se hallan afectados de un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque clara para un pensamiento que penetra en sí

mismo y que se abstrae, no podría ser traducida a la lengua del sentido común. Y por eso no podemos hacernos la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar al mismo tiempo lo que hemos denominado multiplicidad cuantitativa. Cuando contamos explícitamente las unidades alineándolas en el espacio, ¿no ocurre que el lado de esta adición, cuyos términos idénticos se dibujan sobre un fondo homogéneo, prosigue, en las profundidades del alma, una organización de estas unidades, de unas con otras —proceso completamente dinámico, bastante semejante a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de los golpes de martillo—? En este sentido, casi podría decirse que los números de uso diario tienen, cada uno, su equivalente emocional. Los comerciantes lo saben de sobra, y en lugar de indicar el precio de un objeto con un número redondo en francos, los marcan con la cifra inmediatamente inferior, seguida de un número suficiente de céntimos. En resumen, el proceso por el que contamos las unidades y con el que formamos una multiplicidad distinta presenta un doble aspecto; por un lado, las suponemos idénticas, lo cual no puede concebirse más que a condición de que estas unidades se alineen en un medio homogéneo; pero, por otra parte, la tercera unidad, por ejemplo, al añadirse a las otras dos, modifica la naturaleza, el aspecto y como el ritmo del conjunto: sin esta penetración mutua y sin este progreso en cierta forma cualitativo, no habría adición posible. Por tanto, gracias a la calidad de la cantidad nos formamos la idea de una cantidad sin calidad.

D. I. 90-92

## 8. *La duración es el movimiento*

¿Podemos considerar la flecha que vuela? En cada instante, dice Zenón<sup>8</sup>, está inmóvil porque no tendría tiem-

<sup>8</sup> Zenón de Elea, filósofo presocrático, autor de argumentos célebres cuyo objeto es demostrar, no la imposibilidad del movi-

po de moverse, es decir, de ocupar por los menos dos posiciones sucesivas, a no ser que, por lo menos, se le concedan dos instantes. En un momento dado está por tanto en reposo en un punto dado. Inmóvil en cada punto de su trayecto, está inmóvil durante todo el tiempo que se mueve.

Sí, si suponemos que la flecha puede *estar* alguna vez en un punto de su trayecto. Sí, si la flecha, que es lo móvil, coincide alguna vez con una posición, que es la inmovilidad. Pero la flecha *no está* nunca en ningún punto de su trayecto. Todo lo más debe decirse que podría estar ahí, en el sentido de que pasa por ahí y de que le estaría permitido detenerse ahí. Ciertamente que si se detuviese, ahí permanecería, y entonces ya no tendríamos que vérnoslas con el movimiento. Lo cierto es que si la flecha parte del punto A para caer en el punto B, su movimiento AB es tan simple, tan indescomponible en tanto que movimiento como la tensión del arco que la dispara. Igual que el *shrapnell*, proyectil que por estallar antes de tocar tierra cubre con un peligro indivisible la zona de explosión, la flecha que va de A a B despliega de un solo trazo, aunque en una extensión determinada de duración, su indivisible movilidad. Suponed un elástico que estiráis de A a B, ¿podrías dividir su extensión? El curso de la flecha es esa extensión misma, tan simple como ella, indivisible como ella. Es un solo y único salto. Fijad un punto C en el intervalo recorrido y decid que en un determinado momento la flecha estaba en C. Si hubiese estado ahí, supondría que se había detenido, y entonces no tendrías un trayecto de A a B, sino dos trayectos, uno de A hasta C y otro de C a B, con un intervalo de reposo. Un movimiento único es completamente, por hipótesis, movimiento entre dos paradas; si hay detenciones intermedias no se trata de un movimien-

---

miento, sino la dificultad de un pensamiento del movimiento. Pocos son los filósofos que no han reflexionado sobre las paradojas de Zenón. Bergson sería quien renovarí­a esta reflexión. Cf. texto 62.

to único. En el fondo, la ilusión procede de que el movimiento, *una vez efectuado*, ha dejado a lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera. De ahí se concluye que el movimiento, *al efectuarse*, deja en cada instante, por debajo de él, una posición con la que coincidía. No se ve que la trayectoria se cree de golpe, aunque para esto necesite un determinado tiempo, ni que, si puede dividirse a voluntad la trayectoria una vez creada, pueda dividirse su creación, que es un acto en progreso y no una cosa. Suponer que el móvil *está* en un punto del trayecto es cortar, mediante un tijeretazo dado en ese punto, el trayecto en dos y sustituir por dos trayectorias la trayectoria única que se consideraba en primer lugar. Es distinguir dos actos sucesivos allí donde, por hipótesis, no hay más que uno. Es, por último, llevar al curso mismo de la flecha todo cuanto puede decirse del intervalo que ha recorrido, es decir, admitir *a priori* el absurdo de que el movimiento coincide con lo inmóvil.

E. C. 308-309

### 9. *La duración es lo indivisible y lo substancial*

Es precisamente esta continuidad indivisible de cambio lo que constituye la duración verdadera. No puedo entrar ahora en el examen profundo de una cuestión que he tratado en otro lado<sup>9</sup>. Me limitaré, pues, a decir, para responder a quienes ven esta duración «real» no sé qué de inefable y de misterioso, que es la cosa más clara del mundo: la *duración real* es lo que siempre se ha llamado *el tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. No estoy en desacuerdo con que el tiempo implica sucesión. Pero que la sucesión se presente en primer lugar a nuestra conciencia como la distinción de un «antes» y de un

<sup>9</sup> Primero en *Les données immédiates*, luego en *Matière et mémoire*.

«después» yuxtapuestos, eso ya no podría aceptarlo. Cuando escuchamos una melodía, tenemos la impresión más pura de sucesión que podemos tener —una impresión tan alejada como es posible de la de simultaneidad—, y sin embargo es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla lo que causa en nosotros esa impresión. Si la descomponemos en notas distintas, en tantos «antes» y tantos «después» como nos plazca, estamos mezclando imágenes espaciales e impregnamos la sucesión de simultaneidad: en el espacio, y sólo en el espacio, hay distinción nítida de partes exteriores unas a otras. Reconozco, por otro lado, que por regla general nos colocamos en el tiempo espacializado. No tenemos ningún interés en escuchar el zumbido ininterrumpido de la vida profunda. Y, sin embargo, la duración real está ahí. Gracias a ellas tienen lugar en un solo y mismo tiempo los cambios más o menos largos a que asistimos en nosotros mismos y en el mundo exterior.

Así, se trate del interior o del exterior, de nosotros mismos o de las cosas, la realidad es la movilidad misma. Esto es lo que yo expresaba al decir que hay cambio, pero que no hay cosas que cambian.

Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros se sentirán presas del vértigo. Están acostumbrados a la tierra firme; no pueden adaptarse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos «fijos» a los que amarrar el pensamiento y la existencia. Creen que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, no existe en el momento en que se la piensa, que escapa al pensamiento. Según dicen, el mundo material va a disolverse y el mundo va a ahogarse en el flujo torrencial de las cosas. ¡Qué se tranquilicen! Si consienten en mirarlo directamente, sin velos interpuestos, el cambio les parecerá muy pronto como lo más sustancial y duradero que el mundo puede tener. Su solidez es infinitamente superior a la de una fijeza que no es más que un acuerdo efímero entre movibilidades.

Ciencia y metafísica se reúnen, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva cumpliría la unión tan deseada de la metafísica y de la ciencia. Al mismo tiempo que conformaría la metafísica como ciencia positiva —quiero decir progresiva e indefinidamente perfectible—, llevaría a las ciencias positivas propiamente dichas a tomar conciencia de su verdadero alcance, muy superior, con frecuencia, a lo que ellas mismas imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Tendría por fruto restablecer la continuidad entre las intuiciones que las diversas ciencias positivas han obtenido de vez en cuando durante el curso de su historia y que sólo han logrado a golpes de genio...

*P. M. 213-217*

## II. La memoria o los grados coexistentes de la duración

### A) PRINCIPIOS DE LA MEMORIA

#### 23. *En qué sentido es memoria la duración*

Nuestra duración no es un instante que reemplaza a otro instante; no habría entonces nunca más que presente, y no prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se hincha al avanzar. Desde el momento en que el pasado crece incesantemente, se conserva también de modo indefinido. La memoria..., no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón, aquí no hay siquiera propiamente hablando, una facultad, porque una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Sin duda, en todo instante nos sigue todo entero: lo que

desde nuestra primera infancia hemos sentido, pensado, querido, está ahí, inclinado sobre el presente con el que va a reunirse presionando contra la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. El mecanismo cerebral está hecho precisamente para rechazar la casi totalidad en el inconsciente y para no introducir en la conciencia lo que por naturaleza sirve para aclarar la situación presente, para ayudar a la acción que se prepara, a proporcionar por último un trabajo *útil*<sup>1</sup>. Todo lo más, los recuerdos de lujo logran pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Estos mensajeros del inconsciente nos advierten de cuanto tras nosotros arrastramos sin saberlo. Pero incluso aunque no tuviésemos clara la idea, sentiríamos vagamente que nuestro pasado nos queda presente. En efecto, ¿qué somos nosotros, qué es nuestro *carácter* sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, antes de nuestro nacimiento incluso, dado que llevamos con nosotros disposiciones prenatales? Sin duda, no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, incluida nuestra curvatura de alma original, como deseamos, queremos, actuamos. Nuestro pasado se manifiesta por tanto íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se convierta en representación.

E. C. 4-5

24. *Nos colocamos de golpe en el pasado:*  
*El recuerdo puro, más allá de la imagen*

¿Se trata de encontrar un recuerdo, de evocar un período de nuestra historia? Tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el cual nos separamos del presente para volvernos a colocar en primer lugar en el pasado general, luego en una determinada región del pasado, trabajo de tanteo, análogo a la puesta a punto de un aparato foto-

<sup>1</sup> Véase textos 30, 37, 38 y 39.

gráfico. Pero nuestro recuerdo permanece aún en estado virtual; de este modo sólo nos disponemos a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco, aparece como una nebulosa que se condensa; de virtual pasa al estado actual; y a medida que sus contornos se dibujan y que su superficie se colorea, tiende a imitar la percepción. Pero permanece adherido al pasado por sus profundas raíces y si, una vez realizado, no se resintiese de su virtualidad original, si no fuera, a la vez que un estado presente, algo que contrasta con el presente, jamás lo reconoceríamos como recuerdo...

... La verdad es que jamás alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él de golpe. Esencialmente virtual, el pasado no puede ser captado por nosotros como pasado a no ser que sigamos y adoptemos el movimiento mediante el que se abre en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la luz. En vano buscaremos la huella en alguna cosa actual y ya realizada; sería lo mismo que buscar la oscuridad bajo la luz. Ahí radica precisamente el error del asociacionismo: situado en lo actual, se agota en vanos esfuerzos por descubrir, en un estado realizado y presente, la señal de su origen pasado, por distinguir el recuerdo de la percepción, y por erigir en diferencia de naturaleza lo que de antemano ha condenado a no ser más que una diferencia de magnitud.

*Imaginar* no es *acomodarse*. Indudablemente, un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero lo recíproco no es cierto, y la imagen pura y simple no me llevará al pasado más que si he ido efectivamente a buscarlo en el pasado, siguiendo así el progreso continuo que le ha llevado de la oscuridad a la luz.

M. M. 148-150

## 25. *Diferencia de naturaleza entre la percepción y el recuerdo*

Quando más se piense menos se comprenderá que el recuerdo pueda nacer jamás si no se crea al mismo tiem-

po que la percepción. O el presente no deja huella alguna en la memoria, o es que se desdobra en todo instante, desde su mismo surgimiento, en dos chorros simétricos, uno de los cuales revierte hacia el pasado mientras el otro se abalanza hacia el futuro. Este último, al que denominamos percepción, es el único que nos interesa. No tenemos que hacer mediante el recuerdo las cosas cuando tenemos las cosas mismas. Al separar la conciencia práctica este recuerdo por inútil, la reflexión teórica lo considera inexistente. Así nace la ilusión de que el recuerdo *sucede* a la percepción.

Pero esta ilusión tiene una fuente más profunda todavía.

Procede de que el recuerdo reavivado, consciente, nos da la impresión de ser la percepción misma que resucita bajo una forma más modesta, y nada más que esta percepción. Entre la percepción y el recuerdo habría una diferencia de intensidad o de grado, pero no de naturaleza. Al definirse la percepción como estado fuerte y el recuerdo como estado débil, y al no poder ser entonces el recuerdo de una percepción más que esta percepción debilitada, nos parece que la memoria ha tenido que esperar, para registrar una percepción en el incosciente, a que la percepción se haya adormecido en recuerdo. Por esto juzgamos que el recuerdo de una percepción no podría crearse con esta percepción ni desarrollarse al mismo tiempo que ella.

Pero la tesis que hace de la percepción presente un estado fuerte y del recuerdo reavivado un estado débil, que quiere que se pase de esta percepción a este recuerdo mediante disminución, tiene contra ella la observación más elemental. Lo hemos demostrado en un trabajo anterior. Tomad una sensación intensa y hacedla decrecer progresivamente hasta cero. Si entre el recuerdo de la sensación y la sensación misma no hay más que una diferencia de grado, la sensación se volverá recuerdo antes de apagarse. Ahora bien, llega sin duda un momento en que no podéis decir si os las veis con una sensación débil que experimentáis, o con una sensación débil que imagi-

náis, aunque nunca el estado débil se convierta en recuerdo, arrojado en el pasado, del estado fuerte. El recuerdo es por tanto otra cosa.

El recuerdo de una sensación es algo capaz de *sugerir* esta sensación, quiero decir, de hacerla renacer. débil al principio, más fuerte después, más fuerte paulatinamente a medida que la atención se fija más sobre ella. Pero es distinto del estado que sugiere, y precisamente porque la sentimos detrás de la sensación sugerida, como el magnetizador detrás de la alucinación provocada, localizamos en el pasado la causa de lo que experimentamos. En efecto, la sensación es esencialmente actualidad y presente; pero el recuerdo, que la sugiere desde el fondo del inconsciente de donde emerge a duras penas, se presenta con ese poder *sui generis* de sugestión que es la marca de lo que no es, de lo que todavía querría ser. Apenas ha tocado la imaginación la sugestión cuando la cosa sugerida se dibuja en estado naciente, y por ello resulta tan difícil distinguir entre una sensación débil que se experimenta y una sensación débil que se rememora sin fechar. Pero la sugestión no es lo que sugiere en grado alguno, el recuerdo puro de una sensación o de una percepción, no es en grado alguno la sensación o la percepción mismas. De lo contrario habría que decir que la palabra del magnetizador, para sugerir a los sujetos dormidos que tienen en la boca azúcar o sal, debe estar ya, ella misma, un poco azucarada o salada...

... El recuerdo aparece en todo momento haciendo de doble de la percepción, naciendo con ella, desarrollándose al mismo tiempo y sobreviviéndola porque es de naturaleza distinta a ella.

E. S. 131-133 y 135

## 26. *Los grados de la duración*

Concentrémonos, por tanto, en lo que tenemos, a un mismo tiempo, más separado de lo exterior y menos penetrado de intelectualidad. Busquemos, en lo más hon-

do de nosotros mismos, el punto en que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Es en la pura duración donde nos sumimos entonces, una duración en que el pasado, siempre en marcha, se dilata sin cesar en un presente absolutamente nuevo. Pero al mismo tiempo sentimos tenderse, hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es preciso que mediante una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí misma re-unamos nuestro pasado que se oculta para lanzarlo, compacto e indiviso, a un presente que creará introduciéndose en él. Muy escasos son los momentos en que nos dominamos a nosotros mismos en este punto: forman unidad con nuestras acciones auténticamente libres. E incluso entonces jamás nos mantenemos completamente enteros. Nuestro sentimiento de la duración, quiero decir, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados. Pero cuanto más profundo es el sentimiento, y más completa la coincidencia tanto más absorbe la intelectualidad la vida en que nos sitúan superándola. Porque la inteligencia tiene por función esencial vincular lo mismo a lo mismo, y sólo los hechos que se repiten son los únicos enteramente adaptables al cuadro de la inteligencia. Ahora bien, en los momentos reales de la duración real la inteligencia se enfrenta sin duda de repente, reconstituyendo el nuevo estado con una serie de vistas tomadas del exterior sobre él y que semejan tanto como es posible lo ya conocido: en este sentido, el estado contiene la intelectualidad «en potencia» por así decir. Sin embargo, la desborda, permanece incomensurable con ella, siendo indivisible y nuevo.

Detengámonos ahora, interrumpamos el esfuerzo que empuja hacia el presente a la mayor parte posible del pasado. Si el acuerdo fuera completo, no habría ya ni memoria ni voluntad; es decir, que jamás caemos en esa posibilidad absoluta, como tampoco podemos ser absolutamente libres. Pero en última instancia entreveremos una existencia hecha de un presente que volvería a comenzar sin cesar —nada de duración real, nada más

que lo instantáneo que muere y renace indefinidamente. ¿Radica ahí la existencia de la materia? Evidentemente no, porque el análisis la resuelve en conmociones elementales de las que las más breves son de una duración muy débil, casi evanescente, pero no nula. Puede no obstante presumirse que la existencia física se inclina hacia este segundo sentido, de igual forma que la existencia psíquica lo hace hacia el primero.

Por un lado, en el fondo de la «espiritualidad», y por otro, en el de la «materialidad» con la intelectualidad, habría, por tanto, dos procesos de dirección opuesta, y se pasaría del primero al segundo mediante inversión, quizá incluso por medio de simple interrupción, si es cierto que inversión e interrupción son dos términos que deben ser considerados en este caso como sinónimos, como lo demostraremos detalladamente algo más adelante. Esta presunción se confirma si se consideran las cosas desde el punto de vista de la extensión, y no sólo desde la duración.

Cuanto mayor conciencia tomamos de nuestro progreso en la duración pura, tanto más sentimos a las diversas partes de nuestro ser entrar unas en otras y a nuestra personalidad toda concentrarse en un punto, o mejor, en una punta que se inserta en el porvenir penetrándolo sin cesar. En esto consisten la vida y la acción libres. Dejémoslos ir, por el contrario; en lugar de actuar, soñamos. Al mismo tiempo, nuestro yo se dispersa; nuestro pasado, que hasta ese momento se recogía sobre sí mismo en el impulso indivisible que nos comunicaba, se descompone en miles de recuerdos que se exteriorizan unos respecto a los otros. Renuncian a interpretarse a medida que se fijan más. Nuestra personalidad desciende nuevamente de ese modo en dirección del espacio. Por otra parte, lo bordea sin cesar, en la sensación. No insistiremos sobre este punto que ya hemos considerado en profundidad en otra parte. Limitémonos a recordar que la extensión admite grados, que toda sensación es extensiva en cierta medida, y que la idea de

sensaciones inesperadas, artificialmente localizadas en el espacio, es una simple consideración del espíritu, sugerida más por una metafísica inconsciente que por la observación psicológica.

Indudablemente, no estamos dando más que los primeros pasos en dirección de la extensión, incluso aunque nos dejemos ir cuanto podamos. Pero supongamos por un instante que la materia consiste en este mismo movimiento impulsado más lejos, y que la física es simplemente lo psíquico invertido. Comprenderíamos entonces que el espíritu se sienta tan a su gusto y circule tan naturalmente en el espacio, dado que la materia le sugiere la representación más clara. Este espacio tenía la representación implícita en el sentimiento mismo que sacaba de su *relajación* eventual, es decir, de su *extensión* posible. La encuentra en las cosas, pero la hubiese obtenido sin ellas de haber tenido imaginación bastante para llevar hasta el fin la inversión de su movimiento natural. Por otro lado, así nos explicaríamos que la materia acentúe aun su materialidad bajo la mirada del espíritu. Ha comenzado por ayudar a éste a bajar su pendiente hasta ella, le ha dado impulso. Mas el espíritu, una vez lanzado, prosigue. La representación que forma del espacio puro no es más que el *esquema* del objetivo a que ese movimiento conduciría. Una vez en posesión de la forma de espacio, se sirve de ella como de un entramado de mallas que puede hacerse y deshacerse a voluntad, entramado que, arrojado sobre la materia, la divide según las exigencias de nuestra acción. De este modo, el espacio de nuestra geometría y la espacialidad de las cosas se engendran mutuamente por la acción y la reacción recíproca de dos términos que son de igual existencia, pero que caminan en sentido inverso. Ni el espacio es tan extraño a nuestra naturaleza como nos lo figuramos, ni la materia se halla tan completamente extendida en el espacio como nuestra inteligencia y nuestros sentidos se la representan.

miento y de disociación, pasando a los dos límites opuestos y extremos, la idea de causa eficiente por un lado, y la de causa final por otro. Esta operación, que es la misma de la vida, consiste en un paso gradual de lo menos realizado a lo más realizado, de lo intensivo a lo extensivo, de una implicación recíproca de las partes a su yuxtaposición. El esfuerzo intelectual es algo de este tipo. Al analizarlo, hemos abarcado cuanto hemos podido, mediante el ejemplo más abstracto y por tanto más simultáneo, esta materialización creciente de lo inmaterial que es característico de la actividad vital.

E. S. 187-190

### C) PAPEL DEL CUERPO

#### 34. *El pensamiento y el cerebro*

El pensamiento está orientado hacia la acción; y cuando no aboca a una acción real, esboza una o varias acciones virtuales, simplemente posibles. Estas acciones reales o virtuales, que son la proyección disminuida y simplificada del pensamiento en el espacio y que señalan sus articulaciones motrices, son lo que está diseñado en la sustancia cerebral. La relación del cerebro con el pensamiento es, por tanto, compleja y sutil. Si me pedís que lo exprese en una fórmula simple, necesariamente burda, diría que el cerebro es un órgano de pantomina, y sólo de pantomina. Su papel es imitar la vida del espíritu, imitar también las situaciones exteriores a las que el espíritu debe adaptarse. La actividad cerebral es a la actividad mental lo que los movimientos de la batuta del director de orquesta son a la sinfonía. La sinfonía supera por todos los lados los movimientos que la escanden; la vida del espíritu desborda igualmente la vida cerebral. Pero el cerebro, precisamente porque extrae de la vida del espíritu todo cuanto tiene de articulable en movi-

miento y de materializable, precisamente porque así constituye el punto de inserción del espíritu en la materia, asegura en todo momento la adaptación del espíritu a las circunstancias, mantiene sin cesar al espíritu en contacto con las realidades. No es, hablando con propiedad, órgano de pensamiento, ni de sentimiento, ni de conciencia; pero hace que conciencia, sentimiento y pensamiento permanezcan extendidos sobre la vida real y, por tanto, sean capaces de acción eficaz. Digamos, si queréis, que el cerebro es el órgano de *la atención a la vida*.

Por ello, bastará una ligera modificación de la sustancia cerebral para que el espíritu entero aparezca afectado. Hablábamos del efecto de ciertos tóxicos sobre la conciencia, y más generalmente de la influencia de la enfermedad cerebral sobre la vida mental. En tal caso, ¿es el espíritu mismo el perturbado, o no lo sería más bien el mecanismo de inserción del espíritu en las cosas? Cuando un loco pierde el juicio, su razonamiento puede hallarse de acuerdo con la más estricta lógica; diríais, al oír hablar a tal o cual persona que padece manía persecutoria, que peca por exceso de lógica. Su error no está en razonar mal, sino en razonar al lado de la realidad, por fuera de la realidad, como un hombre que sueña. Supongamos, como parece verosímil, que la enfermedad esté acusada por una intoxicación de la sustancia cerebral. No debe creerse que el veneno haya ido a buscar el razonamiento en tales o cuales células del cerebro, ni por tanto que existan, en tales o cuales puntos del cerebro, movimientos de átomos que corresponden al razonamiento. No, lo probable es que sea el cerebro todo entero lo que está afectado de igual forma que es la cuerda entera la que se distiende, y no ésta o aquélla de sus partes cuando el nudo está mal hecho. Pero de igual forma que basta con un débil relajamiento de las amarras para que el barco se ponga a bailar sobre las olas, así una modificación incluso leve de la sustancia cerebral entera podrá hacer que el espíritu, perdiendo contacto con el conjunto de las cosas materiales en las que por regla general se apoya, sienta la realidad escapársele, dude y se vea sorprendido

por el vértigo. En efecto, la locura comienza en muchos casos con un sentimiento comparable a la sensación de vértigo. El enfermo está desorientado. Os dirá que los objetos materiales carecen par él de solidez, de relieve, de la realidad de otro tiempo. Un relajamiento de la tensión, o mejor dicho, de la atención, con que el espíritu se fijaba en la parte del mundo material que le interesaba, he ahí, en efecto, el único resultado directo del des-arreglo cerebral —dado que el cerebro es el conjunto de dispositivos que permiten al espíritu responder a la acción de las cosas mediante reacciones motrices, realizadas o simplemente nacientes, cuya justeza asegura la perfecta inserción del espíritu en la realidad.

E. S. 47-49

### 35. *Lesiones cerebrales*

Los trastornos de la memoria imaginativa que corresponden a las lesiones localizadas de la corteza son siempre las enfermedades del reconocimiento, bien del reconocimiento visual o auditivo en general (ceguera y sordera física), bien del reconocimiento de las palabras (ceguera verbal, sordera verbal, etc.). Tales son, por tanto, los trastornos que debemos examinar.

Pero si nuestra hipótesis es fundada, estas lesiones del reconocimiento no provendrán del todo de que los recuerdos ocupaban la región herida. Deberán atenderse a dos causas: bien a que nuestro cuerpo no puede tomar ya automáticamente, en presencia de la excitación procedente del exterior, la actitud precisa por medio de la cual se realizaría una selección entre nuestros recuerdos; bien a que los recuerdos no encuentran ya en el cuerpo un punto de aplicación, un medio de prolongarse en acción. En el primer caso, la lesión recaerá sobre los mecanismos que prosiguen la excitación recogida en movimiento automáticamente ejecutado; la atención no podrá ya ser fijada por el objeto. En el segundo, la lesión interesará estos centros particulares de la corteza que *preparan* los mo-

brotan de la torsión del querer sobre sí mismo. Todo se pondrá en movimiento y todo se resolverá en movimiento. Allí donde el entendimiento, ejerciéndose sobre la imagen supuesta fija de la acción en marcha, nos mostraba partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio, adivinaremos un proceso simple, una acción que se hace mediante una acción del mismo género que se deshace, algo como el camino que se abre el último cohe- te del fuego de artificio entre los deshechos que caen de los cohetes apagados.

E. C. 241-242; 249-251

### 75. *Duración y libertad*

Es por tanto una psicología torpe, víctima del lenguaje, la que nos muestra el alma determinada por una simpatía, una aversión o un odio, por tantas otras fuerzas que pasan sobre ella. Estos sentimientos, siempre que hayan alcanzado una profundidad suficiente, representan cada uno al alma entera en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos. Decir que el alma se determina bajo la influencia de uno cualquiera de estos sentimientos equivale, pues, a reconocer que ella se determina a sí misma. El asociacionista reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero si no ve en estos diversos estados nada más que lo que su nombre explica, si no retiene más que el aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo proyectándose en el espacio. Pero si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es necesario asociar varios hechos de conciencia para reconstituir la persona: está toda entera en uno solo de ellos, siempre que se lo sepa escoger. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se denomina un acto libre, puesto que sólo el yo habrá sido el autor, puesto

que expresará el yo todo entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta a veces; admite grados. Porque es preciso que todos los estados de conciencia vengan a mezclarse a sus congéneres, como gotas de lluvia en el agua de un estanque. El yo, en tanto que percibe un espacio homogéneo, presenta cierta superficie, y sobre esta superficie podrán formarse y flotar vegetaciones independientes. Así, una sugestión recibida en estado hipotético no se incorpora a la masa de los hechos de conciencia; pero dotada de una vitalidad propia subsistirá a la persona cuando llegue su hora. Una cólera violenta suscitada por alguna circunstancia accidental, un vicio hereditario que emerge de golpe de las profundidades oscuras del organismo a la superficie de la conciencia, actuarán poco más o menos como una sugestión hipnótica. Al lado de estos términos independientes, encontraríamos serie más complejas, cuyos elementos se penetran unos a otros, pero que nunca llegan a fundirse perfectamente ellos mismos en la masa compacta del yo. Tal es este conjunto de sentimientos y de ideas que nos vienen de una educación mal entendida, aquella que se dirige más hacia la memoria que hacia el juicio. Se forma aquí, en el seno mismo del yo fundamental, un yo parásito que se apoyará continuamente sobre el otro. Muchos viven así, y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se tornará persuasión si el yo todo entero se la asimila; la pasión, incluso la pasión repentina, no presentaría el mismo carácter fatal si en ella se reflejase, como en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si sólo nos comunicase ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues, en efecto, es del alma entera de donde emana la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica a la que se refiere.

76. *Vida y libertad*

Conciencia y materialidad se presentan, por tanto, como formas de existencia radicalmente diferentes, e incluso antagónicas, que adoptan un *modus vivendi* y se arreglan, bien o mal, entre sí. La materia es necesidad; la conciencia es libertad; pero aunque una a otra se opongan, la vida encuentra modo de reconciliarlas. Es que la vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y tornándola en su provecho. Sería imposible si el determinismo al que obedece la materia no pudiese relajar su rigor. Pero suponed que en ciertos momentos, en ciertos puntos, la materia ofrece cierta elasticidad: ahí se instalará la conciencia. Se instalará ahí empequeñeciéndose completamente; luego, una vez en su sitio, se dilatará, redondeará su parte y terminará por obtener todo, porque dispone del tiempo y porque la cantidad de interminación más ligera, al sumarse indefinidamente a ella, dará toda la libertad que se quiera. Pero vamos a encontrar esta misma conclusión en nuevas líneas de hechos, que nos la presentarán con mayor rigor.

En efecto, si buscamos cómo un cuerpo vivo se apaña para ejecutar los movimientos, encontramos que su método es siempre el mismo. Consiste en utilizar ciertas sustancias que podrían denominarse explosivas y que, como la pólvora de cañón, no aguardan más que una chispa para explotar. Quiero hablar de los alimentos, más particularmente de las sustancias ternarias: hidratos de carbono y grasas. Una suma considerable de energía potencial se halla allí, dispuesta a convertirse en movimiento. Esta energía ha sido lenta, gradualmente tomada al sol por las plantas; y el animal que se alimenta con una planta, o con un animal que se ha alimentado de una planta, etc., se limita simplemente a pasar a su cuerpo un explosivo que la vida ha fabricado almacenando energía solar. Cuando realiza un movimiento, lo que hace es liberar la energía así aprisionada; para ello no tiene más que tocar un resorte, oprimir el gatillo de

una pistola sin frotamiento, apelar a la chispa: el explosivo estalla y el movimiento se cumple en la dirección escogida. Si los primeros seres vivos oscilaron entre la vida vegetal y la vida animal, fue porque la vida, en sus inicios, se encargaba a un tiempo de fabricar el explosivo y de utilizarlo para los movimientos. A medida que vegetales y animales se diferenciaban, la vida se escindía en dos reinos, separando así una de otra las dos funciones primitivamente reunidas. Aquí se preocupaba más de fabricar el explosivo, allí de hacerlo explotar. Pero se considere el principio o el término de su evolución, siempre la vida en su conjunto es un doble trabajo de acumulación gradual y de gasto brusco; para ella se trata de obtener que la materia, mediante una operación lenta y difícil, almacene una energía de poder, que se tornará, de un solo golpe, energía de movimiento. Ahora bien, ¿cómo procedería de otro modo una causa libre, incapaz de romper la necesidad a la que la materia está sometida, capaz sin embargo de doblegarla, y que con la pequeñísima influencia de que dispone sobre la materia querría obtener de ella, en una dirección cada vez mejor escogida, movimientos más poderosos cada vez? Se comportaría precisamente de este modo. Trataría de no tener que hacer otra cosa que mover un resorte o proporcionar una chispa, utilizar instantáneamente una energía que la materia habría acumulado durante todo el tiempo que hubiera sido necesario.

E. S. 13-15

### 77. *Memoria y libertad*

Al tiempo que nuestra percepción actual, y por así decir, instantánea realiza esta división de la materia en objetos independientes, nuestra memoria solidifica en cualidades sensibles el curso continuo de las cosas. Prolonga el pasado en el presente, porque nuestra acción dispondrá del futuro en la proporción exacta en que nuestra percepción, acrecida por la memoria, haya contratado el

pasado. Responder a una acción sufrida por una reacción inmediata que ajusta el ritmo y se continúa en la misma dirección, estar en el presente, y en un presente que comienza sin cesar: he ahí la ley fundamental de la materia: en esto consiste la *necesidad*. Si hay acciones *libres* o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a los seres capaces de fijar, de vez en cuando, el futuro sobre el que su propio futuro se aplica, de solidificarlo en momentos distintos, de condenar así la materia y, al asimilársela, de dirigirla en movimientos de reacción que pasarán a través de las mallas de la necesidad natural. La tensión más o menos alta de su duración que en el fondo expresa su mayor o menor intensidad de vida, determina así la fuerza de concentración de su percepción y el grado de su libertad. La independencia de su acción sobre la materia ambiente se afirma cada vez mejor a medida que se desprenden más del ritmo por el que esta materia transcurre. De suerte que las cualidades sensibles, tales como se representan en nuestra percepción doble de memoria, son los momentos sucesivos obtenidos por la solidificación de lo real. Pero para distinguir estos momentos, y también para religarlos juntos por un hilo común a nuestra existencia ya las de las cosas, no es preciso imaginar un esquema abstracto de la sucesión en general, un medio homogéneo e indiferentes que sea al paso de la materia, en el sentido de su longitud lo que el espacio es en el sentido de la anchura: en esto consiste el tiempo homogéneo. Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son por tanto ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas; expresan, en una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad móvil de lo real para asegurarnos los puntos de apoyo, para fijar los centros de operación, para introducir, en fin, cambios verdaderos; son los esquemas de nuestra *acción* sobre la materia.

## Bibliografía

- L'idée de lieu chez Aristote*, 1889 (tesis latina, traducida por Mossé-Bastide, «Études bergsoniennes», vol. II, Albin Michel).  
*Esasi sur les donnees immédiates de la conscience* (P. U. F.), 1889.  
*Matière et mémoire* (P. U. F.), 1896.  
*Le rire* (P. U. F.), 1900.  
*L'évolution créatrice* (P. U. F.), 1907.  
*L'énergie spirituelle* (P. U. F.), 1919.  
*Durée et simultanéité* (P. U. F.), 1922.  
*Les deux sources de la morale et de la religion* (P. U. F.), 1932.  
*La pensée et le mouvant* (P. U. F.), 1934.

Los libros de donde se han extraído los textos citados son designados por las siguientes abreviaturas:

- D. I. (*Données immédiates*, 39 ed.).  
M. M. (*Matière et mémoire*, 54 ed.).  
R. (*Le Rire*, 97 ed.).  
E. C. (*L'évolution créatrice*, 52 ed.).  
E. S. (*L'énergie spirituelle*, 58 ed.).  
M. R. (*Les deux sources*, 76 ed.).  
P. M. (*La pensée et le mouvant*, 31 ed.).

Señalemos que con ocasión del centenario del nacimiento de Bergson, Presses Universitaires de France ha publicado una edición completa de sus obras en un volumen encuadernado, impre-