



El Búho Nº 27
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.
Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

**REVISITANDO A HENRI BERGSON: 135 AÑOS DEL
ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA
CONCIENCIA**

*Revisiting Henri Bergson: 135 Years of the Essay on the
Immediate Data of Consciousness*

Óscar Sánchez Vadillo,
Profesor de Filosofía del I. E. S. Francisco Umbral,
Ciempozuelos,
tejumin36@hotmail.com

Resumen:

En el presente texto se trata de recordar las investigaciones iniciales del joven Henri Bergson, así como presentar aquellas ideas embrionarias que dieron lugar a su obra posterior, un tanto olvidada últimamente pese a su enorme valor filosófico.

Palabras clave: Psicofísica, Conciencia, Tiempo, Aritmética, Luz, Libertad.

Abstract:

The aim of this text is to recall the early research of the young Henri Bergson, as well as to present those embryonic ideas that gave rise to his later work, somewhat forgotten lately despite its enormous philosophical value.

Keywords: Psychophysics, Consciousness, Time, Arithmetic, Light, Freedom.

En el alma humana no hay sino progresos.

Henri Bergson, en estas mismas páginas.



I. La vida secreta de la Aritmética

Los primeros pasos de la psicología experimental datan precisamente de poco antes del tiempo en que vivió Henri Bergson, y consistieron, básicamente, tanto en el intento de emancipación con respecto a las especulaciones y controversias filosóficas que en los ss. XVII y XVIII habían corrido a cargo de racionalistas y empiristas, como en la adopción, por el contrario, de la tutela de los métodos científicos. Los primeros psicólogos experimentales (Johann Friedrich Herbart, Ernst Heinrich Weber, Gustav Theodor Fechner, Alexander Bain y, posteriormente, Wilhelm Wundt) trataron de “medir” –como se hacía ya con otro tipo de fenómenos en los laboratorios de Física– los umbrales perceptivos de los estados de conciencia y las modificaciones de su intensidad, por lo que a la escuela por ellos inaugurada se le llamó la “Psicofísica”, blanco principal de los ataques de Bergson en este maravilloso librito que cumple ahora 135 de existencia. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que seguramente sea el menos conocido de los de Bergson, pero que representa sin duda su bautismo de fuego filosófico, es más ágil y funcional que minucioso, pero, por ello mismo, los problemas o inconsistencias que en cada caso podríamos objetar fácilmente podrían despistar al lector del hilo argumental, que, de todas maneras, es muy claro. De hecho, si Bergson fue galardonado con el premio Nobel de literatura en 1927, año de publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger (donde, por cierto, se menciona enseguida la obra de Bergson), fue precisamente por la claridad de sus ideas a la par que por su limpio y terso estilo, hasta el punto de que la visión espiritual que Bergson supo imprimir por sobre el cientificismo de su época merecería ser leída y conocida universalmente aunque el autor no hubiera albergado pretensión veritativa alguna. Lo cual no quita, desde luego, para que, de modo parecido al armazón



dramático clásico, el cañamazo de este tratado primerizo de Bergson esté subdividido en una estructura tripartita de marco, nudo y desenlace que lo hace aún más interesante y enjundioso para el lector actual.

En el “nudo”, en efecto, Bergson va a utilizar el mismo procedimiento que empleara Alejandro Magno para deshacer el nudo gordiano –aunque, por descontado, con mayor escrúpulo analítico–: ni corto ni perezoso, cortarlo en dos de un decidido mandoble. En este particular caso, el nudo no es gordiano, sino *kantiano*, y consistió, más científicamente, en identificar la naturaleza del Número matemático con la sucesión de instantes inextensos del tiempo, y a la vez determinar el Tiempo como una adición aritmética de puntos temporales yuxtapuestos. Ambas perspectivas son complementarias en la filosofía de Kant (más tarde lo serían igualmente, por cierto, en la de Edmund Husserl) y forman, para Bergson, por ello mismo, un error de apreciación conjunto que se dispone a diseccionar y rectificar. El bisturí opera a través, en primer lugar, de una adecuada comprensión de lo que podríamos llamar la “vida secreta” de la Aritmética, y, después, en un segundo lugar, por medio de la distinción entre dos clases de multiplicidades fenomenológicamente constatables, las cuales hacen referencia a planos distintos de la experiencia humana. El primer error de apreciación (la ilusión del Número en esponsorios con el Tiempo...) nace, para Bergson, de un descuido fundamental: ignorar, por falta de investigación, que el Número engaña al Tiempo con otro, el Espacio, verdadero amante secreto de aquel entre bambalinas. A esta falsa atribución le sigue necesariamente la siguiente, que dice que, por consiguiente, el Tiempo, casado con el Número, no tiene otra experiencia *íntima* con nuestra experiencia cotidiana –nosotros, seres intrínsecamente temporales– que no sea la de la sucesión de



instantes discretos e inextensos, es decir, aquella autorizada por su cónyuge el Número y mediada por sus veleidades aritméticas. Bergson va a descubrir, así, que esta multiplicidad abstracta (que es, precisamente, la de la medición psicofísica de la intensidad perceptiva ya puesta en cuestión antes) y yuxtapuesta –lo que significa “partes fuera de partes”, y su ulterior adición mental– está rodeada y anegada de una multiplicidad *distinta y más originaria* que es la que compone la amalgama del tiempo realmente *vivido*, a la que Bergson denominó, como se sabe, *duración pura (durée)*, y que actúa ya en este ensayo como la intuición primigenia y matriz principal de su pensamiento.

II. El problema de la Sucesión

Por descontado, no se trata de los problemas de la *sucesión* a un trono: Henri Bergson no vivió ya en esos tiempos, no al menos en Francia. Sí vivió, en cambio, y en su propia tierra, los tiempos del nacimiento del milagro de la *sucesión* de las imágenes (o sea: el cinematógrafo¹, que tanto le dio que pensar en tanto contrafigura de su pensamiento principal de la naturaleza de la duración), y también, en el terreno de las novedades científicas, el nacimiento y consolidación triunfal de la teoría de los *quantum* o “cuanta” de fuerza en el campo de la microfísica. Pero, sobre todo, Bergson se enfrentó con la Teoría de la Relatividad en el campo de la macrofísica, llegando

¹ «Las calles y tabernas de nuestras grandes ciudades, las habitaciones y oficinas amuebladas, las estaciones y fábricas de nuestro entorno, parecían aprisionarnos, sin abrigar esperanza. Entonces llegó el cine, y con la dinamita de las décimas de segundo hizo saltar por los aires todo ese mundo carcelario, con lo que ahora podemos emprender mil viajes de aventuras entre sus escombros dispersos: con el primer plano se ensancha el espacio, con el ralentí el movimiento en él» («Hacia la imagen de Proust», *Walter Benjamin, Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018).



incluso a polemizar seriamente con Albert Einstein en lo referente a las derivaciones más fantásticas y sorprendentes que del núcleo de su teoría podían extraerse apoyándose en la infinita gama de cabriolas hipotéticas que posibilita la aprehensión conceptual de un tiempo relativizado y, por consiguiente, supeditado a las veleidades que queramos imprimirle a la variable “velocidad” del observador que realiza las mediciones.

Aunque ya la noción misma del Tiempo como despliegue irreversible de una eternidad hierática había sido también cuestionada por Bergson², el motivo principal que empleó por aquel entonces el adelantado francés (verdadero Julio Verne de la Epistemología, si se me permite el símil...) para litigar con la eminencia alemana recién aupada por aquel entonces a la celebridad pasó por lo que se conoce popularmente por la “paradoja de los gemelos”, cuya refutación o al menos intento de tal ha sido retomada más tarde y desde presupuestos distintos por otros científicos de valía –destacadamente, el físico inglés Herbert Dingle. La argumentación de esta paradoja –con un fuerte componente de fábula científica a lo H. G. Wells– todos la hemos oído alguna vez, aunque haya sido en *Star Trek*, en el *Interstellar* de Christopher Nolan o en un programa de divulgación científica, ambos nunca demasiado atentos a la literalidad de la formulación de Einstein. Esta fábula con ínfulas verídicas dice, sintéticamente, esto: un viajero del espacio que se dirigiese –un suponer, pero los cálculos son exactos–, a la nebulosa de Andrómeda a una velocidad cercana a la luz, tardaría 45 años en ir y regresar de nuevo a la tierra, para la cual, entre tanto, habrían transcurrido nada menos que la friolera de tres millones de años! Casi podría yo centrar de

² Juan Arnau, «Henri Bergson, El tiempo era otra cosa» (EL PAÍS, 1 de agosto de 2020).



ahora en adelante nuestro comentario de Bergson simplemente en el análisis de las razones por las que esta desmesura le pareció a nuestro filósofo –por decirlo parodiando a Churchill– un error envuelto en un despropósito envuelto en un disparate, consecuencia por otra parte inevitable de un tratamiento *especializado y cuantitativo* de la realidad del Tiempo (que no en vano supone para Einstein la cuarta dimensión) que trae consigo implícitamente una visión de éste en términos de externidad, homogeneidad y simultaneidad, las cuales son precisamente para Bergson las tres propiedades antitéticas del verdadero Tiempo, es decir, de la *duración real*. Lo que se obtiene de esta manera es una suerte de segunda *Crítica de la Razón Pura* que pretende enmendar a la pionera kantiana algunos puntos todavía en exceso “puros” (es decir: abstractos y especulativos, en el peor sentido de estos términos) en el planteamiento del problema de la experiencia del Yo. Así, Bergson escribió en este ensayo *contra* Kant pero *al lado de* Kant, es decir, que aunque Bergson ataque brillantemente los conceptos de Espacio y Tiempo “absolutos” empleados por la física newtoniana de su tiempo que el propio Kant, con no poca pasión intelectual, se encargó de defender un siglo antes recabando en su respaldo el apoyo de nuestras propias experiencias perceptivas básicas, el francés lo hace, así mismo, al igual que éste, mediante una crítica al *modo de representación* habitual en las ciencias basada en lo que él entiende que es una interpretación *más cercana* que la realizada por Kant de esas mismas experiencias cardinales. De este modo, la noción de Espacio absoluto y homogéneo que coadyuvaba la imagen newtoniana de las leyes del universo se revela mediante la crítica de Bergson en eso mismo: imagen, decorado, artificio, *attrezzo* necesario de representación de una determinada formulación matemática del mundo físico, pieza



técnica de utilidad que en modo alguno puede confundirse con la realidad (y Bergson siempre afirmó que lo verdadero es útil por ser precisamente verdadero, y no, como sostenía o parecía sostener el pragmatismo contemporáneo de William James, a la inversa, donde lo útil sería verdadero por motivo de su sola utilidad).

Ya Leibniz había expuesto en una famosa polémica frente a Newton –disfrazado de Samuel Clarke– el carácter absurdo de una proyección geometrizarante del mundo externo y la necesidad de una mecánica relativista del Espacio y el Tiempo *reales*, si bien no fue capaz de prever el límite absoluto y paradigmático del factor “velocidad” que, aplicado a la luz, tanto rendimiento teórico aportaría a la inspiración de Einstein. ¿Quiere con esto decirse que también Bergson fue una especie de relativista *avant la lettre*? La contestación más correcta a esta pregunta se resolvería, tras algunas vacilaciones, respondiendo decididamente que “no”, puesto que Bergson opone serias objeciones al concepto einsteiniano de “simultaneidad” (encontrando en él no más que un trasunto del Espacio absoluto) y, sobre todo, porque sus intereses teóricos marchan por caminos muy distintos. La “simultaneidad” einsteiniana niega la realidad del fluir del tiempo (e. d., la *duración*) al distorsionarla por medio de una figuración geométrica ilícita: es un caso más de lo que Bergson denomina la “imagen *cinematográfica* del conocimiento”, consistente en el experimento mental sumamente provechoso de sustituir el impulso indiviso del movimiento por una serie de “secuencias” estáticas de las cuales el verdadero movimiento se sustrae al pasar a jugar un papel no más que de *ritmo* en el que estas secuencias son presentadas al espectador. Es claro que de esta forma las “secuencias” preexisten al espectador y son “simultáneas” las unas a las otras; su ritmo de presentación no



les pertenece, sino que sólo se manifiesta en tanto que la conciencia del espectador es capaz de insuflarle vida mediante lo que Bergson llama *síntesis cualitativas*. En la mente del espectador, pues, donde nunca aparecen separadas las "secuencias", está en realidad el movimiento, y allí es donde Bergson va a buscarlo. El Espacio y el Tiempo absolutos de la física newtoniana son externos, geométricos y por tanto *estáticos*, consecuencia directa de una imagen "cinematográfica" del movimiento (una visión que bien pensada resulta tan extraña que ya el mismo Newton únicamente pudo asimilarla valiéndose de algunas representaciones tomadas de la Mística); la *duración* bergsoniana, en cambio, absolutiza el movimiento sintético de la conciencia, y de esta manera "le salen" un Espacio y un Tiempo *dinámicos* lógicamente subordinados a las características deducidas de aquel – "melódicas", dice él, no sin cierto componente místico también, curiosamente.

Sus intereses, en todo caso, son otros muy distintos de los de las ciencias, como dijimos, a las que delimita un ámbito restringido de actuación: la "palabra brutal", el platonismo, el lenguaje común, etc., cuyo origen es en definitiva siempre social. La finalidad de Bergson en este ensayo suyo fue explorar las bases ontológicas de la libertad humana, en tanto en cuanto trazan un plano psicológico independiente del demarcado por la utilidad social. A este respecto, las últimas páginas del capítulo segundo concernientes al doble aspecto de la vida consciente (donde Bergson nos da su versión del inconsciente, semejante en esto también a la propuesta de Leibniz) resultan muy bellas e ilustrativas, además de gratamente relajantes después de tanto esfuerzo de técnica filosófica desplegado a su servicio. Pues uno de los motivos de la gran influencia de Bergson entre los no profesionales de la filosofía –pongamos su medio sobrino



Marcel Proust– es que, pese a los dolores de cabeza que la pura exposición teórica pudiera producirles, se deja notar entre líneas que Bergson era feliz escribiendo y pensando como pensaba. Exudaba felicidad, literalmente, y eso no esta reñido, sino al contrario, con la búsqueda de la verdad.

III- El fenómeno de la luz

Con la consideración acerca de la sensación afectiva que es para el sujeto el fenómeno de la luz finaliza Bergson el primer capítulo de los tres que componen el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. A partir de este momento, el filósofo dará termino a la que podríamos calificar como *pars destruens* de su trabajo para dar paso después a la que constituye la *pars construens* de su pensamiento: las tesis, originales y subyugantes, de la conciencia como elemento integrante de una metafísica del tiempo vivido, y, más en general, de la evolución de la vida como impulso desde la memoria hacia la libertad.

Entre tanto, Bergson se consagra enteramente a la cuestión de la mensurabilidad psicológica de la sensación luminosa, en la misma línea de problematización de la Psicofísica que vimos desde el inicio. Pues, en efecto, Bergson se ufana en demostrar que lo que es válido en la *materia* –definida antaño por Descartes como extensión, y por ende, como magnitud–, no lo es, sin grave impostura lógica, para la *percepción* –concebida en este caso por Descartes como una confusa conjunción entre actividad y afección de la conciencia, revoltijo conceptual que, como veremos, Bergson tratará brillantemente de despejar. En los términos de esa misma tradición que inaugura Descartes, esta impugnación se traduce en la imposibilidad de pensar las propiedades atinentes a la *res extensa* (que son la figura, el número, las tres dimensiones del espacio, ulteriormente la



impenetrabilidad y el peso, etc., o sea, las llamadas "cualidades primarias" estudiadas por la Física) como superponibles u homologables a las pertenecientes a la *res cogitans* (inextensa, indeterminada, receptáculo del sonido, el color, el tacto, etc.; es decir, las llamadas "cualidades secundarias", y que son precisamente las rechazadas por la Física al comienzo de su trabajo). Existe –sin ir más lejos, para John Locke– una incompatibilidad de raíz entre ambos ámbitos: es tan absurdo, lógicamente hablando, en su opinión, preguntarse por el "sabor" de una esfera que por "el diámetro" de la dulzura (el ejemplo es mío). De esta manera, la idea de medir una intensidad perceptiva, por elemental e intuitiva que parezca ser, necesita de un mayor examen crítico de la conciencia sobre sí misma en orden a averiguar qué es a lo que realmente nos referimos cuando hablamos de la mayor fuerza de una sensación respecto de otra, no vaya a ser que impliquemos la magnitud y entonces corramos el riesgo de estar buscando algo así como el coeficiente de elasticidad de la fatiga...

Esto es claro. Más, con todo, la distinción clásica (obligatoria, insistimos, para el nacimiento de la Ciencia Moderna) entre cualidades "primarias" y "secundarias" no es exactamente lo que está en la cabeza de Bergson cuando analiza la *fenomenalidad* de nuestros contenidos de conciencia. Por "fenomenalidad" no entendemos la cualidad de extraordinarios de nuestros actos de conciencia, sino el hecho de estar constituidos de referencias a puros *fenómenos* (es decir: lo que se manifiesta, lo que se da sin mediaciones), tal y como acertó a expresarlo rigurosamente la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl veinte años después de la publicación del tratado de Bergson que estamos estudiando ¿Por qué el término "Fenomenología"? Acudo a un texto más reciente de Jean François Lyotard para que lo exponga someramente:



«El término significa el estudio de los "fenómenos", es decir, de lo que aparece en la conciencia, de lo "dado". Se trata de explorar esto que es dado, la "cosa misma" en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser del cual es fenómeno, como sobre la relación que lo une al yo para quien es un fenómeno. No es necesario salir del pedazo de cera para hacer una filosofía de la substancia extensa [nota del transcriptor: el pedazo de cera, que se derrite ante la hoguera, es un ejemplo de Descartes que esta traído aquí como representante de una cosa cualquiera presentada a la inspección de la conciencia], ni para hacer filosofía del espacio como forma a priori de la sensibilidad (Kant); hay que permanecer en el pedazo de cera, sin presupuestos, limitarse a describirlo tal como se da. Así se dibuja en el seno de la meditación fenomenológica un momento crítico, un "repudio de la ciencia" (Merleau-Ponty) que consiste en negarse a pasar a la explicación, pues explicar el rojo de esta pantalla significa precisamente no tomarlo en cuenta en su condición de ser este rojo extendido sobre esta pantalla, bajo cuyo orbe reflexiono en el rojo; es considerado como vibración de una frecuencia, de una intensidad dadas, ese poner en su lugar "algo", el objeto para el físico, que ya no es en absoluto "la cosa misma" para mí. Existe siempre algo prerreflexivo, irreflexivo, antepredicativo, en que se apoya la reflexión, la ciencia, y que ésta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma.»

(La fenomenología, pp. 11-12, ed. Paidós)

En este determinado aspecto señalado por Lyotard, Bergson coincide con la escuela fenomenológica en el punto de arranque de sus investigaciones del primer capítulo de este ensayo; poco



más adelante, diferirá notablemente de aquella, pero siempre con la vista puesta en el “repudio” de la hegemonía de la explicación para dar razón de “las cosas mismas” tal y como se nos muestran (una longitud de onda, por ejemplo, no es el fenómeno de la luz, aunque represente parcialmente su causa material). Hasta los tiempos de Bergson, y todavía hoy, salvo escasas excepciones –J. W. Goethe fue una de ellas, como se recordará–, la luz es concebida mecánicamente. Bergson nos indica aquí que, aunque cierta, esta no es la única vía posible, ni la “fotometría” una alternativa real. En esto, se debe reconocer que Bergson, pese a su espiritualismo, se aproximó bastante al concepto de lo que ya William James denominó poco después *empirismo radical*...

IV. El “golpe de mano” de la libertad

Al inicio del tercer y último capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, varios interrogantes se agolpan en la cabeza del inquisitivo lector, y la principal de todas tal vez sea la que arroja serias dudas sobre la interpretación que ofrece Bergson de las fisuras y lagunas del proceder científico moderno ¿Cómo unas simples observaciones, cabría preguntar, sobre la textura de nuestros estados psicológicos internos, por seductoras y ajustadas que parezcan, pueden pretender poseer fuerza suficiente para tener algo que objetar a los resultados sólidos y comprobados del poderoso tinglado científico? ¿Es que para Monsieur Bergson no han servido de nada esos largos siglos de lucha contra la superstición y el pesado lastre de la costumbre en pro de la elaboración de ciertas técnicas operativas de observación de la naturaleza que fueran del todo independientes de las veleidades del “factor humano”? ¿Y es que acaso es aún posible que la *intuición* tenga algún lugar de mando allí donde impera el instrumento? Desde este punto de vista, desde luego, no cabe duda de que la filosofía de Bergson



es una llamada algo anacrónica a la revalorización de la subjetividad frente a la objetividad, y por tanto de la persona frente al Método. Pero el concepto de anacronismo es doble, contiene dentro de sí una doble dirección: refiere bien a algo que ya no tiene hoy su tiempo porque este tiempo ha pasado definitivamente, como la hoja superada de un libro que ya nunca se volverá a leer, o bien a algo cuyo tiempo es otro del presente porque tiene reserva de alojamiento solicitada en el Gran Hotel de cinco estrellas del futuro. Yo no puedo juzgar ni decidir a punto fijo en cuál de los dos casos se hallan las reflexiones de Bergson, pero lo que sí que podría pronosticar con una cierta certidumbre es que cualquiera que sea el destino de vuestros propios juicios y decisiones al respecto, éstos tendrán que pasar por el acuerdo o desacuerdo que se muestre con la correcta interpretación que se dé o no se dé acerca de la naturaleza y el contenido de la Libertad Humana.

“Ser autores de nuestra propia vida, como un artista lo es de su obra”, y no sólo espectadores o simples dueños *ágrafos* de ella, es lo que Bergson propone como asunción activa de la libertad humana. A ello se llega, naturalmente, a través de un encadenamiento de argumentaciones en virtud de las cuales Bergson se permite llamar a capítulo a todas aquellas doctrinas que por diversas vías han aterrizado en la conclusión de que la común, cotidiana, y a veces hasta exasperante sensación de libertad con que de sólo conducimos nuestras ajetreadas vidas no es más que un malentendido, algo así como un triste y deslucido espejismo. Bergson, como ya le ocurriera a William James, revela muy exactamente la identidad de estas escuelas enemigas de reconocer un puesto a la libertad en el orden de lo real: son la escuela psicológica del Asociacionismo por un lado, y el Mecanicismo fisicista por el otro, ambas sustentadas firmemente por la fe en lo que es una contradicción en los



términos, o sea, la afirmación de que la naturaleza es una máquina, posición en la que quedan envueltos igualmente el individuo y sus vivencias. Los errores filosóficos en los que incurre esta manera geometrizarante de ver las cosas son típicos de la idiosincrasia moderna de la ciencia: el afán, en primer lugar, de reducir toda gama de manifestaciones de la naturaleza y la experiencia a una sola clase de ellas que pueda ser transcrita en caracteres matemáticos; la extensión universal, después, del principio de conservación de la materia y energía al conjunto de los objetos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas indistintamente; y, en último lugar, la escasa comprensión hacia las realidades que escapan al sometimiento a otra clase de leyes que no sean las de su propio desenvolvimiento interno. Todo ello configura el A-B-C de la ceguera cientificista para Bergson, todo ello con el respaldo secular que le ofrecen las tesis epistemológicas de Immanuel Kant. A éstas debe Bergson en gran medida la inspiración de su propuesta, aunque ésta consista básicamente en la rectificación de algunos de los puntos cardinales de la argumentación kantiana para poder así eludir algunas de las funestas consecuencias que tiene el kantismo para la ambición y el sentimiento de satisfacción filosóficos. Si alguna conclusión precisa ha de ser extraída de la profunda y meditada investigación de Kant es la consolidación del conocimiento científico firmemente asentado en los parámetros de necesidad y universalidad que se imponen a todo hecho de experiencia. Como contrapartida, el conocimiento y observación de uno mismo en la obra de Kant –en tanto que ser autónomo, como ser que da origen a las acciones y no sólo al que pueden ser estas atribuidas después de realizadas– es imposible, o es enteramente a posteriori, y a resolver este enigma es a lo que se aplica fundamentalmente el último tramo del trabajo de Bergson que venimos estudiando.



El punto de partida de ambas investigaciones, de todas formas, está centrado básicamente en la caída bajo sospecha de la noción de causalidad, ya puesta en entredicho por el empirismo y el sensualismo ingleses del s. XVII, lo que había supuesto un grave varapalo sobre el pensamiento moderno en su totalidad –más que nunca cuando el modelo científico se había erigido en paradigma del triunfo por antonomasia de las disciplinas argumentativas, explicativas o fundacionales. La noción de causa podía perfectamente ser puesta en cuestión, como muy bien argumenta Bergson aquí, en tanto que su peculiar necesidad no es apodíctica, sino que, como Kant especificó mejor que nadie hasta entonces, necesitaba a su vez de una determinada concepción del Tiempo y del Espacio que consolidasen esta fuerza conectiva, y que por tanto sólo podemos conocer por experiencia y no tan sólo analizando o construyendo conceptos como sí ocurre, por ejemplo, en las Matemáticas. Así, rectificando la concepción del tiempo con respecto a ciertas experiencias, vislumbró Bergson que podrían abrirse las puertas para escapar del mundo cíclico y causal impuesto por el paradigma científico, que condicionaba al hombre a renunciar a una autonomía efectivamente experimentada en su vida y que además acarrea una cantidad significativa de paradojas sin aparente sentido (sólo hay que recordar los problemas concernientes al “Argumento Dominador” de Diodoro Cronos³, o las paradojas de Zenón de Elea, que el propio Bergson trató de desentrañar).

³ Óscar Sánchez Vadillo, «*De futuris contingentibus...* (La polémica de Aristóteles con el argumento dominador megárico y sus consecuencias: indeterminación del mundo sublunar, concepción del tiempo y praxis política de la gestión de los futuros contingentes)», *Ápeiron: estudios de filosofía*, 8, 2018, pp. 207-222.



V. El camino a la libertad

Aunque con nadie pasamos más tiempo que con nosotros mismos, tan fieles servidores nos sentimos y debemos al Yo propio que a la menor de cambio nos parece que nuestras palabras o acciones han podido traicionarle, que nuestro discurso se aleja insinceramente de la verdad, y que sólo acercándonos cada vez más a éste (más allá de las vísceras y la médula, e incluso también más allá de las imágenes que pueblan nuestra imaginación y memoria), podemos tocar lo real y absoluto en su sentido más trascendente. Algunos autores relevantes para la Historia de la Filosofía han acusado al simbolismo y al discurso explicativo o interpretativo en general de esta deshonestidad y extrañamiento de lo más real, y han hecho a estos fenómenos o artefactos los responsables de la pérdida de la comprensión primigenia en favor de otros procedimientos explicativos quizá más complejos y ordenados pero también más lejanos al espíritu de las vivencias reales. Igualmente, Bergson en este *Ensayo* ha tratado largamente de demostrar cómo el lenguaje, junto a las concepciones científicas y matematizantes de la realidad, ha pervertido y simplificado sobremanera la realidad concreta de los estados de conciencia hasta el punto de dar pie a paradojas tales como las abordadas mediante los sofismas de la Escuela de Elea o el problema moderno de la libertad. El caso es que podríamos interrogarnos si realmente cabe establecer esta diferenciación y consiguiente discriminación entre la realidad verdadera por un lado y su propia "perversión" por el otro. O, por el contrario, afirmar que tanto una como otra lectura de la realidad pueden ser interpretaciones válidas dependiendo de lo que queramos hacer con ellas. Muchas veces es esta última opción la que puede sugerírsenos en la obra de Bergson, como sucede en los párrafos con los que comienza la conclusión del tratado: «si se



quiere prever los fenómenos, se debe hacer tabula rasa de la impresión que producen sobre la conciencia y tratar las sensaciones como signos de la realidad». Pero si la Psicofísica hace esto en orden a predecir los fenómenos de que se ocupa... ¿por qué habría entonces de errar? A decir verdad, Bergson sí cree que en estos casos existe una malversación de la realidad, y que entender que las sensaciones o datos de conciencia hablan un lenguaje, cualquiera que éste sea (puesto que son tratados en tanto que "signos"), implica sacrificarles su estatuto de realidad y su pertenencia a un torrente de vida, al *Élan vital* que el filósofo desarrollará en obra posterior, en el extraordinario *La evolución creadora* de 1907.

Desde muy antiguo nos persigue a los hombres (y más que a ningún otro especialmente a esos hombres afanosos por saber) el mito del mundo que nos habla susurrante, y al que sólo hay que prestar cuidadosamente atención para que nos cuente cómo es. La palabra hecha carne o hecha mundo, el problema que se convierte en enfermedad, el accidente como presagio o castigo, el Firmamento que espera a ser leído como un libro abierto, etc. Tantas son las metáforas que incitan a pensar a tanta gente a través de los siglos que los fenómenos quieren sin cesar decirnos o anunciarnos algo en lugar de limitarse a pasar por el mundo y la vida, aconteciendo sin más, que podríamos coleccionarlas. Si además el mito del lenguaje total⁴ no sólo pide que los fenómenos hablen, sino que hablen conforme a leyes y reglas de combinación definidas y que contesten a las preguntas que nosotros queremos que contesten, la situación se parece entonces a la del torturador

⁴ «Por el contrario, una lengua es un producto de la costumbre. Nada, ni en el vocabulario ni siquiera en la sintaxis, viene de la naturaleza», en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 1932, en castellano en Trotta.



que en su cámara de castigo ha de retorcer y asfixiar al interrogado hasta que él mismo olvide la espontaneidad de sus acciones y respuestas. Es ante esta asfixia de los fenómenos espontáneos, creativos, por parte del lenguaje cognoscitivo contra la que se rebeló y manifestó Bergson en este *Ensayo...* ¿Se nota, entonces, que corre un poco más el aire tras su lectura, 135 años después?

En sus últimas páginas, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, texto a mi juicio pionero y genial, Bergson expresa que *Obrar vivamente es volver a tomar posesión de sí, es colocarse en la pura duración*, y podemos afirmar con seguridad que jamás se apeó de esa convicción, sino que más bien siguió pensando para precisamente profundizar en ella. En su testamento, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, dejó escrito que

«Al ver cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchos inventos son aplicaciones de nuestra ciencia, cómo la ciencia está destinada a crecer sin fin, uno se vería tentado a creer que habrá un progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, las satisfacciones que los nuevos inventos aportan a las antiguas necesidades jamás determinan que la humanidad se quede ahí; nuevas necesidades surgen, tan imperiosas como las anteriores, más y más numerosas. Estamos viendo cómo se acelera la carrera hacia el bienestar por una pista donde multitudes cada vez más compactas se precipitan. Hoy es ya una riada. Pero este frenesí mismo, ¿no debería abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí, del que éste habrá tomado la antorcha, y que habrá desarrollado en sentido opuesto una actividad cuyo complemento parece ser?»