

**La memoria ante la relación
del espíritu con la materia, en Henri Bergson**

Jesús Rodolfo Santander
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

El propósito de este escrito es delimitar el rol de la memoria en el planteo del problema metafísico de la existencia de una realidad diferente e irreductible a la materia en la concepción de Henri Bergson y en el contexto de la filosofía y de la ciencia de su tiempo. Si es cierto que las ideas que este filósofo combatió en su momento han tomado hoy formas nuevas, no es menos cierto que esas ideas no perdieron todo su vigor y que la solución dada por Bergson ha seguido alimentando una reflexión sobre ellas. En esto radica el interés de rememorar un problema que sólo aparentemente puede ser considerado como un asunto ha tiempo terminado y clasificado bajo el título “historia de las ideas”. Creo que ayuda a una mejor comprensión de dicha problemática comenzar por la situación intelectual del filósofo antes de ocuparnos de definir el problema y de exponer algunos aspectos de su solución.

1. La situación intelectual

Los logros resonantes que el método experimental lograba a fines del siglo XIX en diversos terrenos, confirmaron a las mentes

de aquel tiempo en su fe en la ciencia. El optimismo que dominaba el escenario intelectual pudo hacer imaginar a algunos, que ya no quedaban en la naturaleza enigmas por resolver.¹ Salvo del lado de la religión, eran pocos los que ponían en duda el dogma de la capacidad de la ciencia para encontrar las respuestas acertadas a todo tipo de problemas y de avanzar indefinidamente, gracias a ese método, sobre terrenos hasta entonces reservados a otras formas de saber. De esta manera, se le reconocía competencia para dictaminar incluso sobre aquellas cuestiones que, como los de la relación del espíritu con la materia o de la relación entre cuerpo y alma, habían sido considerados tradicionalmente del resorte de la filosofía. Hoy conocemos esta pretensión de resolver los problemas filosóficos con la ciencia bajo el nombre de “cientificismo”.²

Tal actitud de confiada fe en la ciencia no estaba desarmada intelectualmente. El propio científico podía dejarse orientar en su investigación por una concepción que podía encontrar en la obras de Augusto Comte, Herbert Spencer, Ernest Haeckel, de manera especialmente clara en Hipólito Taine. Estos señalaban a la ciencia como el único saber válido y le asignaban el objetivo de explicar cualquier hecho, incluso los hechos vitales y psicológicos, que son fenómenos particularmente complejos que se presentan con un carácter cualitativo, como resultados de la actividad de elementos materiales cuantificables y más simples que, sujetos al cambio y regidos por el principio universal de una causalidad determinista, convertían la libertad en algo ilusorio y reducían a poco menos que a nada toda instancia que no fuera la materia. No sólo estas opiniones orientaban el saber empírico de la época, sino que muchos científicos creyeron también —no sin

¹ Ernest Haeckel llegó a decirlo en *Los enigmas del universo*, 1899.

² En francés, por ejemplo, la palabra “scientisme”, equivalente a la nuestra “cientificismo”, se usa con este sentido desde 1911; la palabra “scientiste”, equivalente a “cientificista”, desde 1898. Ver *Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 1996.

cierta ingenuidad— que los resultados de sus observaciones empíricas confirmaban esas opiniones y que no era necesario nada más para acabar con aquellas cuestiones filosóficas que desde Comte se calificaban despectivamente de “metafísicas”.³

En el campo de la psicología experimental (Fechner, Wundt) se agregaba a esa visión la opinión de implicaciones gnoseológicas e incluso metafísicas, proveniente del empirismo de Hume y del sensualismo de Condillac, según la cual las facultades del alma debían reducirse a la representación sensorial. Los matices cualitativos con que los datos de nuestra experiencia íntima se presentaban a nuestra conciencia no eran primordiales sino sólo un espejismo que se disipaba cuando se comprendía que, de un lado, esos datos no son de un tipo diferente a los recogidos por la experiencia externa sino cantidades calculables como éstos, y que, del otro, la realidad psicológica se reduce a elementos simples, atómicos (sensaciones, impresiones o, dicho de manera general, “ideas”) que se asocian “según leyes precisas” que la psicología debe establecer siguiendo el modelo de las ciencias de la Naturaleza y volviéndose ella misma una ciencia natural. Asociacionismo, atomismo se convirtieron en “hipótesis operantes” en la psicología científica⁴ y no estuvieron ausentes en el

³ La influencia de ese conjunto de opiniones que hoy conocemos bajo el nombre de “cientificismo”, no ha desaparecido hoy completamente, ni mucho menos, en todos los científicos del s. xx. Se expresa, por ejemplo, en Francis Crick cuando, hace apenas algunos años, sostuvo que “la mente puede ser explicada por la interacción de las células cerebrales” o que “la conciencia nace de las reacciones químicas del cerebro” y es “una fusión de neuronas”. Como se advierte, Crick no expresa una idea tan novedosa como la que prometía cuando hace algunos años dio a su libro *La búsqueda científica del alma*, el siguiente subtítulo: *Una hipótesis revolucionaria para el siglo XXI*. Hay que tener presente que a Crick le dieron el Premio Nobel en 1962 por el descubrimiento que había hecho con Francis Watson de la estructura del ácido desoxirribonucleico, no por expresar esas ideas de un siglo anterior. Su hipótesis era revolucionaria para el siglo XIX. Ericka Montaña Garfías, “La conciencia es una fusión de neuronas”, *La Jornada*, México, contraportada, sábado 31 de julio de 2004.

⁴ Émile Bréhier, *Historia de la filosofía*, T. III, 5ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1962, p. 593.

desarrollo de la psicofisiología, como lo demuestra un simple vistazo a la manera en que esta disciplina del siglo XIX había comenzado a encarar las relaciones de las facultades del alma con el cuerpo. Esas ciencias fueron el terreno, precisamente, de las discusiones filosóficas de Bergson y otros filósofos con la ciencia de su época.

Recordemos que F. J. Gall, un médico del país de Baden que había venido a establecerse en París en la primera mitad del siglo XIX, supuso “que las facultades del alma tenían su asiento en las circunvoluciones cerebrales”. Imaginó, además, con base en algunas observaciones empíricas inciertas, que la memoria verbal se situaba en los lóbulos frontales vecinos a las órbitas. Más tarde llegó a afirmar que había encontrado las protuberancias que correspondían al sentimiento de propiedad, de bondad, etc. Gall creía que, dado que la forma del cráneo se “modelaba” sobre la forma del cerebro, las protuberancias del cráneo determinaban el carácter y el comportamiento de los sujetos.⁵ Estas hipótesis fueron consideradas extravagantes y suscitaban inmediatamente la reacción de algunos estudiosos como G. Cuvier y de R. T. Laënnec. Extravagantes o no, estos estudios iniciales continuaron su paso y señalaron, a su manera, la dirección en que la ciencia quería entender la relación de las facultades psicológicas con el cuerpo y buscar la memoria. Así en 1861, Paul Broca practicó la autopsia de un afásico que había perdido el lenguaje y encontró que tenía una lesión en el tercer hemisferio izquierdo (llamado desde entonces en su honor “circunvolución de Broca”). Luego vinieron otros fisiólogos que descubrieron los centros motores de la corteza (Fritsch y Hitzig), el centro visual (Ferrier), los centros sensoriales del lenguaje (Cecil Wernicke); otros fueron todavía más lejos intentando descubrir algún centro nuevo como el de la música, el de las matemáticas, etc. En estos ensayos operaba como hipótesis una concepción del cerebro que, por una

⁵ Lo que desde 1810 se llamó “frenología”.

parte, veía en él un polípero de imágenes y que, por la otra, correspondía a la concepción atomista del espíritu, que lo descomponía en sus elementos más simples y que, como veíamos, era la concepción psicológica dominante. La teoría de la imagen se presentó bajo una primera forma mecanicista y estática y hay que decir que fue objeto de la crítica de Bergson y de Marie, y que cayó en descrédito.⁶ Bergson apelará al análisis psicológico contra los excesos de la teoría de las localizaciones cerebrales. Los abusos de los localizacionistas despertaron, decíamos, la reacción de los espiritualistas.

En la reducción de las facultades del alma a la materia corporal, de la conciencia a la actividad cerebral, el monismo de la materia no pudo dejar indiferentes a los espiritualistas herederos de Descartes. El dualismo de éste, si es verdad que había abandonado el cuerpo a la materia al concebirlo como mecanismo, al menos les había reservado a la libertad y al espíritu un dominio en el hombre y, en general, dentro de la realidad. Esa serie de doctrinas —entre las cuales asociacionismo y atomismo no ocupaban, por cierto, el último lugar— tuvo que alcanzar también una expresión particularmente cruda a ojos espiritualistas franceses como Lachelier, Boutroux y Bergson, porque ya no sólo circulaban por el campo de la filosofía sino que ahora presidían y cristalizaban también en las teorías científicas y que, además, dado su carácter negador y reductor, también tenían efectos disolventes en terrenos como los de la moral y de la religión. Nietzsche, que derivó las consecuencias de esos reduccionismos al terreno de los valores, puede servir de ilustración a lo que digo.

⁶ Según Jean Delay, que en este punto remite a H. Piéron, esas críticas no alcanzaron a la teoría de la “imagen concebida como centro asociativo”. Siguiendo a éste, esta segunda concepción estaría más de acuerdo con datos más recientes de la electrografía cerebral (el libro de Piéron fue publicado en 1923).

2. El problema

Estas ideas impregnaban la situación en la que se desarrolla el pensamiento de Bergson, y a ellas reaccionó en *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*, su tesis de doctorado aparecida en 1889 y, particularmente, en *Materia y memoria. Ensayo de la relación del cuerpo al espíritu* de 1894, donde intentó deshacer el nudo gordiano de una serie de problemas que concierne a la ciencia, a la teoría del conocimiento y a la metafísica. Como todavía esas ideas están presentes *cum grano salis* en la nuestra, la discusión de Bergson con ellas puede ser quizás para nosotros de una útil enseñanza, independientemente de que compartamos plenamente o no la posición filosófica que elaboró.

Aunque mi intuición es que el valor de su respuesta está menos comprometida por el posterior desarrollo de la ciencia que por ciertas implicaciones filosóficas sustancialistas de la posición que adoptó, no intentaré establecer en este sitio si su respuesta sigue siendo válida a la hora de las ciencias cognitivas. Aquí trataré sólo del planteo del problema de la memoria en su significación para la discusión filosófica que Bergson mantuvo con el monismo materialista. Apelando a algunos pasajes de *Materia y memoria* quiero establecer el problema tal como se le planteó a Bergson en esa coyuntura y mostrar de una manera general el modo original que concibió para resolverlo. No debe esperarse un estudio exhaustivo sino sólo la exposición de algunos motivos que dejan entrever su concepción.

El problema que planteó Bergson es un problema filosófico, lo que no impide que, en ese planteo y en su solución, la ciencia de su tiempo jugara un papel nada despreciable, pues Bergson se apoyó en sus resultados empíricos sin entregarse a ellos ciegamente. Sin renunciar a la lucidez, discutió la interpretación monista de esos resultados. Lejos de subestimar los resultados de la psicología experimental, se sirvió de las observaciones empíricas de ésta para apoyar sus propias hipótesis y su propia teoría, y para discutir las hipótesis y las teorías científicas por

entonces de moda, y por eso he comenzado refiriéndome a esas teorías y a las opiniones filosóficas que determinaban su situación intelectual.

Los progresos de la ciencia del cerebro, gracias a la hipótesis de las localizaciones cerebrales, que permitía ir del desarreglo de una función psíquica a la localización de una función cerebral, pudieron ser o parecer, más tarde, útiles, independientemente de la discusión teórica a que dieron lugar entre sus defensores y detractores, pero esa hipótesis se acompañaba —eso no escapaba a nadie y menos a Bergson— de cierta interpretación de la relación entre el cuerpo y las facultades de la *psique* que ponía en cuestión la naturaleza de la relación más general, metafísica, entre la materia y el espíritu, tal como en general esa relación se había entendido en la *philosophia perennis*, pero más particularmente en la tradición cartesiana. El dualismo cartesiano preservaba la autonomía del alma humana concibiendo al pensamiento, donde radicaban sus facultades superiores, como una sustancia espiritual e inextensa, distinta de su cuerpo. Este último pertenecía, al igual que los cuerpos de los otros seres vivos, al reino de la sustancia extensa y divisible dominada por el mecanismo. El cuerpo era concebido como una máquina y se presentaba entonces, a este dualismo, la dificultad, que a muchos parecía insalvable, de unir las dos sustancias. Descartes (es de todos conocida la solución cartesiana de la comunicación de las dos sustancias por la glándula pineal) y sus epígonos ofrecieron soluciones que presuponían siempre la noción de sustancia, y que no terminaban de satisfacer. La solución del problema remitía, de un lado, al problema más general acerca del modo de ser de estos dos tipos de sustancias e, incluso, más allá, a la cuestión del ser en general (por eso decimos que implicaba una cuestión de metafísica), del otro, a las investigaciones de la psicología experimental en las que también operaba el dualismo, esta vez bajo la forma de la hipótesis, aparentemente neutra, de un paralelismo entre la serie de los fenómenos psíquicos con la serie de los fisiológicos; digo aparentemente neutra, porque en la reali-

dad se tendía a ver en la serie de los fenómenos fisiológicos la causa de la serie de fenómenos psíquicos, y a éstos como efecto, si no como epifenómeno, de los primeros.

Señalemos, por otra parte, que en la historia de la filosofía, una importante tradición que remontaba hasta Aristóteles tendía a ver en la memoria una facultad que sólo registraba recuerdos particulares y pertenecía al alma sensible, y que, por ende, estaba en el cuerpo o al menos en proximidad inmediata con él, mientras que otra remontaba a San Agustín, e incluso más lejos, hasta la teoría platónica de la reminiscencia (*anamnesis*). Esta otra tradición tendía a ver en la memoria, como por lo demás también en el intelecto y en la voluntad, una facultad del alma espiritual. Había que colocarla del lado del espíritu, ya que nos permitía recordar las ideas, formas inteligibles y universales. Se ve que la memoria presenta un estatuto vacilante en la tradición filosófica dualista. Señalemos también que cuando Bergson buscaba una solución para el problema del dualismo, también se discutía el problema de la memoria en el terreno de la ciencia; en ese momento la memoria focalizaba la atención de los estudios en el campo de la psicología y de la fisiología. El fenómeno tiene que haber atraído lo bastante para que el siglo XIX fuera llamado “el siglo de la memoria”.

Todo eso formaba parte del horizonte intelectual de Bergson y no es tan extraño que todo se haya unido en su proyecto de discutir filosóficamente el problema de una entidad espiritual independiente de la materia, acercando su lente al fenómeno de la memoria y a los resultados de las investigaciones empíricas relacionadas a ella. En la solución dada por Bergson al problema que plantea el monismo, la memoria jugará un rol particular. Como dije, no me ocuparé de exponer toda la solución bergsoniana sino tan sólo algunos aspectos salientes de su teoría de la memoria, pues creemos que, si la memoria ocupa el rol central en la solución dada por Bergson en *Materia y memoria*, el estudio de ella prepara mejor el camino para comprender su posición en relación al problema.

La concepción de la memoria no sólo se acompaña en Bergson de una psicología general sino que, como se verá, está relacionada de manera muy particular a una concepción de la percepción y del cuerpo que, por cierto, pertenece a esa psicología general. Si se quiere comprender la teoría bergsoniana de la memoria, me parece indispensable que se recuerde, para comenzar, su teoría de la percepción. No sólo ambos fenómenos se mezclan de ordinario hasta el punto de que no se sabe por dónde pasa la línea divisoria que los distingue, sino que la forma en que se los concibe y se los confunde alienta, a la vez que presupone, ciertas posiciones filosóficas. Pero hay algo más. En la perspectiva de Bergson, la concepción que se tiene de la percepción incide sobre la cuestión gnoseológica de si todo lo que conocemos se reduce a la subjetividad (idealismo) o si, por el contrario, se conoce algo diferente y trascendente a la subjetividad (realismo); la concepción de la memoria, por su parte, incide sobre la cuestión metafísica —asunto que interesa en especial a este escrito— de si toda realidad debía reducirse a la materia (materialismo) o si debía concebirse la posibilidad de una entidad de naturaleza diferente a la materia (espiritualismo). Creo que las respuestas filosóficas que Bergson da a ambas cuestiones se condicionan mutuamente, en su propia concepción; en todo caso dibujan dos trazos fundamentales de su propia filosofía. Refirámonos, por lo pronto, a la teoría de la percepción pura que Bergson presenta en el capítulo I de *Materia y memoria* y veamos cómo distingue Bergson entre percepción pura y memoria pura, es decir, entre una percepción sin mezcla de memoria y una memoria sin mezcla de percepción.

3. Percepción y memoria

Nos referiremos, en primer término, al problema de la memoria en el capítulo I de *Materia y memoria*. Aunque allí el centro del análisis está en el cuerpo y en la percepción, no dejan de revelarse, en relación a ellos, algunos aspectos esenciales de la

concepción bergsoniana de la memoria, que consideramos importante destacar.

Lo que de ordinario ocurre es que la percepción se dé impregnada de recuerdos y que las percepciones reales sean desplazadas por antiguas imágenes.⁷ La percepción exige un esfuerzo de memoria que prolonga durante varios momentos una percepción en otra. La percepción ocupa de este modo cierta duración,⁸ pero ésta es la percepción impura. Bergson quiere aislar la percepción pura, la cual debe estar libre de toda mezcla con la memoria. Su análisis debe permitir estudiar mejor el aporte de la memoria. La memoria aporta subjetividad a la percepción. Para obtener la percepción pura hay que eliminar la memoria en todas sus formas. Al hacerlo, obtenemos una percepción absorbida en el presente, que por eliminar la memoria obtiene de la materia una visión inmediata e instantánea, objetiva.⁹ La realidad objetiva presente es continua. A esa realidad continua y objetiva llama Bergson en el capítulo I de *Materia y memoria* "imagen". Ésta no es una imagen representada (no es lo que Bergson llamará imagen-percepción), sino que la representación se encuentra en ella, en esa imagen, virtualmente. En la realidad objetiva continua, la representación se encuentra, entonces, de manera virtual y sólo se vuelve representación en acto, digamos, cuando la aíslas, es decir, cuando, por el interés vital de todo ser vivo, dejas en la sombra los aspectos que no me interesan y así, por esta suerte de abstracción desprendo un "residuo", y lo que antes no era más que una cosa metida en el devenir del universo, ahora es como un cuadro. La percepción consciente discierne lo que le interesa y renuncia al resto. Pero la percepción considerada en sí misma no es el empobrecimiento y la

⁷ *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 6^a édition, Paris, 1999, p. 30.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 31.

reducción de una percepción consciente que se autolimita, sino "la imagen del todo".¹⁰

Apartándose de la concepción psicológica dominante, que atribuía al sistema nervioso la elaboración de las percepciones, Bergson pensaba que dicho sistema, como en general el cuerpo, no era sino un simple conductor de movimiento. No veía en el sistema nervioso un ser aparte, cuya función fuera la de elaborar la percepción y luego crear movimientos, sino un mero conductor que, interpuesto entre los objetos y mi cuerpo, "transmite, reparte o inhibe el movimiento".¹¹ A través de los "hilos sensitivos" de nuestro cuerpo, un objeto exterior solicita nuestra actividad, pero cuando se corta uno de esos hilos dicha actividad es menos solicitada. Algo parecido ocurre con nuestros hábitos. En los hábitos un cierto tipo de memoria neutraliza nuestra percepción y el objeto solicita menos nuestra actividad. La percepción no es otra cosa que esta solicitud del objeto y no aparece más que allí donde un objeto nos reclama.

Nuestro cuerpo es al comienzo, como se puede ver en los niños, una representación impersonal y sólo se vuelve una representación mía a medida que mi cuerpo se desplaza, pues entonces todas las otras imágenes sufren una variación mientras que la de mi cuerpo permanece invariable y me convierte en centro, un centro al que yo puedo entonces referir todas las imágenes. A partir de la situación privilegiada de mi cuerpo se explica mi "creencia en un mundo exterior" y se comprende cómo se originan las nociones de interior y exterior. Estas no se explican porque yo proyecte "sensaciones inextensas" fuera de mí adquiriendo entonces extensión. No se ve cómo podrían adquirirla, ni puede explicarse de dónde se podría sacar la noción de exterioridad; en cambio, todo se entiende mejor si se supone que primero se da el conjunto de las imágenes y mi cuerpo ocupa el centro, porque entonces es posible distinguir mi cuerpo de los otros cuerpos, y

¹⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

así formarse la noción de lo interior y de lo exterior. Si parto de mi cuerpo, pasa como cuando parto de las impresiones: nunca logro entender cómo puedo hacer con esas impresiones objetos independientes. Si en cambio parto de la totalidad de las imágenes, una imagen, mi cuerpo, aparece como invariable en relación a los otros que cambian. Bergson reconduce así, las nociones de exterior e interior a la de la parte y del todo (entiéndase: interior, exterior son partes de un mismo todo). Todo se aclara, pues, si se va del todo a las partes, y de la periferia al centro. Todo se oscurece —y en esto me parece tener razón *avant la lettre* frente a ciertos constructivismos de hoy— si se va del centro a la periferia.¹² Bergson apunta aquí a la tesis atomista, que subyace en la psicología asociacionista, según la cual la sensación es el elemento simple e inextenso que se toma como absoluto y con el cual obtenemos las imágenes exteriores por composición. Lejos de ser la materia primera con la que la percepción se fabrica, las sensaciones son, para Bergson, la impureza que se le mezcla a la percepción. Y si, como se propone Bergson, se quiere encontrar la percepción pura, habrá que separar de ella también la sensación. Como los psicólogos no lo hacen, sólo ven, entre ellas, una diferencia de grado, cuando, en realidad, se trata de una diferencia de función y de naturaleza. Mientras que la sensación envuelve una acción real, la percepción es una acción simplemente posible. La sensación pertenece a la afección. Cuando la distancia, que ésta sea espacial o que sea temporal, disminuye completamente, el objeto de percepción coincide con nuestro cuerpo y entonces es nuestro propio cuerpo el objeto que percibimos. Tenemos allí una afección y ésta es una acción real. La acción real concierne a nuestro propio cuerpo. En la percepción hay distancia a nuestro propio cuerpo, pues la acción virtual concierne a los otros objetos. "...mi percepción está fuera de mi cuerpo; mi afección por el contrario en mi cuerpo".¹³ "...los objetos exte-

¹² *Ibid.*, p. 46.

¹³ *Ibid.*, p. 58.

riores son percibidos donde ellos están, en ellos y no en mí, ... mis estados afectivos son experimentados allí donde se producen, en un punto determinado de mi cuerpo...".¹⁴ El cuerpo es una imagen alrededor de la cual se dispone el conjunto de las imágenes. Las imágenes exteriores son reflejadas por mi cuerpo en el espacio que lo rodea, en tanto que las acciones reales son detenidas por él dentro de su sustancia, pero la superficie del cuerpo, límite común entre lo interior y lo exterior, es la única porción de la extensión que es percibida y sentida a la vez".¹⁵

Frente al empirismo y a la psicología asociacionista, Bergson cree también que hay algo, en la afección original, que la distingue de todas las otras afecciones del mismo género; esto es lo que hace que se ligue a un dato del sonido más que a uno del tacto. Cree también que la afección posee cierta extensión. ¿Cómo, si no, adquirirían la extensión y cómo se pasaría de la afección a la representación? Esas concepciones que discute no han podido explicarse por qué aparecen y desaparecen los estados afectivos, y entonces los toman por absolutos, y también toman así a la representación, pues tampoco ven cuál puede ser su origen y su destino. Todo se aclara, también este origen y destino de la representación, si en lugar de partir de la sensación para ir a la representación, invertimos el orden y partimos de la representación, esto es, de la totalidad de las imágenes percibidas y vamos hasta nuestro propio cuerpo, que es una imagen privilegiada, ya que no sólo lo percibimos desde fuera sino también desde dentro, en sus "profundidades", a la vez como sitio de las afecciones, como fuente de acción y como centro que suministra la base física de mi personalidad y alrededor del cual se ordenan todas las imágenes de mi universo según un orden: el de la acción.

Para explicar el acuerdo de las sensaciones entre sí, la teoría criticada por Bergson supone la materia, pero de ésta ella nada puede saber, pues le deniega toda cualidad apercibida, y así, las

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

sensaciones elementales inextensas nada nos pueden enseñar sobre ella, ni sobre el espíritu, de modo que todo quedaría envuelto en la oscuridad. Bergson considera, entonces, que debe dejar de lado el punto de partida en la afección y partir de la acción.

Su hipótesis tiene la ventaja de arrancar de un hecho bien constatado por la conciencia como lo es el de la capacidad de operar cambios en las cosas. La acción nos pone dentro del mundo de la vida, donde nos encontramos a todas las imágenes extensas, con centros de indeterminación que reciben influencias de otras imágenes, influencias que son recogidas y utilizadas en función de la nutrición y de la conservación, funciones a las que corresponden órganos de tipos diferentes, unos de nutrición, otros de acción. ¿Y el sistema nervioso? Es un órgano de acción. Reducido a su mínima expresión, un sistema nervioso es como una cadena que por un extremo recoge impresiones externas, por el otro, lleva a cabo movimientos; recibe y elabora movimientos. El sistema nervioso no elabora percepciones. Para que esto ocurriera debieran haber centros conscientes en el sistema nervioso. Y esto, según Bergson, no se da. ¿De dónde nace, entonces, la percepción? Simplemente de la misma causa de donde nace el sistema nervioso: de la capacidad de actuar del ser vivo. La percepción no expresa sino la “indeterminación del movimiento o de la acción que sigue al movimiento recogido”.¹⁶ Tal indeterminación, que a ojos de Bergson no expresa impotencia sino la capacidad de actuar del ser vivo, proviene del hecho de que al recibir los impulsos, el sistema nervioso puede detenerlos o bien transmitirlos. La percepción, entonces, formaría parte de las cosas —no olvidemos que se trata sólo del fenómeno de la percepción esquematizado por la teoría de la percepción pura—, mientras que la sensación, lejos de surgir de la conciencia, coincidiría con las modificaciones que nuestro cuerpo sufre bajo la influencia de las imágenes que lo rodea. Tal concepción de la percepción no puede ir de la mano de cualquier concepción de la memoria.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

La teoría pura de la percepción externa es el fruto de una separación de la conciencia o de la memoria. La percepción no es pura si intervienen en ella la conciencia y la memoria. Esta última interviene cuando el cuerpo debe escoger una reacción para responder a una circunstancia. El recuerdo de situaciones pasadas semejantes viene en ayuda de la indeterminación cuando éste debe elegir, esto es, cuando debe determinarse. La conservación de las imágenes percibidas también se subordina a la indeterminación de los actos que deben cumplirse. Los recuerdos son atraídos por una voluntad tendida hacia el futuro, un futuro hueco cuyo vacío, digamos, atrae a la memoria, pide el complemento de la memoria y de lo que ella sabe.¹⁷

Ahora bien, tal como la memoria se presenta de ordinario, es decir, mezclada con la percepción, esta última corre el riesgo de ser, con el paso del tiempo, sumergida, incluso sustituida por la experiencia. Bergson no quiere negar que la memoria aclare nuestra decisión mejor que la intuición instantánea, sólo que no acepta que la única función de la percepción sea la de llamar al recuerdo para volverlo activo y actual. De lo contrario, sería como darle la razón a quienes señalan imágenes personales exteriorizadas en la percepción no viendo en ésta otra cosa más que la proyección de sensaciones inextensas sacadas de nuestro fondo personal. Pero en la percepción hay algo más. Bergson quiere mostrar que en ella existe un fondo impersonal, fondo “en el cual la percepción coincide con el objeto percibido”. Es claro que lo que aquí está en juego es más que un problema de psicología. Está en juego cómo debe entenderse “el contacto entre la conciencia y las cosas, entre el cuerpo y el espíritu”.¹⁸ Y la psicología que critica habría cometido un error fundamental, que tiene consecuencias —y hay que decir que para Bergson no son sólo gnoseológicas sino también metafísicas— sobre nuestra com-

¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸ *Loc. cit.*

preensión del cuerpo y del espíritu, por no ver, entre percepción y recuerdo, más que una diferencia de grado. Así, esta psicología tiene al recuerdo por una percepción más débil y, por eso, ya no puede entender la “diferencia esencial que separa el pasado del presente”, ni entender el reconocimiento. De esta manera termina por desvirtuar el fenómeno de la memoria. Como corolario de lo anterior, esa psicología tomará a la percepción como un recuerdo menos intenso y así, no verá en ella más que un estado interior, sólo una modificación de nuestra persona y de esta manera “se desconocerá al acto original y fundamental de la percepción, este acto, constitutivo de la percepción pura por el cual nosotros nos ponemos de golpe en las cosas”.¹⁹

Que se trate de realismo o de idealismo, en los dos casos la percepción se entendía de la misma manera, a saber, como los estados del sujeto proyectados fuera de él y, al lado de esta opinión, era de poca monta para Bergson que en el idealismo esos estados fueran considerados la realidad misma, o que en el realismo ellos la debieran alcanzar como algo que está más allá de esos estados. ¡Tan fundamental era el error de no ver entre memoria y percepción más que una diferencia de grado!

Una de las razones invocadas por Bergson para que no se hubiera mantenido una verdadera diferencia entre memoria y percepción, es que se suponía que la percepción era una especie de contemplación y no se entendía que era acción, acción que se originaba en los objetos que nos rodean. De esta manera se la cortaba de sus lazos con la realidad y ya no se la podía distinguir de la memoria. Si la percepción no es acción, entonces no se ve su utilidad y se vuelve inexplicable. Comenzamos a ver la importancia que este concepto de acción tiene en su teoría. No lo perdamos de vista. Por lo pronto, Bergson pone la percepción del lado de la acción, y la memoria, en cambio, del lado de la contemplación. ¿Por qué? La razón,

¹⁹ *Loc. cit.*

dicho brevemente, es que “el pasado es lo que por esencia no actúa más”.²⁰

La tesis de Bergson será, entonces, que hay una diferencia de naturaleza entre memoria y percepción. Cree que se puede distinguir radicalmente la percepción del recuerdo si se acepta ver en la percepción pura “un sistema de acciones nacientes que, por sus raíces profundas, se sume en lo real” de manera que la realidad de las cosas sea “tocada, penetrada, vivida” y no simplemente “construida o reconstruida”. Concibiendo la percepción como acción, asegura al hombre una participación íntima en lo real. Si ahora separamos lo que aporta la subjetividad a la percepción, es decir, si hacemos abstracción de la memoria, entonces podemos conocer las cualidades “en sí” de la materia. Entiende que, de tal forma, puede resolver el litigio entre realismo e idealismo, porque puede apelar a la intuición sin tener necesidad de discusiones metafísicas.

Del mismo modo que esperaba de la percepción pura una perspectiva para tomar posición frente al problema de teoría del conocimiento con el que se confrontan realismo e idealismo, también espera Bergson ahora obtener de la memoria pura un punto de vista que le ayude a tomar una posición frente al problema metafísico que confrontan materialismo y espiritualismo. Los dos tipos de problemas están profundamente imbricados y la solución que se dé a uno, sin duda tiene repercusión sobre la que se dé al otro; pero pueden llegar a confundirse, y por eso hay que saber distinguirlos.

Bergson destaca que la percepción (que guarda con la memoria una diferencia de naturaleza) no guarda con la materia una diferencia de naturaleza sino de grado. Si es así, hace de la percepción un fenómeno material. Parece que esto es una visión materialista de la percepción, pero Bergson sostiene que no, pues el materialismo sólo consideraría que las cualidades sensibles

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

son “fosforescencias” del cerebro (lo cual es una reducción de aquéllas a la materia cerebral), mientras que él no quiere atribuir las cualidades con que se presenta.²¹ Esta es una tesis de claro sentido gnoseológico, no metafísico. No debe extrañar que esas cualidades se encuentren en la percepción, puesto que ésta tiene un grado de homogeneidad con la materia, pertenece en cierto grado a ella. Lo mismo puede decirse cuando, del otro lado, el espiritualismo despoja a la materia de las cualidades que ésta tiene en nuestra percepción para atribuir las al espíritu, sólo que entonces ese espiritualismo debe confesar que ya no la conoce, pues la convierte en una entidad enigmática o en una potencia escondida que puede ahora concebirse como causa de fenómenos tales como los del pensamiento por ejemplo, contribuyendo así finalmente a hacer del espíritu una realidad dependiente de la materia.

Bergson, que quiere un espíritu independiente, cree que lo mejor es, siguiendo el sentido común, pensar que la materia es, en general, lo que parece ser y dejarle a ella sus cualidades; pero, si se quiere conocer lo esencial de la materia es indispensable que —y en este punto el sentido común debe ser corregido por la filosofía— además elimine el aporte de la memoria. La razón es que si la materia es *de jure* percibida en ella misma, la memoria, por intercalar el pasado en el presente y por contraer en una intuición única momentos múltiples de la duración, hace que percibamos la materia en nosotros.²² Ahora bien, hablar del aporte de la memoria supone que la memoria es nada más y nada menos que una potencia independiente de la materia. Para que esta suposición fuera aceptada, es decir, para probar la realidad del espíritu, habría que demostrar que el recuerdo no deriva del cerebro. Lo que estaba en juego con la memoria, a ojos de Bergson era, entonces, enorme —la existencia de una realidad independiente de la materia— y comprendemos que, en tal contexto, el

²¹ *Ibid.*, p. 75.

²² *Ibid.*, p. 76.

problema de la memoria tenía que ser para Bergson un problema capital.

4. La memoria

La idea de Bergson sobre el sistema nervioso, su negativa de atribuir al cerebro la propiedad de producir representaciones o de ver en la materia del cerebro un recipiente de recuerdos o un sustrato de conocimientos, irán contra lo admitido por la ciencia de su tiempo. Bergson veía en la memoria algo mucho más vasto que el proceso cerebral, y en éste último veía algo que, por ser capaz de transmitir una acción originada en ella, no podía ser su causa sino, en todo caso, su efecto. Reconocía, sin embargo, que su tesis no resultaba fácil de comprobar, dado que los fenómenos de la memoria están en el punto de contacto entre la conciencia y la materia, circunstancia que habría llevado a algunos —sobre todo a una psicología superficial— a suponer que tales fenómenos derivaban del cerebro. ¿Pero acaso era necesario aceptar esta opinión? Bergson suponía que no, y pensaba, en *Materia y memoria*, que si lograba justificar su hipótesis, podría esclarecer la naturaleza del espíritu y la posibilidad de éste y de la materia de interactuar entre sí, con lo cual resolvería el problema que había constituido, recordemos, la gran dificultad para el dualismo, especialmente el de linaje cartesiano. La dificultad es ahora ver de qué manera —si la única función que Bergson le reconocía al cuerpo es la de preparar acciones—, el cuerpo puede ser solidario en su acción con la memoria, y cómo puede ésta sufrir la influencia de las lesiones cerebrales. Esto era también un problema porque Bergson destacaba la imposibilidad de confirmar empíricamente su tesis de que “el cerebro es un instrumento de acción y no de representación”, como, por lo demás, la imposibilidad de confirmar la tesis contraria. Y sin embargo no renunciaba a la experiencia. Creía que un estudio empírico de la memoria, un estudio que lograra encontrar el

mecanismo cerebral que condiciona el recuerdo sin dar cuenta de su sobrevivencia, ayudaría a decidir entre una u otra tesis, pues tal mecanismo dejaría sin explicación la sobrevivencia del recuerdo, lo que exigiría suponer una segunda memoria aparte de la memoria mecánica. Aquí Bergson pensaba, sin duda, en un mecanismo que no tuviera que ver con la imagen del recuerdo, con la representación, sino con la acción recordada, es decir, con la acción. Ahora bien, con esto estamos frente al hecho, que por lo regular se pasaba por alto, de que no hay uno sino dos tipos de memoria. Estos dos tipos de memoria, de ordinario se dan entrelazados y se confunden. Es pues, de la mayor importancia, cobrar conciencia de esta situación y distinguirlos bien. Es precisamente con este propósito que Bergson observa empíricamente el fenómeno de la memoria sirviéndose del célebre ejemplo del aprendizaje de una lección —al que me refiero más adelante— dado en el capítulo II de su obra.

Algo semejante a lo dicho sobre la tesis metafísica puede decirse de la tesis gnoseológica a que hemos aludido, es decir, la tesis según la cual estamos fuera de nosotros, en contacto con la realidad, por la percepción pura. No se puede verificar esa tesis ni su contraria; pero el estudio de la memoria que Bergson se propone, puede ayudar a decidir entre las dos hipótesis siguientes: (1) que la realidad del objeto sea inmediatamente percibida (esa es su hipótesis), o (2) que sea construida. Para (2) habría que probar que entre percepción y recuerdo sólo hay una diferencia de grado y —dado que ambos serían fenómenos de representación— no habría una diferencia de naturaleza. Si lo que se logra acreditar es, en cambio, que hay una diferencia de naturaleza (y ésta es su hipótesis), podrá presumirse la existencia de algo aprehendido intuitivamente, algo que no existe en el recuerdo, y con esto se lograría su propósito de escapar al dilema realismo-idealismo.

Como se ve, el fenómeno de la memoria había sido llamado por Bergson a prestar testimonio (como testigo de descargo) no

sólo a favor de una tesis fundamental para la teoría del conocimiento: la de la existencia de una realidad objetiva conocida en la percepción, sino también a favor de una tesis fundamental de metafísica: la existencia de un espíritu independiente de la materia —dos tesis que en su pensamiento se imbrican y se sostienen mutuamente. Si es verdad que la memoria, como lo pensaba Bergson, es no sólo un fenómeno de carácter espiritual sino además un fenómeno ejemplar para los otros fenómenos del espíritu, entonces probar que la memoria tiene una existencia independiente de la materia es también probar la existencia de un espíritu independiente.

Para acreditar la segunda tesis, Bergson necesitaba, ante todo, distinguir dos formas de memoria. Lo hará con el mencionado examen de la lección que debe ser memorizada. Bergson habrá distinguido, así, dos formas de memoria y habrá dejado ver las grandes diferencias que las separan; sin embargo, con esto no estimará haber establecido una diferencia de naturaleza entre ellas. Para lograrlo, analizará el reconocimiento, que aparece en el fenómeno de lo “ya visto”, y que él interpreta como la operación ordinaria de la memoria, que consiste en la utilización de la experiencia pasada para la acción presente. Su análisis distinguirá dos modalidades muy diferentes de reconocimiento —una de esas modalidades supone el cuerpo y el cerebro. Pese a sus diferencias, las dos modalidades convergen en un acto de reconocimiento “completo”, “atencional” incluso “intelectual”, en el que las dos memorias colaboran. En el estudio de este acto, Bergson verifica la mencionada diferencia de naturaleza apelando a hechos patológicos. En efecto, Bergson aprovecha que, en estos hechos —es decir, en la experiencia patológica— se disocian los componentes de la memoria que están mezclados en la experiencia normal.²³

²³ Worms ha señalado que Bergson seguía aquí un modelo frecuente en psicología. Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Les grands livres de la philosophie, PUF, 1997, p. 94.

Mediante el estudio de los hechos clínicos de las afasias criticará y rechazará la localización de la memoria y probará el rol del cerebro en la memoria. La conclusión de su estudio será la diferencia de naturaleza entre las dos memorias. La diferencia entre las dos memorias, memoria pura y memoria hábito, serán respectivamente reducidas a la diferencia entre memoria y percepción, incluso entre presente y pasado. Una de las memorias —la memoria hábito— queda absorbida por el cuerpo y la acción presente, mientras que la otra sobrevive de manera independiente.

El estudio del reconocimiento habrá permitido establecer la sobrevivencia como modo de ser particular de cierto tipo de recuerdos —los recuerdos de la memoria pura— y Bergson tendrá que interrogarse, entonces, sobre ese particular modo de ser. Por último, Bergson señalará la convergencia de esta memoria, cuyo modo de ser es la sobrevivencia, con el presente del cuerpo, es decir, con la conciencia inmediata. Esta convergencia tiene su fundamento en la acción. Es, en efecto, una conciencia vuelta a la acción la que concilia la memoria pura y la percepción pura. Su acción cumple una función biológica y objetiva; pero también permite el desarrollo de una historia personal y subjetiva. Es que esta conciencia alcanzaría “una consistencia temporal propia”. El problema de la memoria lleva a Bergson a proponer una psicología general, y desarrollar una concepción filosófica consistente con su solución del problema metafísico. En este espacio no podemos seguir paso a paso todo este trayecto, recorrido por Bergson en los capítulos II y III de *Materia y memoria*. Como lo que interesa en este escrito no es más que mostrar cómo se planteó el problema de la memoria y su significación para la discusión filosófica que Bergson mantuvo con el monismo, dejando entrever la manera original a que se apeló para resolverlo, sólo me limitaré a destacar en lo que sigue algunos momentos de la demostración que tienen importancia para la solución de ese problema: la descripción de las dos memorias, y el problema del reconocimiento. Este último lleva a probar la hipótesis de la diferencia de naturaleza sobre la que se asienta su solución al problema metafísico del dualismo.

5. Las dos memorias

Con un ejemplo, decíamos, introduce Bergson la distinción entre dos memorias: memoria hábito, memoria pura. En una lección que se lee una y otra vez hasta que se la aprende de memoria, se encuentran mezclados los dos tipos de memoria. Hay que distinguirlos. En un caso el recuerdo es un comportamiento habitual que se adquiere por la repetición de un mismo esfuerzo. Cada lectura mejora el aprendizaje. Se ha compuesto y recompuesto el movimiento, y se lo ha almacenado en un mecanismo puesto en movimiento por un impulso inicial. Los movimientos se suceden automáticamente en un orden cerrado y exigen un tiempo determinado, que no se puede ni alargar ni acortar. Forma parte de mi presente, como mi hábito de caminar; esta memoria, más que representada, es actuada. En este caso el recuerdo es acción.

En el otro, en cambio, es representación. Cada lectura es una lectura única y “constituye con todas las percepciones concomitantes un momento irreductible de mi historia”. Se imprime de golpe en la memoria y esa imagen será siempre lo que fue desde el comienzo. Es conforme a su carácter tener una fecha. En este último caso, puedo abarcar el recuerdo como a un cuadro, tenerlo todo en una intuición del espíritu que puedo alargar o abreviar, es acontecimiento único, una representación.

El primer tipo de memoria no forma recuerdos sino que monta mecanismos impersonales en el cuerpo. Estos mecanismos son los hábitos, que sirven a la acción y son útiles para la vida actual. En rigor, esta forma de la memoria no tiene que ver nada con el pasado sino con el presente. Cuando los psicólogos hablaban de la memoria y decían que la memoria se repite, en realidad se referían a la memoria hábito sin advertir que ésta forma de memoria ni siquiera es la más frecuente. Los recuerdos más numerosos se registran “en todo momento de la duración” y se refieren a esos acontecimientos personales de nuestra vida que tienen fecha y no se pueden repetir, que se nos escabullen y que, para ser evocados, requieren de un esfuerzo regresivo para evitar que

se nos escapen, y no lo logramos sin ser contrariados por la memoria mecánica que, con su impulso a la acción, nos lleva siempre adelante, hasta el punto que, según Bergson, es necesario dar un valor a lo inútil e incluso, estar dispuestos a soñar, si de verdad queremos rememorar esos recuerdos singulares de nuestra vida. Los hábitos, podría decirse, son mecanismos útiles que se almacenan en el cuerpo y se subordinan a la acción para servir a la vida; pero no son la memoria por excelencia. La prueba de ello es que un hábito “no es recuerdo más que porque yo me acuerdo de haberlo adquirido”.²⁴ La memoria verdadera es la que registra los acontecimientos únicos y personales de nuestra vida.

Estas dos memorias parecen enfrentarse como dos fuerzas opuestas. Durante la vigilia la conciencia actual descarta las imágenes del pasado, al menos aquellas que no pueden formar con la percepción actual “un conjunto útil”;²⁵ pero las condiciones cambian cuando soñamos dormidos o despiertos, pues entonces la conciencia que refleja nuestra situación actual (la conciencia actual) se apaga y los lazos que nos unen a través del sistema nervioso a nuestra situación presente, se relajan de manera que las imágenes-recuerdos —la memoria verdadera— hasta ese momento oscurecidas por la conciencia vigilante, por los hábitos y por las necesidades de la vida, salen a la luz espontáneamente.

Estas imágenes fugitivas del pasado pueden ser útiles, pero no disponemos de ellas. Aparecen y desaparecen a su antojo, salvo cuando nosotros —usando una capacidad natural de la que estamos dotados— hacemos el esfuerzo de retenerlas por un instante para darnos el tiempo de precisamente *aprenderlas de memoria*, lo que significa sustituir la imagen accidental y espontánea “por un mecanismo motor capaz de suplirla”.²⁶ Sin ponernos a esperar que se repita la misma situación (la situación es en rigor irrepeti-

²⁴ H. Bergson, *op. cit.*, p. 89.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

²⁶ *Ibid.*, p. 91.

ble) nos servimos de esas imágenes para formar el mecanismo de un hábito.

El pasado sobrevive, entonces, bajo dos formas: 1) los mecanismos motores, 2) los recuerdos independientes. Cuando se pregunta dónde sobreviven los recuerdos, la psicología criticada por Bergson responde: en el cuerpo. Mas el cuerpo sólo puede conservar recuerdos que tengan un carácter homogéneo a los mecanismos motores corporales, nunca puede almacenar imágenes-recuerdos, imágenes propiamente pasadas, las cuales son —hemos visto— de un carácter profundamente diferente. Las imágenes-recuerdos tendrán que conservarse, por lo tanto, fuera del cuerpo.

Las operaciones corrientes de la memoria, como las del reconocimiento, son operaciones de carácter práctico que buscan usar el pasado como una experiencia pasada que puede servir a la acción presente. Si la forma en que el reconocimiento se realiza es siempre práctica, en cambio no se realiza siempre de la misma manera, pues hay dos formas de reconocimiento. “El reconocimiento de un objeto presente se hace por movimientos cuando procede del objeto, por representaciones cuando emana del sujeto”.²⁷ En el primer caso es la misma acción la que, mediante la puesta en juego del mecanismo pertinente, lleva a cabo el reconocimiento. En el segundo caso, el reconocimiento es un trabajo del espíritu. Este va a buscar en el pasado los recuerdos y los dirige al presente. Ese trabajo asegura una cierta continuidad del pasado en el presente, pues permite que las representaciones pasadas terminen en los mecanismos cerebrales, que son los nexos con lo real o, lo que parece ser lo mismo, con la acción; de modo que si, por cualquier causa el puente de los nexos se rompe, el recuerdo no podrá tener influencia alguna sobre lo real. Es lo que pasa con las lesiones cerebrales: no destruyen la imagen pasada; sólo le quitan el medio de realizarse. Detengámonos un poco más en esta operación del reconocimiento.

²⁷ *Ibid.*, pp. 96 y ss.

6. El reconocimiento

Hay diversas formas en que habitualmente se explica el reconocimiento —Bergson menciona dos— pero cualquiera de ellas presupone lo que pretenden explicar: el reconocimiento. Se supone que la percepción presente va a buscar siempre, en la memoria, “el recuerdo de la percepción anterior que se le asemeja”. Se supone que lo “ya visto” procede de una fusión entre la percepción y el recuerdo. Se avanza entonces la idea de la yuxtaposición y la idea de la asociación (la semejanza como relación establecida por el espíritu entre dos términos); desde ahí continúa la deriva en una semejanza vaga entre las imágenes que actuaría por atracción recíproca, desde donde, por último, se derivaría a la hipótesis de las trazas cerebrales. Bergson encuentra que lo común entre todas estas teorías del reconocimiento que van a perderse en hipótesis fisiológicas, es que hacen salir todo reconocimiento de un acercamiento entre percepción y recuerdo. Ahora, como la experiencia testimonia que el recuerdo sólo surge cuando la percepción ha sido reconocida, no les quedará más remedio que suponer una combinación de células en el cerebro, siendo que lo que antes se prometía era una asociación de representaciones. Entonces, se abandonará la explicación psicológica y se dará al reconocimiento una explicación por la hipótesis de un cerebro que almacena ideas.

Bergson señalará que no basta esta asociación de percepción a un recuerdo para explicar el proceso de reconocimiento. ¿Por qué no? Porque si se hiciera así, sería suprimido en caso de que las antiguas imágenes desaparecieran, pero se verificaría en caso que las imágenes se conservaran. No habría, en consecuencia, ceguera psicológica sin una inhibición de la imagen visual. Y dada la inhibición de la memoria visual, invariablemente habría ceguera psíquica; pero la experiencia clínica no confirmará esas consecuencias. Bergson cita el caso (caso de Wilbrand) de un enfermo que podía describir con los ojos cerrados la ciudad en la que vivía, pero en la calle no reconocía nada, ni llegaba a orien-

tarse. O el caso de los enfermos que buscan un objeto que se les nombra y lo describen, pero que no lo reconocen cuando el objeto les es presentado. Nótese que el recuerdo visual se ha conservado pero no se ha producido el reconocimiento de algo semejante. No basta, entonces, la conservación del recuerdo para que se dé el reconocimiento de algo semejante. Tampoco confirma aquellas consecuencias el caso, observado por Charcot, de un enfermo que no podía reconocer las calles de su ciudad, ni nombrarlas, ni orientarse; sin embargo sabía que eran calles, casas. No reconocía a su mujer y sus niños, sin embargo sabía decir que eran una mujer y unos niños. Bergson señala aquí que aunque haya un eclipse total de las imágenes visuales, no queda suprimido todo tipo de reconocimiento, sino sólo una especie. ¿Cuál es la conclusión que saca Bergson de estos casos? Que no hace falta siempre, en todo tipo de reconocimiento, que una imagen antigua intervenga para que haya reconocimiento. Y que también puede llamarse, apelarse a una de esas imágenes sin que por ello se logre identificar con ellas las percepciones. Pero esto corresponde a un tipo de reconocimiento; hay otro.

Hay dos tipos de reconocimiento: uno es un reconocimiento instantáneo del que es capaz el cuerpo solo sin intervención de recuerdos, un reconocimiento que es acción y no representación como cuando visito por primera vez un centro comercial y camino por sus pasajes con un andar vacilante, no sabiendo dónde voy. A cada paso se me presentan alternativas. Es un andar muy diferente al andar seguro maquinal con el que avanzo, cuando después de haberlo frecuentado durante algunos meses, ya completamente familiarizado, avanzo por sus pasajes, escaleras y negocios. Son dos polos extremos. En el primero, mi percepción atenta no ha organizado todavía movimientos que la acompañen; en el segundo, los movimientos que la acompañan han llegado a ser tan mecánicos que han vuelto a la percepción prácticamente inútil; pero entre estos dos extremos hay un tercer reconocimiento, “mixto”, en el que el objeto es apercibido, provocando movimientos organizados que se coordinan entre ellos de

manera continua. Las percepciones ulteriores encaminan el cuerpo a una reacción maquinal. El sentimiento de familiaridad que se desprende de las percepciones renovadas debe relacionarse entonces con “la conciencia de un acompañamiento motor bien ordenado”.²⁸ Bergson piensa que hay un fenómeno de orden motor en la base misma del reconocimiento. A ese orden aludía ya el nombre de *apraxia* que se había dado a la ceguera psíquica, esa enfermedad del reconocimiento que consiste en la pérdida de la capacidad de esbozar esos movimientos que se adaptan a los objetos y que están, según Bergson, en el fondo del reconocimiento. Aquí debe tenerse presente —lo dijimos más arriba— que el hábito de utilizar objetos termina por organizar juntos hábitos y percepciones y que la percepción siempre se prolonga en movimiento. (Educar los sentidos es precisamente establecer un conjunto de conexiones entre la impresión sensorial y los movimientos). Una vez consolidados, los sistemas de movimientos se distinguen por la dificultad de modificar su orden, al punto que Bergson dirá que los movimientos siguientes están preformados en los precedentes de modo que somos como invitados por los objetos cotidianos a jugar un rol. Es de ahí que viene el sentimiento de familiaridad. Por esto puede decir que ejercemos nuestro reconocimiento ya antes de pensarlo, de ser concientes de él.

Una vez que Bergson ha completado el cuadro del reconocimiento automático y, digamos, semi-automático, quiere probar que a esos automatismos sensorio-motores construidos se agrega a menudo, de alguna manera, nuestra vida psicológica anterior, la cual por cierto no ha desaparecido. Está ahí, inhibida, es verdad, por la conciencia práctica tendida a la acción, pero sobreviviendo y como esperando la ocasión para deslizar sus imágenes. La ocasión se le presenta cuando por alguna razón se debilita el lazo entre la impresión y los movimientos concomitantes. Sin embargo, cuando queremos buscar en el pasado una ima-

²⁸ *Ibid.*, p. 101.

gen personal referida al presente, debemos esforzarnos, pues como decíamos, la acción me lleva siempre hacia el futuro. Desde este punto de vista, el movimiento aparta la imagen. Sin embargo, desde otro punto de vista, la prepara, ya que, en efecto, no es sólo que el conjunto de las imágenes del pasado sigan estando presentes sino que entre ellas se elige una que guarde analogía con la percepción actual. ¿Y cómo se cumple este proceso? Precisamente con los movimientos —poco importa que no estén concluidos, que sólo sean incoativos. Los movimientos delimitan el campo en el cual la imagen es escogida. Ocurre entonces que una imagen del pasado se desliza dentro del movimiento de una percepción presente y “se hace adoptar por él, de manera que lo prolonga”. Se manifiesta así a la conciencia; pero sólo se manifiesta a ella de hecho, pues de derecho debería haber permanecido escondida por la conciencia actual. Los mismos movimientos que provocan el reconocimiento maquinal son, por lo tanto, los que favorecen el reconocimiento por imagen. La imagen escogida es la imagen semejante a la percepción presente.

7. Enfermedades del reconocimiento

Hemos visto que, según Bergson, hay dos formas de reconocimiento. No debe sorprendernos que a ellas correspondan dos formas de enfermedades del reconocimiento. En la primera, las imágenes antiguas no pueden ser evocadas; en la segunda, se rompe el lazo entre la percepción y los movimientos concomitantes habituales. Aparentemente, en la primera forma hay una abolición de los recuerdos visuales en la ceguera psíquica. Pero Bergson dice: “aparente” y se pregunta “hasta qué punto y en qué sentido esas imágenes pueden realmente desvanecerse”.²⁹

²⁹ *Ibid.*, p. 104.

Consideremos los casos (corresponden a la segunda forma) en que el reconocimiento no tiene lugar aunque la memoria visual no ha sido abolida (sigue habiendo memoria visual, pero no hay reconocimiento). ¿Qué pasa en estos casos?

Se trata, para Bergson, de una simple perturbación de los hábitos motrices o al menos de una interrupción del nexo que los une a las percepciones sensibles. Confirma su hipótesis mediante el estudio de algunos hechos clínicos como la pérdida de orientación que caracteriza la ceguera psíquica. Enfermos, por ejemplo, que pierden la facultad de orientarse en su propia casa. Esto le sugiere que con la pérdida de la facultad de orientarse, lo que se pierde en realidad es la “capacidad de coordinar los movimientos del cuerpo a las impresiones visuales y de prolongar maquinalmente las percepciones en reacciones útiles”.³⁰ Eso y otros hechos lo llevan a pensar que es en un desequilibrio sensorio-motor que reside la explicación del segundo tipo de reconocimiento (el reconocimiento automático). Esto se verifica también en los casos en que al intentar dibujar un objeto el enfermo no puede hacerlo con un trazo continuo y sólo logra trazar algunas líneas. Para Bergson significa que, en la base de esta capacidad hay normalmente, cuando miramos el objeto o pensamos en él, un hábito que, en el caso del enfermo, se ha perdido: “el hábito de separar inmediatamente la organización de los contornos más usuales”, más precisamente “la tendencia motriz de figurar de un trazo el esquema”. Ese tipo de hábitos es lo que se disuelve en el tipo “automático” de reconocimiento. Los casos de ceguera verbal en los que se verifica una pérdida de reconocimiento visual respecto de los caracteres del alfabeto (el enfermo experimenta impotencia en seguir el “movimiento” de las letras, aunque conserva la capacidad de escribir espontáneamente o bajo dictado), le sirven para probar que lo suprimido es acá “el hábito de separar las articulaciones del objeto apercebido” y no puede

³⁰ *Ibid.*, p. 105.

“completar la percepción visual con la tendencia motriz a dibujar el esquema”. Esto le permite concluir que, en la capacidad de completar la percepción (visual, en este caso) con la tendencia motriz (tendencia a esbozar el esquema, en este caso), reside la condición primordial del reconocimiento automático.

8. El reconocimiento atento

Vengamos ahora al reconocimiento que exige la intervención regular de los recuerdos imágenes. La anterior forma es un reconocimiento por distracción. Ésta es un reconocimiento atento. Indiquemos lo común y las diferencias entre ambos tipos de reconocimiento. Lo común: ambos comienzan por el movimiento. Diferencias: el reconocimiento automático prolonga la percepción en los efectos útiles y nos alejan del objeto apercebido; el reconocimiento atento, en cambio, “nos trae al objeto subrayando sus contornos”³¹ destacando los trazos salientes y así facilita la llegada regular de imágenes análogas a la percepción presente.

En este punto, la cuestión que se presenta a Bergson es de si es la percepción la que determina mecánicamente la aparición de recuerdos o si son los recuerdos los que van espontáneamente al encuentro de las percepciones. La pregunta se circunscribe al reconocimiento atento. De la respuesta a esta pregunta hace depender Bergson el tipo de relación que se establecerá entre la memoria y el cerebro. Ya hemos visto que la percepción se prolonga en movimientos que se propagan a centros corticales. ¿El efecto de esos movimientos es hacer surgir imágenes en el cerebro? De ser así, piensa Bergson, la memoria sólo sería función del cerebro. Pero si lograra probar que el movimiento sólo produce movimiento y que el papel del impulso perceptivo no es más que el de poner al cuerpo en una actitud tal que los recuerdos puedan insertarse en el movimiento, entonces, el efecto de

³¹ *Ibid.*, p. 107.

esos “impulsos materiales” no iría más allá de provocar un “trabajo de actividad motora” y no habría que buscar el recuerdo en el cuerpo sino en otra parte. ¿Qué pasaría con las perturbaciones de la memoria que se presentan con una lesión cerebral? En la primera hipótesis es claro que provendrían de una lesión cerebral que destruye el recuerdo al destruir la región ocupada por él. En la segunda hipótesis, que es la de Bergson, la lesión sólo impedirá la acción, o bien porque le impedirá al cuerpo tomar la actitud apropiada para evocar el recuerdo, o bien porque, cortando los lazos que unen al recuerdo con el presente, le quitarán la posibilidad de actualizarse, pero en ninguno de los dos casos la lesión cerebral destruirá el recuerdo.

Para que la hipótesis de Bergson se justifique, las perturbaciones del reconocimiento no podrán venir de que los recuerdos ocupaban la región lesionada sino de otras dos causas. O bien: 1) nuestro cuerpo ya no puede tomar automáticamente la actitud precisa para que se opere una selección de nuestros recuerdos; o bien: 2) 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 hacen continuar en movimiento automáticamente ejecutado el impulso recibido; en el segundo, la región lesionada sería el centro de la corteza (“centros imaginativos”) que prepara movimientos voluntarios suministrándoles el antecedente sensorial necesario. Pero no habrá destrucción de recuerdos; sólo destrucción de movimientos actuales o por venir.³²

La patología debía confirmar estas conclusiones. Bergson trató de justificar su hipótesis mediante el examen de las perturbaciones del reconocimiento. Se refirió a casos de ceguera y sordera psíquica, de ceguera y sordera verbales. Distinguió dos especies en cada una de ellas y las estudió separadamente: (1) los recuerdos auditivos pueden ser evocados, pero no pueden ser aplicados sobre las percepciones correspondientes, (2) la evocación misma

³² *Ibid.*, p. 118.

de los recuerdos es impedida. Las lesiones recaen, respectivamente, sobre los mecanismos sensorio-motores de la atención automática, y sobre los mecanismos imaginativos de la atención voluntaria. Bergson elige un solo ejemplo para dos especies: el de la audición del lenguaje articulado. Aquí debemos conformarnos con estas indicaciones sobre el sentido de su prueba y la manera en que se articula. No podemos, por ahora, seguir el detalle de su demostración. Es de más interés para nosotros volver con Bergson sobre el fenómeno de la atención voluntaria y ver el rol que en ella juegan la memoria y la percepción, y la manera creadora en que interviene el espíritu ya en ese nivel de las facultades psíquicas supuestamente inferiores.

9. Las relaciones entre la percepción, la atención y la memoria

¿Qué es la atención? Si, por una parte, la atención hace a la percepción más intensa permitiéndole ver en el objeto más detalles, por la otra, ese acrecentamiento de intensidad no vendría de afuera —hay una relación inversa entre esa intensidad intelectual y la excitación externa— sino de adentro.³³ Esto fortalecería la opinión de que se trata de una “actitud de la inteligencia”, en la que algunos verán una “concentración del espíritu”, pero en la que otros no querrán ver más que cierta tensión de la energía cerebral, o un gasto mayor de energía, de modo que poco a poco se habrá pasado de un lenguaje psicológico a uno fisiológico y se terminará viendo en la atención no una actitud de la conciencia, no una adaptación del espíritu, sino una adaptación del cuerpo. Ya no se querrá ver que los movimientos concomitantes que acompañan la atención voluntaria son sólo la condición negativa de este fenómeno, nada más que movimientos de inhibición que preparan un trabajo del espíritu. Ahora,

³³ *Ibid.*, p. 109 y ss.

¿cuál es el trabajo que el espíritu cumple allí? ¿Cómo es que la atención descubre en el mismo objeto cada vez más cosas? ¿Cómo se produce concretamente la operación? Nos será de ayuda recordar lo dicho más arriba sobre la percepción y sus movimientos. Gracias a una operación del espíritu, un órgano puede descubrir un número creciente de cosas en un objeto de su entorno (de ahí que se hable de “intensidad” y “engrosamiento”), pero esto implica que el espíritu renuncie al impulso de la percepción actual que lo lleva a lo útil y que se detenga; de ahí los movimientos inhibitorios con que comienza el acto de atención. Los movimientos preparatorios, que pronto se convierten en “movimientos más sutiles”, son el comienzo del trabajo “positivo” de la atención, y ese trabajo continúa con el paso de los recuerdos a los movimientos. Los movimientos originales de la percepción intervienen trazando a grandes líneas un esbozo tal que las antiguas imágenes pueden llegar a la percepción recibida haciendo una copia de ella con imágenes que se le asemejan. Puede ocurrir que la imagen recordada no cubra todos los detalles de la imagen percibida; entonces se apela a regiones más remotas de la memoria. Sobre la imagen percibida vienen entonces a proyectarse más detalles complementarios, y así se reinicia la operación en un vaivén que puede continuar indefinidamente, enriqueciendo siempre la percepción. Es un proceso que ayuda a descubrir en la percepción “algo que al principio no se había manifestado”. Nuestra memoria escogerá diversas imágenes que ofrecen semejanza y las dirigirá a la percepción; pero ésta no será una elección que se haga al azar. La elección estará presidida por los movimientos de imitación que prolongan la percepción; tales movimientos forman un cuadro común a la percepción y a las imágenes recordadas.

¿Pero qué es la percepción atenta? De ordinario se piensa que la percepción son las impresiones recogidas y elaboradas por el espíritu. Sin duda, esta opinión es válida para los casos en que las percepciones desembocan en acciones útiles. Pero la percepción atenta es algo muy diferente. Es una reflexión que proyecta

hacia el exterior una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto y que se moldea sobre sus contornos. El descubrimiento de fibras perceptivas centrífugas junto a fibras perceptivas centripetas, invitaba a admitir que, al lado de un proceso aferente que lleva las impresiones al centro, hay otro que lleva la imagen a la periferia. Estas imágenes pueden seguir inmediatamente después de la percepción del objeto (como por ejemplo, la imagen que queda del objeto que estábamos fijando con la vista cuando cerramos los ojos), pero puede haber otras imágenes que están almacenadas en los desvanes de la memoria y que no tienen con el objeto más que semejanza, o un parentesco muy lejano. Tales imágenes van al encuentro de la percepción adquiriendo de ella la energía que las tonifica y les permite exteriorizarse. Se exteriorizan de tal manera que el recuerdo no puede discernirse de la percepción. Confirmaban a Bergson en este punto de vista ciertas experiencias sobre el mecanismo de lectura que mostraban que leer era una suerte de adivinación. No se leería letra por letra, sino como si nuestro espíritu recogiera algunos trazos de las letras impresas y llenara los espacios incompletos con los recuerdos. Más aún, los caracteres impresos serían sustituidos por las imágenes-recuerdos proyectadas, dándonos así la “ilusión” de verlos completos. Bergson veía en esto un proceso de reconstrucción, si es que no de creación. En efecto, no había en esto nada del proceso lineal, admitido habitualmente, que pasa del objeto a la sensación y de ésta a las ideas, y de éstas últimas a otras ideas más lejanas. Entre la imagen-percepción y la imagen-recuerdo, hay que ver más bien un círculo. La percepción reflexiva es un circuito en el que el impulso nacido del objeto va al espíritu, pero que debe volver al objeto.

10. Virtualidad y actualización de los recuerdos

En lo anterior se han ido perfilando algunos rasgos de la concepción de la memoria en Bergson. Ha podido verse que la memoria

atenta lleva la marca de la actividad libre del espíritu. Lejos de ser el resultado de la actividad de la materia, la memoria expresa ya la actividad de un espíritu creador. Estos rasgos se afirman y se amplían con otros rasgos en algunos textos del capítulo III de *Materia y memoria* a los que queremos referirnos para terminar. Ellos muestran también en qué dirección se encaminaba Bergson para comprender la relación del ser espiritual con la materia.

Bergson ha distinguido entre recuerdo puro, recuerdo-imagen y percepción. Ha demostrado que estos tres términos no se dan separados. Así, la percepción no es nunca sólo una participación pura con lo real (como lo decíamos al comienzo) sino que, junto a ese contacto con el objeto presente, la percepción se impregna también de recuerdos-imágenes que se unen con ella para completarla, para interpretarla. Por su parte, el recuerdo-imagen tanto participa del recuerdo puro como de la percepción: comienza a materializar al primero y tiende a encarnarse en la percepción y hay que decir que, en este sentido, es una percepción naciente. Por otra parte, el recuerdo puro es independiente, pero no se manifiesta sino en la imagen. La imagen —es decir, el recuerdo-imagen— le da color y vida al desvaído recuerdo puro. En la psicología bergsoniana nuestro pensamiento está tendido entre dos polos extremos, y la relación entre los tres términos es movimiento continuo como el de una flecha disparada. En esta continuidad, me parece que el segundo término —el recuerdo-imagen— es el término clave, ya que es el puente que hace posible la unión que una psicología estática no podía concebir, y que hace pensable el paso continuo de la memoria a la percepción. Es imposible definir un límite entre un término y el otro. Precisamente, ha sido el error del asociacionismo desconocer la realidad viviente del devenir sustituyéndola por elementos discontinuos e inertes que primero separa y luego yuxtapone. Demostrando que en cada uno de esos términos hay algo de lo que le sigue y algo de lo que lo precede, es decir, algo mixto, Bergson está en posición de rechazar una psicología que ve en los estados psicológicos elementos simples, átomos y que, en las diversas fases, dis-

tingue, sacrifica lo inestable a lo estable, el comienzo al fin, se diría: el proceso al resultado. Así ocurrirá que en la percepción sólo se verán las sensaciones, pero no las imágenes-recuerdos, las que, según Bergson, constituyen el “núcleo oscuro” de la percepción. Y en la imagen-recuerdo se dejará de lado el recuerdo puro y, con él, el proceso de su actualización por la imagen.

Es interesante notar hasta qué punto el asociacionismo reposa completamente en prejuicios metafísicos que tocan la realidad del tiempo. El asociacionismo retiene lo estable dejando escapar lo inestable. En el tema que nos ocupa esto significa que “la percepción desplazará siempre al recuerdo-imagen y el recuerdo-imagen al recuerdo puro” hasta el punto que este último desaparece totalmente.³⁴ El asociacionismo termina olvidando toda la parte inicial del “progreso” y reduce el proceso entero a sensación e imagen, es decir, al estado donde desemboca, en último término, el recuerdo puro —con esto es toda la vida psicológica la que se verá, según Bergson, reducida a estos dos elementos. Como consecuencia no se verá entre esos estados sino una diferencia de grado, de intensidad. Se dirá, entonces, que los estados fuertes son percepciones del presente; los estados débiles, representaciones del pasado, pero esto conduce a consecuencias absurdas como, por ejemplo, a la opinión de que cuando una sensación presente fuerte disminuye de intensidad “se metamorfosea en recuerdo”.³⁵

La verdad, para Bergson, es que el recuerdo es algo completamente diferente y que el pasado no puede ser aprehendido como tal si uno busca su huella en algo —en una cosa— actual. En su esencia, el pasado es virtual. Notemos que no dice que el pasado ya no es; no dice que es nada, sino que es algo que, sin duda, debe ser todavía mejor determinado ontológicamente, pero que por lo pronto es virtual, lo que significa que tiene la virtud de producir un efecto aunque no lo produzca en el presente, esto es,

³⁴ *Ibid.*, p. 149

³⁵ *Ibid.*, p. 151.

que puede ser actualizado.³⁶ La única manera de aprehenderlo como tal es que adoptemos el movimiento por el cual sale de lo oscuro a lo claro al expandirse y desplegarse en tanto imagen presente. El asociacionismo, que pretende descubrir el pasado en una realidad presente y actual, nunca podrá comprender la diferencia de naturaleza que hay entre el recuerdo y la percepción viendo allí sólo una diferencia de grado. En el fondo de esta tendencia a no ver entre ellos una diferencia de naturaleza radica una idea errónea de lo que es la percepción: se la hace algo especulativo olvidando que la percepción es nuestra actualidad práctica, nuestro presente activo, y entonces se la confunde con el recuerdo, que es, él sí, conocimiento especulativo dado que no tiene objeto. De esta manera no podrá verse más que una diferencia de grado entre ambos; siendo que la diferencia entre la percepción, siempre requerida por el presente, y el pasado, completamente impotente, es mucho más profunda.

Resaltará mejor la naturaleza del recuerdo puro si se fija la atención sobre la percepción presente y se marca la oposición. Sin duda, Bergson se está preguntando por la esencia del recuerdo y, para responder, cree que debe partir de la marca que caracteriza algo presente. De hecho la pregunta es: ¿qué es el momento presente? Por cierto, Bergson desecha toda idea de un instante matemático que, tal una línea indivisible, separaría el futuro del pasado. En la concepción bergsoniana el presente es más concreto, es el mío.

Mi presente tiene una duración (*durée*). Su espesor temporal sobrepasa hacia delante y hacia atrás el presente matemático, de modo que mi presente toca mi pasado (“el momento en el que yo hablo está ya lejos de mí”) y tiende hacia el futuro. Mi presente es todo eso: “percepción del pasado inmediato”, es decir, sensación; indeterminación del futuro inmediato, es decir, acción que se determina, movimiento; en suma, mi

³⁶ Ver entrada “virtual” en el *Diccionario de la Real Academia española*, 21ª. Ed., 1992.

presente es, al mismo tiempo e indivisiblemente, sensación y movimiento, en el sentido de que el movimiento prolonga la sensación en acción; el presente es, según esto, sensorio-motor, es por lo que, dirá Bergson, mi presente es la conciencia que tengo de mi cuerpo.³⁷ Bergson cree que el presente es algo “absolutamente determinado” y contrastante con mi pasado. La razón de ello está en mi cuerpo: “en un momento dado no puede haber en él más que un solo sistema de movimientos y sensaciones”.³⁸ Es que mi cuerpo es un centro de acción situado entre dos materias: la que influye sobre él y esa sobre la cual él influye; mi cuerpo es el punto por el que pasan las impresiones al volverse movimiento y, por tanto, “representa el estado actual de mi devenir”.³⁹ Más aún, si nos ponemos en un punto de vista más general, el de “la continuidad del devenir que es la realidad” —es decir, el de la duración— piensa Bergson que el momento presente es el corte que nuestro cuerpo introduce en la masa material fluyente cuyo centro ocupa. De toda esa masa, lo que sentimos fluir de manera directa es nuestro cuerpo, de modo que ahora Bergson puede decir que la actualidad de nuestro presente consiste en su estado actual (el estado actual del cuerpo). Nuestro presente no es

³⁷ Esta afirmación bergsoniana causa extrañeza y desde un punto de vista más fenomenológico puede, quizás, ofrecer el siguiente reparo. Mi presente, al menos en la vida cotidiana, es estar cabe algo, ocupado con un objeto, preocupado en la obra por hacer, digamos, sensorio-motoramente ocupado con ella. Sin duda, en algunos casos el objeto de mi preocupación es el cuerpo, como cuando éste reclama de mí cuidados corporales durante una enfermedad o en situaciones semejantes. No cabe duda de que en estos casos mi presente es la conciencia de mi cuerpo, pero no siempre es así. Por lo regular, me ocupo de alguna de las tantas actividades prácticas que me reclaman todos los días, como es conducir mi coche y, en estos casos, mi conciencia no está puesta en mi cuerpo sino en el camino. En situaciones como éstas puedo decir que no tengo una conciencia, o al menos una conciencia clara, de mi cuerpo. ¿Debo inferir, entonces, que en tales situaciones no tengo presente?

³⁸ *Ibid.*, p. 153.

³⁹ *Ibid.*, p. 154.

más que “un conjunto de sensaciones y de movimientos” y el conjunto se determina de manera única en cada momento de la duración. ¿Mas cómo caracterizar ahora al recuerdo frente al momento presente?

Si las sensaciones ocupan porciones determinadas de mi cuerpo, el recuerdo puro, en cambio, no interesa a ninguna parte del mismo. Desde luego, es una posibilidad del recuerdo puro el materializarse, pero cuando esto ocurre, cuando el recuerdo se materializa, pasa a ser una cosa que se vive actualmente y deja de ser recuerdo puro. Esto es lo que pensaba Bergson frente a los psicólogos que materializaban los recuerdos al verlos como imágenes que participan de la sensación. El recuerdo puro es para él, al revés de la sensación, inextenso y no participa en la sensación de ninguna manera, no tiene lazos directos con el presente; de ahí que se mantenga en estado de latencia y que por sí solo sea impotente, a no ser que el cuerpo, atento a las circunstancias y necesidades presentes, mediante un movimiento lo llame a salir de su estado de latencia y así se vuelva imagen y participe del presente haciéndose consciente. Actualizándose, los recuerdos puros dejan de ser inconscientes. Con esto, Bergson se oponía a la suposición de que los estados psicológicos inconscientes no tienen existencia. Bergson no veía en la conciencia una determinación esencial de todo estado psicológico. En el dominio de la psicología no debía tomarse como sinónimo existencia y conciencia; el concepto de existencia es más amplio. Conciencia significa acá sólo “acción real, eficacia inmediata”.⁴⁰ De esta manera, Bergson asimilaba la conciencia a la acción y la inconciencia a la impotencia. El recuerdo puro es inconsciente e impotente, pero no inexistente.

El pasado no desaparece una vez percibido. Así como los objetos del mundo material no dejan de existir cuando yo los dejo de percibir, tampoco tiene porqué desaparecer el pasado que fue

percibido. Sin embargo, de un lado se acepta sin discusión que el espacio mantiene indefinidamente las cosas que se yuxtaponen en él, pero del otro, en cambio, se piensa que el tiempo destruye los estados que se suceden en él.⁴¹ ¿Cómo se explica este estado de cosas? Bergson encuentra una razón en su propia concepción pragmática de la vida. De un lado, hay todo ese mundo material lleno de “amenazas y promesas” que todavía no he percibido, pero con el que debo enfrentarme en el futuro inmediato con una acción para la que todavía dispongo de energía. Ese es el lado real de mi existencia, donde está puesto mi interés; pero del otro lado se encuentra lo que ya fue percibido y ahora carece de interés para mí, ya que su influencia se agotó, a no ser que pudiera encontrar una imagen que lo ayudara a actualizarse.⁴² La distinción entre lo que ha sido percibido y lo que está por ser percibido, aunque relativa a lo útil, tomará la forma de una distinción metafísica. En tanto que extendida más allá del horizonte inmediato que la rodea, nuestra percepción actual es sólo “un contenido en relación a una experiencia más vasta que la contiene”,⁴³ una experiencia, esta última, que nos parece dada actualmente a pesar de que sobrepasa el horizonte inmediato de nuestra percepción. De esa manera se ponen los objetos materiales como realidades presentes.

La realidad extensa que se da en el espacio parece ir indefinidamente más allá de nuestra percepción. Con nuestros recuerdos, que forman parte de nuestra vida interior, pasa lo contrario. La conciencia práctica (Bergson dice: “el instinto”) quisiera desembarazarse de los recuerdos como de una carga. En efecto, el mismo movimiento por el que abre constantemente el espacio que tiene delante, es también el que cierra “detrás nuestro el tiempo a medida que pasa”.⁴⁴ Es así que

⁴¹ *Ibid.*, p. 159.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 160.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 161.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 157.

para nosotros, interiormente, no hay otra cosa real fuera de lo que comienza con el momento presente. Parece no existir otra cosa, y no sabemos explicarnos —y nos sorprende— la aparición, vívida y perfecta durante el sueño, de un recuerdo infantil que habíamos olvidado completamente.

Pese a las diferencias, hay algo en común entre los recuerdos y las cosas materiales no percibidas. En ambos casos las series se encadenan; sin embargo, en el caso de los objetos que se escalonan en el espacio, estos se encadenan simultáneamente; en el caso de los que se dan en el tiempo, sucesivamente. En el caso del espacio el encadenamiento es necesario y el eslabón presente comunicaría actualidad a toda la cadena. En el caso de los recuerdos, se forma también una cadena, pero mis recuerdos se presentan de un modo caprichoso. Su contingencia contribuye a hacernos creer que el tiempo todo lo destruye y nos impide ver que nuestra vida psicológica anterior se conserva. El pasado no se pierde sino que se condensa en nuestro carácter. En él sigue existiendo e inspirando nuestras decisiones. Aquí parece que asistimos a un vuelco, pero en realidad esta idea se perfilaba desde el comienzo. Aquí vislumbramos la magnitud e importancia de la memoria. Bergson hace más patente esa magnitud y esa importancia cuando señala que nuestra vida pasada se presenta como siendo más real que el mundo externo, del cual, al fin y al cabo, sólo conocemos una ínfima parte. En nuestro carácter lleva nuestra memoria una vida independiente de la materia.

Bibliografía

- BERGSON, Henri (1999), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l' esprit*. Quadrige, Presses Universitaires de France, 6^a éd., Paris.
- BRÉHIER, Émile (1962), *Historia de la filosofía*, T. III, 5^a ed., Buenos Aires, Sudamericana.
- DELAY, Jean (1974), *La psychophysiologie humaine*, PUF.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1960), "Bergson se faisant", en *Éloge de la philosophie et autres essais*, Idées, Gallimard.
- VIEILARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*. 2^{ème} éd., PUF.
- WORMS, Frédéric (1997), *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Les grands livres de la philosophie, PUF.
- YVES, Jean- et Marc TADIÉ (1999), *Le sens de la mémoire*, Gallimard,