



La percepción del cambio

(Primera conferencia¹)

HENRI BERGSON

El pensamiento y lo móvil. Ensayos y conferencias.

Traducción al español: Jesús M. Morote

Mis primeras palabras serán palabras de agradecimiento a la Universidad de Oxford por el gran honor que me ha hecho invitándome a venir a hablar en ella. Siempre me he representado a Oxford como uno de los escasos santuarios donde se conservan, con piadoso celo, transmitidos por cada generación a la siguiente, el calor y la luz del pensamiento antiguo. Pero sé también que este amor por la antigüedad no impide a su Universidad ser muy moderna y estar muy viva. Muy especialmente, en lo que concierne a la filosofía, me causa asombro ver con qué profundidad y qué originalidad se estudian aquí los filósofos antiguos (incluso recientemente, uno de sus profesores más eminentes, ¿no volvió a actualizar puntos esenciales acerca de la teoría platónica de las Ideas?), y cómo, por otro lado, Oxford está a la vanguardia del movimiento filosófico con las dos concepciones extremas de la naturaleza de la verdad: racionalismo integral y pragmatismo. Esta alianza del presente y del pasado es fecunda en todos los campos, pero en ninguno lo es más que en la filosofía. Sin duda tenemos que hacer algo nuevo, y quizá ha llegado el momento de darse perfecta cuenta; pero, para ser nuevo, no ha de ser necesariamente revolucionario. Estudiemos antes bien a los antiguos, impregnémonos de su espíritu, e intentemos hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que ellos mismos harían si viviesen entre nosotros. Introducidos en nuestra ciencia (no digo solo en nuestra matemática y en nuestra física, lo que no cambiaría quizá radicalmente su forma de pensar, sino sobre todo en nuestra biología y en nuestra psicología) llegarían a resultados muy diferentes de los que obtuvieron. Esto es lo que me llama especialmente la atención en relación con el problema que me he propuesto tratar ante ustedes, el del cambio.

Lo he elegido porque lo considero capital, y porque creo que, si se estuviera convencido de la realidad del cambio y si se esforzase uno en recuperarlo, todo se simplificaría. Dificultades filosóficas que se creen insuperables, se evaporarían. Con ello no solo ganaría la filosofía, sino nuestra vida cotidiana, quiero decir la impresión que las cosas hacen en nosotros y la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad sobre las cosas, se transformarían quizá y se verían como transfiguradas. Es que, por lo común, observamos bien el cambio, pero no nos damos cuenta de él. Hablamos del cambio, pero no pensamos en él. Decimos que el cambio existe, que todo cambia, que el cambio es la norma misma de las cosas: sí, lo decimos y lo repetimos; pero no son más que palabras, y razonamos y filosofamos como si el cambio no existiese. Para pensar el cambio y para verlo, hay todo un velo de prejuicios de los que desprenderse, unos artificiales, creados por la especulación filosófica, otros naturales al sentido común. Creo que acabaremos por ponernos de acuerdo sobre ello, y que construiremos entonces una filosofía en la cual todos colaborarán, sobre la que todos podrán entenderse. Por ello querría establecer dos o tres puntos sobre los cuales me parece que ya hay acuerdo; y se extenderá poco a poco a lo demás. Así pues, nuestra primera conferencia tratará menos sobre el cambio mismo que sobre los caracteres generales de una filosofía vinculada a la intuición del cambio.

¹ Conferencias dadas en la Universidad de Oxford los días 26 y 27 de mayo de 1911



Veamos para empezar un punto sobre el que todo el mundo estará de acuerdo. Si los sentidos y la consciencia tuviesen un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuese indefinida, no tendríamos necesidad de concebir, ni tampoco de razonar. Concebir es un sucedáneo cuando no nos es dado percibir, y el razonamiento se hace para rellenar los vacíos de la percepción o para ampliar su alcance. No niego la utilidad de las ideas abstractas y generales (no más de lo que discuto el valor de los billetes de banco). Pero igual que el billete no es más que una promesa de oro, así un concepto solo tiene valor por las percepciones eventuales que representa. No se trata solo, quede claro, de la percepción de una cosa, o de una cualidad, o de un estado. Se puede concebir un orden, una armonía, y más en general una *verdad*, que llega a ser entonces una *realidad*. Afirmo que estamos de acuerdo sobre este punto. Todo el mundo ha podido constatar, en efecto, que las concepciones más ingeniosamente construidas y los razonamientos más sabiamente armados se derrumban como castillos de naipes el día en que un hecho, un solo hecho realmente percibido, viene a llevar la contraria a tales concepciones y razonamientos. Además no hay un solo metafísico, un solo teólogo, que no esté dispuesto a afirmar que un ser perfecto es aquel que conoce todas las cosas intuitivamente, sin tener que pasar por el razonamiento, la abstracción y la generalización. Por lo tanto, no hay dificultad en cuanto al primer punto. Tampoco la habrá en cuanto al segundo, al que paso. La insuficiencia de nuestras facultades de percepción (insuficiencia constatada a través de nuestras facultades de concepción y de razonamiento) es lo que ha dado lugar al nacimiento de la filosofía. La historia de las doctrinas lo atestigua. Las concepciones de los más antiguos pensadores de Grecia estaban, sin duda, muy cerca de la percepción, ya que completaban la sensación inmediata mediante las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire o el fuego. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, hubieron mostrado o creído mostrar la imposibilidad de permanecer ligados a los datos de los sentidos, la filosofía se empeñó en seguir la vía por la que ha marchado después, la que conduce a un mundo «supra-sensible»: en adelante las cosas deberían explicarse con puras «ideas». Es verdad que, para los filósofos antiguos, el mundo inteligible estaba situado fuera y por encima del que perciben nuestros sentidos y nuestra consciencia: nuestras facultades de percepción solo nos muestran sombras proyectadas en el tiempo y el espacio por las Ideas inmutables y eternas. Para los modernos, por el contrario, estas esencias son constitutivas de cosas sensibles ellas mismas; son verdaderas sustancias, de las que los fenómenos solo son la envoltura superficial. Pero todos, antiguos y modernos, concuerdan en ver en la filosofía una sustitución de lo concebido (concepto) por lo percibido. Todos apelan, por la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra consciencia, a facultades del espíritu que no son perceptivas, quiero decir a las funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento.

Podemos, pues, ponernos de acuerdo sobre el segundo punto. Llego entonces al tercero, que pienso que tampoco suscitará discusión.

Si tal es efectivamente el método filosófico, no hay, no puede haber, una filosofía, como hay una ciencia; habrá siempre, por el contrario, tantas filosofías diferentes como pensadores originales haya. ¿Cómo podría ser de otro modo? Por muy abstracta que sea una concepción, siempre tiene su punto de partida en una percepción. La inteligencia combina y separa; arregla, descompone, coordina; no crea. Necesita una materia, y esta materia no le puede venir más que de los sentidos o de la consciencia. Una filosofía que construye o completa la realidad con puras ideas lo único que hará, pues, será sustituir o incorporar, en el conjunto de nuestras percepciones concretas, tal o cual de entre ellas elaborada, adelgazada, sutilizada, convertida así en idea abstracta y general. Pero, en la elección que llevará a cabo de esta percepción privilegiada, habrá siempre algo de arbitrario, porque la ciencia positiva se ha apropiado de todo lo que es incontestablemente común a cosas diferentes, la cantidad, y no le queda entonces a la filosofía sino el campo de la cualidad, en el que todo es heterogéneo con todo, y



en el que una parte jamás representará el conjunto si no es en virtud de una decisión discutible, si no arbitraria. A esta decisión siempre se le podrá oponer otras. Y surgirán numerosas filosofías distintas, armadas con conceptos diferentes. Lucharán indefinidamente entre ellas.

Aquí tenemos, entonces, la cuestión que se plantea y que me parece esencial. Ya que todo intento de filosofía puramente conceptual suscita tentativas antagónicas y, en el terreno de la dialéctica pura, no hay sistema al que no se le pueda oponer otro, ¿permaneceremos en ese terreno, o no deberíamos mejor (sin renunciar, no hace falta decirlo, al ejercicio de las facultades de conceptualización y razonamiento) retornar a la percepción, conseguir que se dilate y se extienda? Decía que es la insuficiencia de la percepción natural la que ha empujado a los filósofos a completar la percepción mediante la concepción, debiendo esta rellenar los intervalos entre los datos de los sentidos o de la consciencia y, de esa forma, unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas. Pero el examen de las doctrinas nos enseña que la facultad de concebir, a medida que avanza en esa tarea de integración, se ve reducida a eliminar de lo real un gran número de diferencias cualitativas, a apagar en parte nuestras percepciones, a empobrecer nuestra visión concreta del universo. Incluso porque cada filosofía se ve abocada, por las buenas o por las malas, a proceder así, es por lo que suscita filosofías antagonistas, cada una de las cuales saca a la luz algo que aquella ha dejado oculto. El método va, pues, en dirección contraria a la meta: debía, en teoría, extender y completar la percepción; de hecho, se ve obligado a requerir que una multitud de percepciones se borre con tal de que tal o cual de entre ellas llegue a ser representativa de las otras.

Pero supongan que en vez de querernos elevar por encima de nuestra percepción de las cosas, nos sumergimos en ella para hacerla más profunda y amplia. Supongan que insertamos en ella nuestra voluntad y que esta voluntad, dilatándose, dilata nuestra visión de las cosas. Obtendremos ahora una filosofía en la que nada de los datos de los sentidos y de la consciencia se habría sacrificado: ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real, sustituiría al resto con el pretexto de explicarlo. Pero sobre todo tendríamos una filosofía a la que no se podrían oponer otras, porque no habría dejado nada fuera de ella que otras doctrinas pudiesen recoger: lo habría tomado todo. Habría tomado todo lo que está dado, e incluso más de lo que está dado, porque los sentidos y la consciencia, invitados por ella a un esfuerzo excepcional, le habrían entregado más de lo que ofrecen naturalmente. A la multiplicidad de sistemas que luchan entre ellos, armados con conceptos diferentes, le sucedería la unidad de una doctrina capaz de reconciliar a todos los pensadores en una misma percepción, percepción que se iría en adelante ampliando, gracias al esfuerzo combinado de los filósofos en una dirección común.

Se dirá que esta ampliación es imposible. ¿Cómo pedir a los ojos del cuerpo, o a los del espíritu, que vean más de lo que ven? La atención puede precisar, aclarar, intensificar, pero no hace surgir, en el campo de la percepción, lo que de entrada no se hallaba allí. Esa es la objeción. Se refuta, creemos nosotros, a través de la experiencia. En efecto, hay, desde hace siglos, hombres cuya función es precisamente ver y hacernos ver aquello de lo que no nos damos cuenta de forma natural. Son los artistas.

¿Qué busca el arte, sino mostrarnos, en la naturaleza y en el espíritu, fuera de nosotros y en nosotros, cosas que no impactan explícitamente a nuestros sentidos y a nuestra consciencia? El poeta y el novelista que expresan un estado anímico no lo crean en su totalidad; no los comprenderíamos si no observásemos en nosotros, hasta cierto punto, lo que ellos nos dicen acerca de otro. A medida que nos hablan, se nos aparecen rasgos de emoción y de pensamiento que podían tener representación en nosotros desde mucho tiempo atrás, pero que permanecían invisibles, como la imagen fotográfica que todavía no ha sido sumergida en la cubeta donde se revelará. El poeta es ese revelador. Pero en ningún sitio se muestra la función del artista tan claramente como en el de las artes que dan mayor espacio a la imitación, quiero



decir, la pintura. Los grandes pintores son hombres a los cuales les llega una cierta visión de las cosas que ha llegado o llegará a ser la visión de todos los hombres. Un Corot, un Turner, para citar solo estos, han percibido en la naturaleza muchos aspectos de los que nosotros no nos damos cuenta. ¿Diremos que no han visto, sino creado, que nos han ofrecido productos de su imaginación, que adoptamos sus invenciones porque nos gustan, y que simplemente nos divertimos viendo la naturaleza a través de la imagen que los grandes pintores nos han trazado? Eso es verdad en cierta medida; pero, si fuera así únicamente, ¿por qué diríamos de ciertas obras (las de los maestros) que son fidedignas? ¿Dónde estaría la diferencia entre el gran arte y la pura fantasía? Profundicemos en lo que experimentamos ante un Turner o un Corot: encontraremos que, si los aceptamos y los admiramos, es que ya habíamos percibido algo de lo que nos muestran. Pero habíamos percibido sin apercibirnos. Era para nosotros una visión brillante y evanescente, perdida en la multitud de las visiones igualmente brillantes, igualmente evanescentes, que se acumulan en nuestra experiencia usual como «dissolving vues» y que constituyen, por su interferencia recíproca, la visión pálida y descolorida que tenemos habitualmente de las cosas. El pintor la ha aislado; la ha fijado tan bien sobre la tela que, en adelante, no podremos evitar apercibirnos en la realidad de lo que él mismo ha visto.

El arte bastaría, pues, para mostrarnos que es posible una extensión de las facultades de percibir. Pero ¿cómo se hace efectiva? Hagamos notar que el artista siempre ha pasado por ser un «idealista». Entendemos por ello que está menos preocupado que nosotros del lado positivo y material de la vida. Es, en el sentido propio de la palabra, un «distráido». ¿Por qué, estando más desligado de la realidad, llega a ver más cosas? No se podría entender, si la visión que tenemos ordinariamente de los objetos exteriores y de nosotros mismos no fuese una visión que nuestro apego a la realidad, nuestra necesidad de vivir y de actuar, nos ha llevado a estrechar y a vaciar. De hecho, sería fácil mostrar que, cuanto más nos preocupamos de vivir, menos inclinados estamos a contemplar, y que las necesidades de la acción tienden a limitar el campo de la visión. No puedo entrar a demostrar este extremo; me parece que muchas cuestiones psicológicas y psico-fisiológicas se aclararían con una nueva luz si se reconociese que la percepción nítida está simplemente recortada, por las necesidades de la vida práctica, dentro de un conjunto más vasto. Nos gusta, en psicología y demás, ir de la parte al todo, y nuestro sistema habitual de explicación consiste en reconstruir idealmente nuestra vida mental con elementos simples, y por ello en suponer que la composición entre ellos de estos elementos ha producido realmente nuestra vida mental.

Si las cosas ocurriesen así, nuestra percepción sería, en efecto, inextensible; estaría hecha del ensamblaje de ciertos materiales determinados, en cantidad determinada, y jamás encontraríamos otra cosa que lo que habría sido depositada en ella de entrada. Pero los hechos, cuando se los toma tal cual, sin el trasfondo de explicar la mente mecánicamente, sugieren una interpretación totalmente distinta. Nos enseñan, en la vida psicológica normal, un esfuerzo constante de la mente para limitar su horizonte, para desviarse de lo que hay un interés material en no ver. Antes de filosofar, hay que vivir; y la vida exige que nos pongamos anteojeras, que no miremos a derecha, a izquierda o hacia atrás, sino recto delante de nosotros en la dirección en la que tenemos que ir. Nuestro conocimiento, muy lejos de constituirse mediante una asociación gradual de elementos simples, es el efecto de una disociación brusca: en el campo inmensamente vasto de nuestro conocimiento virtual hemos tomado, para formar un conocimiento actual, todo lo que interesa a nuestra acción sobre las cosas; hemos dejado el resto. El cerebro parece haber sido construido con vistas a ese trabajo de selección. Se mostraría eso sin esfuerzo mediante las operaciones de la memoria. Nuestro pasado, como veremos en nuestra próxima conferencia, se conserva necesariamente, automáticamente. Sobrevive totalmente entero. Pero nuestro interés práctico es descartarlo, o al menos aceptar solo lo que puede esclarecer y completar de forma más o menos útil la situación presente. El cerebro sirve para efectuar esa elección: actualiza los recuerdos útiles, mantiene en el subsuelo



de la consciencia los que no servirían de nada. Otro tanto diríamos de la percepción. Auxiliar de la acción, aísla, en el conjunto de la realidad, lo que nos interesa; nos muestra menos las cosas mismas que el partido que podemos sacar de ellas. Las clasifica por adelantado, las etiqueta por adelantado; casi ni miramos al objeto, nos basta saber a qué categoría pertenece. Pero, de tanto en tanto, por un feliz accidente, surgieron hombres cuyos sentidos o consciencia están menos apegados a la vida. La naturaleza se ha olvidado de ligar su facultad de percibir a su facultad de actuar. Cuando miran una cosa, la ven para ella, y no para ellos. No perciben simplemente con vistas a actuar; perciben para percibir, para nada, por placer. Por un cierto lado de sí mismos, sea por su consciencia, sea por alguno de sus sentidos, nacen *desvinculados*; y, dependiendo de que esa desvinculación sea de tal o cual sentido, o de la consciencia, son pintores o escultores, músicos o poetas. Hay, por lo tanto, una visión más directa de la realidad, que encontramos en las diferentes artes; y como el artista se preocupa menos de hacer útil su percepción percibe un mayor número de cosas.

Pues bien, lo que la naturaleza hace de tanto en tanto, por distracción, para ciertos privilegiados, la filosofía, en esa materia, ¿no podría intentarlo, en otro sentido y de otra manera, para todo el mundo? El papel de la filosofía, ¿no sería aquí llevarnos a una percepción más completa de la realidad mediante un cierto desplazamiento de nuestra atención? Se trataría de *desviar* esta atención del lado prácticamente interesante del universo y *dirigirla* hacia lo que, prácticamente, no sirve para nada. Esta conversión de la atención sería la filosofía misma.

De entrada, parece que eso se haya hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que había que despreocuparse para filosofar, y que especular era lo inverso de actuar. Hace poco hablábamos de los filósofos griegos: nadie ha expresado la idea con más fuerza que Plotino. «Toda acción, decía (y añadía, incluso, «toda construcción»), es una debilitación de la contemplación» (*pantakhōu dē aneurēsomen tēn poiēsin kai tēn praxin ē astheneian theōrias ē parakolouthēma*). Y, fiel al espíritu de Platón, creía que el descubrimiento de la verdad exige una conversión (*epistrophē*) del espíritu, que se desvincula de las apariencias de aquí abajo y se une a las realidades de allá arriba: «¡Huyamos a nuestra querida patria!». Pero, como pueden ustedes ver, se trataba de «huir». Más exactamente, para Platón y para todos los que han entendido así la metafísica, desvincularse de la vida y convertir su atención consiste en transportarse enseguida a un mundo diferente de este en que vivimos, en suscitar facultades de percepción diferentes de los sentidos y la consciencia. No han creído que esta educación de la atención pudiese consistir principalmente en retirarles sus anteojeras, en deshabituarse de la estrechura que las exigencias de la vida les imponen. No han creído procedente que el metafísico, en cuanto una mitad al menos de sus especulaciones, deba continuar mirando aquello que mira todo el mundo; no, siempre habría que volverse hacia otra cosa. Por eso invocan invariablemente a facultades de visión distintas de las que ejercemos nosotros, en cada momento, en el conocimiento del mundo exterior y de nosotros mismos.

Precisamente porque impugnaba la existencia de esas facultades transcendentales Kant creyó imposible la metafísica. Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es esta: que, si la metafísica es posible, es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas; demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición «intelectual»), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana es, así, mostrar que solo se podría penetrar en el más allá mediante una visión, y que una doctrina no sirve, en este campo, más que por lo que contiene de percepción; tomen esta percepción, analícenla, recompónganla, denle la vuelta una y otra vez en todas direcciones, sométanla a las más sutiles operaciones de la más elevada química intelectual, y jamás extraerán de su crisol otra cosa que lo que hayan metido allí



dentro; cuanto hayan metido de visión, tanto encontrarán; y el razonamiento no les habrá hecho avanzar ni un solo paso *más allá* de lo que de entrada hayan percibido. Eso es lo que Kant ha expuesto a plena luz; y ese es, me parece, el más grande servicio que ha rendido a la filosofía especulativa. Ha establecido definitivamente que, si la metafísica es posible, solo puede serlo a través de un esfuerzo de intuición. El caso es que, habiendo probado que la intuición sería lo único capaz de darnos una metafísica, añadió: esta intuición es imposible.

¿Por qué la juzgó imposible? Precisamente porque se representó una visión del mismo tipo (quiero decir una visión de la realidad «en sí») que se la había representado Plotino, que se la han representado en general los que han hecho un llamamiento a la intuición metafísica. Todos han entendido como tal una facultad de conocer que se distinguiría radicalmente de la consciencia tanto como de los sentidos, que estaría incluso orientada en dirección inversa. Todos han creído que desvincularse de la vida práctica era darle la espalda.

¿Por qué lo han creído? ¿Por qué Kant, su adversario, ha compartido su error? ¿Por qué todos han pensado de esa forma, aun a riesgo de extraer conclusiones opuestas, unos construyendo enseguida una metafísica, los otros declarando la metafísica imposible?

Lo han creído porque se han imaginado que nuestros sentidos y nuestra consciencia, tal como funcionan en la vida cotidiana, nos hacían captar directamente el movimiento. Han creído que mediante nuestros sentidos y nuestra consciencia, trabajando como trabajan de ordinario, nos damos cuenta realmente del cambio en las cosas y el cambio en nosotros. Luego, como es incontestable que siguiendo los datos habituales de nuestros sentidos y de nuestra consciencia nos vemos abocados, en el orden de la especulación, a contradicciones insolubles, han concluido de ahí que la contradicción era inherente al cambio mismo y que, para sustraerse a esta contradicción, había que salir de la esfera del cambio y elevarse por encima del Tiempo. Este es el fondo del pensamiento de los metafísicos, como también el de quienes, con Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento. Es Zenón quien, llamando la atención sobre el absurdo de lo que llamaba movimiento y cambio, dirigió a los filósofos (con Platón a la cabeza) a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia. Debido a que Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra consciencia se ejercen efectivamente dentro de un Tiempo auténtico, quiero decir dentro de un Tiempo que cambia sin cesar, dentro de una duración que dura, debido a que, por otro lado, se daba cuenta de la relatividad de los datos habituales de nuestros sentidos y de nuestra consciencia (inmovilizado además por él previamente el término transcendente), juzgó la metafísica imposible sin una visión completamente diferente a la de los sentidos y la consciencia; visión de la cual, además, no encontraba traza alguna en el hombre.

Pero si pudiésemos establecer que lo que ha sido considerado como el movimiento y el cambio por Zenón primero, y después por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que han retenido del cambio lo que no cambia y del movimiento lo que no se mueve, que han tomado por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación orientada a la práctica y si pudiésemos mostrar, por otro lado, que lo que Kant tomó por el tiempo mismo es un tiempo que no fluye ni cambia ni dura; entonces, para sustraerse a las contradicciones como las que Zenón señaló y para liberar nuestro conocimiento diario de la relatividad con la que Kant creía que se topaba, no habría que salir del tiempo (¡ya hemos salido!), no habría que desligarse del cambio (¡estamos totalmente desligados!), habría que volver, por el contrario, a captar el cambio y la duración en su movilidad original. Entonces no solo veríamos derrumbarse una a una numerosas dificultades y desvanecerse más de un problema: mediante la extensión y la



revivificación de nuestra facultad de percibir, quizá también (pero no es cuestión por el momento de elevarse a tales alturas) mediante una prolongación que prestarán a la intuición las almas privilegiadas, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos, continuidad que no sería ya hipotética y construida, sino experimentada y vivida. ¿Es posible una tarea de ese tipo? Es lo que buscaremos juntos, al menos en lo que atañe al conocimiento de nuestro entorno, en nuestra segunda conferencia.