

El temps en la filosofia de Bergson

Jaume Casals Pons

ABSTRACT (*Time in the Philosophy of Bergson*)

The central point of Bergson's philosophy is the intuitive experience of duration, which is situated on the antipodes of the traditional idea of time. This conception of time, according to Bergson, puts time on the same level as space, as a measurable entity, as the succession of instants to measure what come before and what comes afterwards. However, this conception is a complete fallacy resulting from the illegitimate projection of the characteristics of space in the dimension of time. Real time is not so much a form of exact access to the world of objects, but rather the true substance of life itself; it is qualitative, creative duration, a vital impulse which is grasped intuitively as the essential memory beyond the images and the material which form the present moment of perception and which are in reality the spacial solidification of duration in its flow.

El temps en Bergson i Bergson són la mateixa cosa. Si no fos perquè, un cop examinat el programa d'aquestes jornades sobre el temps, he vist que em pertoca fer el paper, juntament amb el professor Vial Larraín, de representant «genuí» de la filosofia, no hauria elegit de cap manera aquest tema. Un tema que, d'altra banda, m'ha estat encomanat així mateix, amb aquest títol. Hauria elegit, per exemple, un dels punts més conflictius del bergsonisme, com és l'oscil·lació que hom percep en l'autor entre l'opinió d'una identitat entre el temps biològic i el temps ontològic i l'opinió d'una contradicció entre ambdós conceptes. La primera ancorada essencialment en *L'evolució creadora* (l'obra més llegida i coneguda i, al meu parer, més enganyosa de Bergson, perquè ha donat lloc a la idea errònia d'un filàntrop pseudo-romàntic estovat) i la segona en *El riure* i *Matèria i memòria*. O bé hauria escollit un altre conflicte, inicialment allunyat del problema del temps —però que hi remetria, sens dubte, com qualsevol altre tema—, com ara el problema de la subjectivitat en el món

virtual i veritablement essencial, ontològic, de la memòria. El verb designa l'acció, i l'acció pertany exclusivament al món de la matèria, al present, que és fenomènic, inessencial, psicològic. Però, si hom m'admetés de posar simbòlicament verbs en l'àmbit ontològic de la memòria, virtual i essencial, ¿en quina persona caldria conjuguar-los i en quin nombre? La matèria, el meu cos i les imatges que el volten, és el meu present. ¿És lícit dir que la memòria, tota virtual i, per aquesta raó, essencial, indeleble, més enllà del tràngol fenomènic, font creadora de les meves imatges i la meua acció, és el meu passat? La realitat absoluta, innegociable a partir de conceptes, és l'impuls vital que intueixo al fons del meu ésser i que transporto a tota la realitat. És un impuls universal. ¿En quin moment començo a ser jo? ¿En quin punt de la progressiva relaxació de la durada, que caracteritza el pas gradual de la substància vital al fenomen material, de la memòria virtual a la imatge i l'acció, comença la primera persona del singular, el jo penso?

Aquestes són les preguntes que m'interessa fer a Bergson, les preguntes que em separen de la seva claredat espectacular, de la seva capacitat expositiva fabulosa. I són les preguntes que avui procuraré oblidar, per poder donar una idea, tan senzilla com pugui, del temps en Bergson.

Aparentment, Bergson és un autor que els intèrprets han de deixar tranquil, que s'explica perfectament tot sol. És impossible tractar de millorar les explicacions que ell mateix ha donat, amb una gràcia i un control del llenguatge admirables. La seva pretensió va ser no publicar res que no estigués completament madur des de tots els punts de vista, lògic, didàctic, estètic... I, en efecte, les seves obres semblen acabades i polides fins a la darrera i més subtil capa de vernís. Un no pot llegir Bergson sense experimentar el sentiment de tenir entre les mans un treball perfecte. Tan perfecte que l'experiència immediatament posterior és un desànim aclaparador, la sensació de no poder fer res amb la filosofia bergsoniana fora de rellegir els textos i, quan cal, llegir-los en veu alta. L'intèrpret sortirà guanyant si sap limitar-se a ser rapsoda.

Però, al meu parer, hi ha un punt on aquesta perfecció es retorça i enganya, un punt violent dintre del bergsonisme. Aquest punt de torsió es detecta, en primer lloc, en la mateixa perfecció. En concret, en la sorpresa que comporta el fet que una filosofia amb les aspiracions descriptives i heurístiques més altes, una filosofia amb vocació de sistema, s'expressi en un llenguatge elaborat literàriament, en un llenguatge pla, no gens col·loquial, però certament fàcil. És veritat que això sorprèn perquè els filòsofs sistemàtics, els de l'anomenada «filosofia forta», ens han acostumat a plantejar-nos la seva comprensió com un esforç hercúlic, que comença amb la digestió d'un vocabulari ple d'espines i continua amb l'epopeia d'una lentíssima i exasperant lectura, amb el turment d'una gimnàstica intel·lectual que no s'atura després dels quinze minuts regla-

mentaris. Bergson és del temps de Husserl. Les primeres *Investigacions lògiques* daten de la frontera del segle. El primer llibre de les *Idees sobre una fenomenologia pura i una filosofia fenomenològica* va ser publicat el 1913. *Matèria i memòria*, obra cabdal de la filosofia bergsoniana, és anterior, del 1896. Ambdós autors van néixer el mateix any (1859) i van morir a l'època de la II Guerra Mundial (Bergson el 41 i Husserl el 38). Tots dos eren d'origen jueu. Tots dos encara cuejaven als setanta anys, publicant obres del tonatge de les *Meditacions cartesianes* (1931), el moravià, i *Les dues fonts de la moral i la religió* (1932), el francès. Les analogies entre els continguts del seu pensament són més que notables. Sense entrar en detalls, tots dos aspiren a una ciència filosòfica rigorosa (situada en un nivell diferent de les ciències naturals) que, superant el positivisme, en conservi tanmateix els elements més poderosos, el valor de les dades immediates. Tots dos creuen en una intuïció metòdica, als antípodes de la fantasia romàntica, que inverteix la direcció conceptualitzadora habitual del pensament. I, en canvi, a despit d'aquesta pila d'elements comuns, ¡quina diferència d'expressió, quin sentiment de distància insalvable, quan hom compara un text de Bergson i un text de Husserl! És clar —ningú no en dubtarà— que l'estat del francès filosòfic postcartesià no és equivalent a l'estat de l'alemany postkantian. Però aquesta desproporció no és determinant quan hom examina el segon equívoc, la segona manifestació de la violència inicialment inimaginable del bergsonisme. Al meu parer, Plató, Descartes i Kant són tan importants per entendre Bergson com per entendre Husserl. Aquest, procedent del món de la matemàtica, no posa cap inconvenient formal a aquesta filiació historiogràfica i interpretativa. Contràriament, Bergson, que és, per dir-ho així, un filòsof genuí, hi posa totes les dificultats. Usa el nou paradigma de les ciències de la vida per desmarcar-se, a través d'una crítica ferotge al mecanicisme, de tota la filosofia cartesiana. Gairebé no cita Kant sinó per mostrar una aversió visceral a la concepció de la filosofia com a crítica i la insuficiència de la seva fonamentació del coneixement, basada en una limitació excessiva de l'abast dels sentits i de l'enteniment. Al pròleg a la 7a. edició de *Matèria i memòria*, no dubta a apellar al context filosòfic pre-kantian (a Descartes i Berkeley, en concret) per relativitzar la necessitat de la revolució kantiana. Plató és més respectat i, especialment, Plotí (autor importantíssim, juntament amb Aristòtil, per comprendre el sentit de l'atenuació bergsoniana del dualisme), Spinoza i Berkeley, pensadors propers a l'immanentisme bergsonià i al seu monisme no reconegut. Però, tanmateix, les al·lusions a aquests pensadors solen ser marginals, anecdòtiques, històriques o purament il·lustratives. Donen la impressió d'una llunyania infinita. Bergson és un estratega de la citació. Busca el clàssic, amb qui està en deute, en el punt més feble, en el moment més inoportú. Quan parla de la consciència, mai no se'n recorda,

de Descartes; quan examina els progressos de la biologia, aleshores el fa sortir a empentes a l'escena. Leibniz, gairebé coautor del concepte de percepció exposat a «Le rôle du corps» (el 1r. capítol de *Matèria i memòria*), hi és citat només en una ocasió (p. 188) * com a inventor d'una idea trivial, acceptada per tothom, que només pren volada en el discurs bergsonià sobre el món de les imatges materials i la percepció com a acció virtual: «Cada mònada —diu—, com volia Leibniz, és un mirall de l'univers». Bergson vol ser original, vol ser absolut. Com tots, necessita atribuir-se uns certs orígens. Confessa, en un acte gairebé heroic, que els troba en un autor de segona, però no dir de tercera: Herbert Spencer, culpable de l'Evolucionisme, que és una doctrina filosòfica, m'agradaria dir que «falsa», absurdament atribuïda a Darwin. Això encara realça més la seva figura. Al damunt dels grans clàssics de la història de la filosofia, destaquen les idees resolutives de Bergson. Bergson és un fatxenda, un *pavero*. I aquesta petulància és un obstacle perquè entenguin el sentit final dels seus escrits, no el públic abundant que exhauriria les seves edicions i atapeïa les sales de conferències, sinó els lectors neuròtics, els altres *soi-disant* filòsofs.

Al costat de la sorpresa estilística i els equívocs sobre els orígens filosòfics, i d'una manera indissociable d'aquests aspectes, sorgeix un tercer element de violència interior en el bergsonisme. Es tracta de l'acceptació d'allò que en filosofia moderna s'anomena el «sistema comú», és a dir, de la dualitat ànima/cos. En aquest punt, Leibniz i Bergson, ambdós intel·lectualment prepotents i carregats d'un esperit didàctic vehement, d'una voluntat entusiasta a l'hora de difondre el seu pensament, es miren de reüll. En una filosofia en què tots els continguts condueixen al monisme, a l'afirmació d'una sola substància o d'una sola naturalesa de les substàncies (en el cas de Bergson, l'impuls vital), és curiós trobar una acceptació explícita del dualisme («Aquest llibre és netament dualista», diu Bergson, parlant de *Matèria i memòria* (p. 161)), acceptació confirmada per vocabulari expressament elemental i sovint massa poc característic que utilitza.

El llenguatge lleuger, conceptualment inespecífic, la petulància i l'estratègia consegüent de Bergson en relació a la tradició filosòfica que el contempla i l'acceptació del sistema comú són, probablement, els elements clau de la fama que tingué en vida i, alhora, les raons de la seva espectacular davallada en el context del pensament actual. Opino que Bergson tenia raó de sentir-se orgullós de la seva qualitat intel·lectual, que és un dels cinc o sis filòsofs més potents del segle xx. Però la seva

* Totes les referències corresponen a la paginació de l'edició del centenari (BERGSON, H., *Œuvres*, París, PUF, 1959, 1970).

estratègia i el seu caràcter l'han traït, un cop mort. I la missió dels seus lectors és restituir l'obra de Bergson al lloc preponderant que mereix en l'àmbit del pensament filosòfic, denunciant les seves fintes, admirant el seu estil i la seva ment preclara, però despullant l'essencial de l'inessencial. Vladimir Jankélévitch i Gilles Deleuze, a *Henri Bergson* i *Le bergsonisme* respectivament, han predicat amb l'exemple i han posat —el primer ja fa uns quants anys— un llumí en l'interior de la palla —certament acollidora en alguns moments, és clar— de la literatura secundària arrelada en Bergson. Confeso, en confessió arriscada, que, al marge d'aquests dos llibres recreadors de l'autor, gairebé cap treball no m'ha cridat l'atenció. Del que acabo de dir es desprèn que Bergson és el seu pitjor comentarista. Però he de dir alhora que la seva lectura directa és la millor opció per a qui se senti cridat a introduir-se en el seu pensament. Només Jankélévitch i Deleuze han aconseguit desentranyar, en certa forma traint Bergson, adoptant punts de vista radicals, la seva filosofia de gran tonatge. Bergson és un platònic autèntic, un dels pocs que ha sabut revitalitzar tota la potència del platonisme en l'àmbit del pensament plenament contemporani. Bergson explica una memòria ontològica i una intuïció facultada per establir l'enllaç quasi impossible entre el món de l'acció, el present i la matèria i el món virtual, inefable, del passat i la duració; un enllaç indispensable perquè és l'única via d'accés a l'ésser incondicionat o la realitat essencial o la veritat (l'impuls vital) i l'única via d'accés al canvi d'actitud radical, en relació al concepte que els homes tenen de la seva existència, que reclama la mateixa filosofia, la filosofia pura, als seus adeptes. Bergson també és platònic perquè explica una filosofia de la imatge i de la impotència dels conceptes; una filosofia que ha de recórrer a la metàfora, a la dimensió estètica del llenguatge i el pensament, perquè la realitat, l'essència intuïda, enlluerna les paraules i les fa fugir de la seva presència. Però el llenguatge imaginatiu té una lògica pròpia, una claredat específica. La grandesa de Bergson consisteix en el fet d'haver practicat aquest mètode de la imatge, en el fet d'haver establert la compatibilitat, i fins i tot la unitat, del discurs poètic i l'argumentació formal.

* * *

Per introduir, sense falsejar amb generalitats, el tema del temps en Bergson, m'he proposat fer una lectura de tres textos que admiro. Però, per orientar i donar sentit a la lectura —és el cercle etern de l'explicació en filosofia—, em veig obligat a donar un cop d'ull general, a traçar quatre bastes que marquin les costures principals del bergsonisme. I això faré a continuació, tot reconeixent que les llambregades i les panorà-

miques elementals, a més d'anar contra la precisió, la concreció i la pulcritud de l'esmentat «positivisme metòdic» de l'autor, són les principals culpables de la decadència de les seves idees.

La tradició en la qual cal inserir el pensament bergsonià demana al filòsof, li exigeix, un canvi d'actitud radical en relació a la vida ordinària. Bergson, com Berkeley —les pàgines que dedica a aquest autor a *La intuïció filosòfica* demostren que el coneixia profundament—, és un d'aquests autors que pretén simplement formalitzar el sentit comú, i que, tanmateix, per tal de fer-ho, s'enlaira a la lluna i a les estrelles. L'efecte és extraordinàriament convincent. Podria repetir aquí, sobre Bergson, allò que Bertrand Russell deia del bisbe irlandès a la seva *Autobiografia*: és horrorós, però no trobo la manera de refutar-lo. És l'efecte de l'aliança de la sensatesa i la força especulativa, l'efecte d'examinar les dades immediates de la consciència però portant-les a les darreres conseqüències filosòfiques. Per fer possible aquesta aliança, doncs, cal que el filòsof desatengui les seves necessitats vitals, cal que obliidi els interessos que li imposa la seva existència biològica i social, cal que paeixi el desinterès essencial que reclama la revelació de la veritat. L'única manera d'aproximar-se a la realitat de les coses és examinar-les sense cap prejudici, examinar-les íntegrament, des del fons de l'esperit, des d'una actitud que conservi aquells aspectes del món que la immediatesa entre la percepció i l'acció fa que quedin descartats. Per actuar en tinc prou de percebre, en tinc prou coneixent només allò que s'ofereix a la meua acció. Per saber, en canvi, cal que el meu esperit s'oblidi del seu instrument per a l'acció, de les necessitats del cos, i es centri en la integritat i en la totalitat dels objectes que examina. L'origen del coneixement veritable no és la fam. L'interès és el camí contrari al de la veritat, és el camí de la intel·ligència que projecta els seus conceptes cap a l'exterioritat. Per assolir la veritat, ben al contrari, cal anar cap endins, al fons de l'esperit, a la intuïció. Aquest camí del desinterès radical en el coneixement, que ens assenyala el món de la duració i de la intuïció de la unitat vital de l'univers, Bergson el defineix en funció del grau de desatenció a la vida, del grau de desatenció a la materialitat alhora evanescent i determinant del present. Per això diu que el filòsof ha de desplaçar la seva atenció de l'útil i social, de l'habitual, cap a l'inútil i l'asocial, és a dir, cap al món de la novetat i la creació.

«Al meu parer —diu Bergson en una carta a Höffding, publicada per aquest com a apèndix del seu llibre *La philosophie de Bergson* (1914; trad. fr. París, Alcan, 1916)—, tot resum de les meves idees les deformarà en el seu conjunt i les exposarà, per això mateix, a una colla d'objeccions, si no es situa de primer i si no retorna sense parar a allò que considero com el centre mateix de la doctrina: la intuïció de la duració. La representació d'una multipli-

citat de *penetració recíproca*, completament diferent de la multiplicitat numèrica —la representació d'una duració heterogènia, qualitativa, creadora— és el punt del qual he partit i on he tornat constantment. Aquesta representació demana a l'esperit un gran esforç, la ruptura amb molts marcs, alguna cosa com un nou mètode de pensar (car l'immediat està lluny de ser allò més fàcil de percebre que hi ha); però, un cop s'ha assolit aquesta representació i es posseeix en la seva forma simple (que no s'ha de confondre amb una recomposició per conceptes), un se sent obligat a desplaçar el seu punt de vista sobre la realitat; veu que les dificultats més grans han nascut perquè els filòsofs sempre han situat temps i espai en la mateixa línia: la major part d'aquestes dificultats s'atenuen o s'esvaneixen.»

En aquest text s'insinua el contingut essencial del canvi d'actitud que reclama Bergson: es tracta d'admetre una diferència radical entre l'àmbit de l'espai i el del temps, es tracta de copsar els objectes en estat de formació, en el seu temps real, i no en estat de definició, en l'espai imaginari. Aquesta diferència es posa de manifest ja en la tesi de Bergson, *l'Assaig sobre les dades immediates de la consciència* (1889). Al pròleg d'aquesta obra, l'autor enceta així el seu itinerari filosòfic: «Ens expressem necessàriament amb paraules i gairebé sempre pensem en l'espai. En altres termes, el llenguatge ens exigeix que establim entre les nostres idees les mateixes distincions netes i precises, la mateixa discontinuïtat que entre els objectes materials. Aquesta assimilació és útil en la vida pràctica i necessària en la major part de les ciències. Però ens podríem preguntar si les dificultats insuperables sollevades per certs problemes filosòfics no podrien venir del fet que hom s'obstini a juxtaposar en l'espai els fenòmens que no ocupen espai, i si, fent abstracció de les grolleres imatges al voltant de les quals es lliura el combat, de vegades no li marcaríem un final» (p. 3). En *l'Assaig* es mostra, a propòsit de trobar una solució a l'etern dilema entre el determinisme natural i la llibertat humana, és a dir, a propòsit de l'obertura d'un espai epistemològic per a la comprensió d'experiències intensives com la llibertat, la imperiosa necessitat d'examinar el temps des d'un punt de vista nou, allunyat de l'espai. Mentre que l'espai és un paràmetre artificial inventat per la intel·ligència a fi d'operar en el món de l'extensió material, el temps ja no és la successió dels instants i la mesura de l'abans i el després (fallàcia fruit de la projecció il·legítima de les característiques espacials en la dimensió temporal), el temps és una cosa qualitativa, i no una cosa qualsevol, sinó la substància de la vida. El canvi d'actitud que Bergson reclama consisteix a acceptar —a fer l'experiència intuïtiva— que el temps real (o la duració, que és el nom que ell li dóna) no és una forma d'accés al món dels objectes, sinó l'essència de la realitat mateixa.

Respectem, però, l'ordre expositiu que ens hem fixat. En la filosofia

de Bergson, l'home apareix com un creador radical. L'esperit és una realitat que és capaç de treure d'ella mateixa més del que conté. Per aquesta raó, la llibertat, el do més preat, no pot explicar-se ni tan sols des de l'àmbit moral. El concepte de llibertat, fruit d'una raó que és essencialment invenció, només troba un model explicatiu —en el si de l'activitat filosòfica suprema— en el món de la creació i de l'art: «L'home és lliure —diu Bergson a l'*Assaig* (pp. 113-114)— quan els seus actes emanen de la seva personalitat sencera, quan l'expressen, quan tenen aquesta indefinible semblança que de vegades es percep entre l'obra i l'artista.» Aquesta integritat personal, aquesta «representació d'una multiplicitat de penetració recíproca», només es pot concebre des de la intuïció filosòfica de la duració.

L'univers és una ona de moviment («moviment» en un sentit aristotèlic, canvi; la tesi complementària o llatina de Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, és prou significativa en relació al seu pensament). Una ona de moviment on no hi ha res que canviï. Això vol dir que no hi ha cap cosa que romangui constant sota el canvi, no hi ha cap cosa que pateixi l'accident del canvi, fora del canvi mateix. Bergson, penetrat d'un esperit immanentista, aplica una mena de correcció de segon grau al platonisme: la realitat fonamental és canvi, permanent novetat, creació. Allò que és immutable és el canvi en si, la realització d'un principi immanent que Bergson anomena *élan vital*. Aquest impuls vital és la font de la duració, coincideix en l'ordre universal amb la duració que la consciència singular detecta en el seu cor, en el seu nucli. «Durar» vol dir, essencialment, «resistir». Quan les nenes salten a corda, si una ensopega aviat, diuen: «No has durat gens...» Fins en el català medieval de Desclot és recollida l'expressió en el mateix sentit: «No podien durar més en la batalla». Però la duració, la resistència, suposa una activitat de fons. Per mantenir la identitat és necessari un esforç interior fonamental, cal superar un desgast, cal una creació i una novetat contínues en el fons de la duració. Bergson no fa sinó reproduir l'esquema platònic dels passatges del *Banquet* (207 c i ss.) sobre el desig d'immortalitat. Certament, Plató posa tot l'èmfasi en la llei de l'amor, que permet la supervivència de les formes, que impedeix que siguin arossegades —ans, al contrari, estintolades— pel treball incessant i silenciós de la renovació interior, des de la carn fins a la saviesa. Bergson practica una correcció, una traducció. Ell posa l'èmfasi en el canvi. «Aquesta realitat [exterior i tanmateix donada immediatament a l'esperit] és mobilitat», diu a la *Introducció a la metafísica* (p. 1.420). Però una nota a peu de pàgina evita que el lector tregui conclusions massa ràpides: «Amb això no descartem de cap manera la substància. Al contrari, afirmem la persistència de les existències (...). ¿Com s'ha pogut comparar aquesta doctrina amb la d'Heràclit?» Efectivament, si la interpretació que Plató i Aristòtil fan d'Herà-

clit és correcta, si «tot flueix» vol dir «no hi ha res que resti», aleshores res més lluny de Bergson que l'heraclitisme. Resta el canvi, cal entendre que el canvi és substancial. El fet que Bergson posi l'èmfasi en el canvi no significa que el seu esquema no correspongui al platònic. El concepte de duració conté una duplicitat que suggereix la necessitat recíproca de canvi i resistència, de novetat i permanència. L'univers és viu, és impuls, canvi i creació; la consciència és duració. Però, per tal com hom accedeix a l'essència de l'univers a través de la intuïció de la durada, essència de la consciència, es pot afirmar que, per a Bergson, la realitat i la consciència, l'univers i l'esperit, són de la mateixa pasta, de la mateixa i única naturalesa temporal i creadora.

És ben sabut que Bergson s'endinsà en el camp de la psicologia, sobretot en la seva obra principal, *Matèria i memòria*, amb l'aire una mica pretensions de refrendar la seva hipòtesi sobre la pervivència illocalitzable de la memòria, la seva virtualitat real i essencial i el dualisme *atenuat* matèria/esperit amb els resultats observacionals d'una ciència naixent. Però aquesta incursió és purament instrumental, fa només un paper de fertilitzant, un paper metòdic. Pensar el contrari pot provocar una certa miopia a l'hora d'entendre el pensament de Bergson. La seva psicologia està carregada d'intencions metafísiques. Qualsevol incursió en la teoria del coneixement es veu —i s'ha de veure— immediatament desbordada per la dimensió ontològica. Bergson, com he dit, recorre a la psicologia per demostrar que cap resultat científic no pot contradir la seva posició filosòfica superior, per demostrar que és correcte pensar que el cervell no conté la consciència —no conté l'esperit— ni és causa dels processos conscients. El cervell és simplement un centre d'acció, l'òrgan de la consciència, el punt on aquesta entra en contacte amb la matèria. És la consciència la que ha fet desenvolupar aquest cervell amb vista a les seves finalitats d'acció, d'intervenció en el món de les imatges materials. Qui pogués observar amb tot detall el comportament del cervell —com en aquell terrible viatge de la no menys horrorosa que famosa pel·lícula— no podria anar més enllà que un espectador sord assistint a una representació de Molière. Potser podria veure les paraules en estat electroquímic, però no el sentit, ni els estats d'ànim que atorguen aquest sentit. La ment sobrepassa el cervell.

La consciència, doncs, és illocalitzable; no té res a veure amb l'espai i l'extensió. La consciència és en el temps, en la duració. Entendre la pervivència sense lloc d'aquesta consciència, comprendre que el cervell i la imatge del meu cos en l'extensió no són sinó un extrem, un punt de contacte limítrof de l'esperit amb la matèria, equival a haver adoptat el canvi d'actitud radical esmentat abans, equival a haver comprès el caràcter substantiu de la duració. La consciència, manifestació en registre «subjectiu» de la realitat, és també un torrent de canvi perpetu, una font de

novetats imparablc, resistent, que dura. La consciència és de la mateixa naturalesa que la realitat de l'*élan vital*.

Però la realitat, a la llum de la intel·ligència —que és la facultat utilitària per antonomàsia—, sembla composta d'elements més o menys fixos, de coses estables i diverses amb perfils perfectament delimitats. La intel·ligència és la facultat desenvolupada per l'home a fi de sobreviure amb les màximes garanties. La intel·ligència, aplicada als sentits corporals i repenjada en el llenguatge —que necessita la matèria per poder dur a terme la seva funció— ha fragmentat, dividit, aturat la realitat amb vista a satisfer un interès biològic. La intel·ligència, facultat antifilosòfica, practica la tècnica del cinematògraf, retalla la realitat en les seves parts i els seus instants, veu el món com una seqüència discontinua de fotogrames. Així pot operar sobre les imatges materials i controlar la seva interacció amb elles. Però el film, la seqüència de fotogrames, no aconsegueix de retenir l'essencial de la realitat, el moviment continu, el canvi permanent. Per tal de reproduir aquesta mobilitat, el film nu necessita que hom li comuniqui, no una part, sinó la totalitat de l'essencial per a la reproducció perseguida, és a dir, el moviment (el moviment de la manovella o del motor). Necessita, per imitar la realitat, l'addició suplementària de l'essencial de la realitat, el moviment. De la mateixa manera, la intel·ligència, fent abstracció del moviment, parcel·lant amb destresa el món material, fa abstracció de la realitat mateixa, renuncia expressament a la comprensió de l'essencial. I quan un hom, com Bergson, s'aprofita de la intel·ligència i del llenguatge per explicar en què consisteix això essencial, es veu obligat a animar els continguts intel·lectuals amb un reclam a la intuïció i, experimentant la impotència d'haver d'explicar el superior, el total, el virtual, a través de l'inferior, el parcial i l'actual, lluita per trobar aquelles imatges que puguin excitar una intuïció inabastable a les paraules. En això, exactament en això, consisteix l'anomenada «filosofia de la imatge» de Bergson. No és a través de l'exercici de la intel·ligència, sinó tot prestant atenció a les indicacions de la intuïció, que la consciència s'adona que és esperit, s'adona de la seva participació en l'onada vital del canvi.

L'anàlisi del concepte de temps —una manca transcendental que Bergson percep al llarg de tota la història del pensament— és decisiva per entendre què significa aquesta noció d'intuïció. El temps, el temps qualitatiu i no el temps mesurable de la raó científica —la quintaessència de l'esperit utilitari—, el temps que Bergson anomena *durée*, és el nucli i l'essència de la realitat, un aspecte definitiu i definidor de l'*élan vital*. El temps científic no afegeix res a la matèria, és un pur paràmetre que serveix perquè la intel·ligència pugui afrontar una cosa que la supera: el moviment. La realitat del temps físic podria reduir-se a l'instantani

sense alterar en absolut el seu contingut. El temps matemàtic és una exigència fantàstica de la intel·ligència.

Però, per a Bergson, existeix una altra classe de temps. Aquest que anomena «duració» i que identifica amb el mateix impuls vital. El canvi és la realitat de l'existència dels éssers vius. La pròpia experiència, l'experiència de la consciència, és l'única cosa de què podem estar segurs. I aquesta experiència és, sens dubte, un flux continu. Busqueu un instant d'interrupció! Trobeu un moment de suspensió de l'experiència! Tracteu de desxifrar una articulació que marqui una discontinuïtat! El flux indestructible de la consciència és la duració. Aquesta duració no és successió, no és successió de presents que, empenyent-se els uns als altres, circulen del futur cap al passat. La duració és, segons la cèlebre frase de *Matèria i memòria* (p. 291), «el progrés inaprensible del passat que rosegua el futur». El passat, per a Bergson, no s'allunya cap a la nit dels temps. Ben al contrari, el passat és tot ell present, progressa en bloc i s'expansiona, en una constant i completa renovació, vers el futur. Si desplaçem la nostra atenció de la vida actual, del present efímer, de l'exterioritat fantàstica que volem manipular —i podem manipular, almenys parcialment, ja que nosaltres mateixos ens l'hem forjada a mida—, si desplaçem la nostra atenció, dic, de l'exterioritat fantàstica a l'experiència interior irrefutable, podrem tenir consciència de la pulsació d'aquesta «durada» en nosaltres mateixos, aquesta duració que, fins en la seva manifestació menys intensa, més escampada, que és el món de la matèria, fa que les imatges en què es descompon siguin sempre superiors a la capacitat de percepció i d'acció de la nostra intel·ligència.

És clar, doncs, que aquest desplaçament de l'atenció, o aquesta nova classe d'atenció a l'existència, no ha de partir de l'enteniment, de la intel·ligència, que és una facultat de conceptes i analítica, sinó que ha de tenir un caràcter instintiu, ha d'aspirar a la totalització dels agregats, a la unitat, a la síntesi. A través de l'instint ens reunim amb el torrent de la realitat i ens hi submergin. A l'aspecte instintiu de la naturalesa humana, a allò més genuí i específic de la naturalesa humana, Bergson l'anomena «intuïció». «L'instint és simpatia, diu. Si aquesta simpatia pogués estendre el seu objecte i reflexionar sobre ella mateixa, llavors ens donaria la clau de les operacions vitals» (E.C., p. 546). La intuïció pura, doncs, és un límit on es resol la paradoxa de l'interès i el desinterès del saber. La intuïció és possible únicament com una llum instantània, fulgurant. És l'experiència d'uns ulls que han aconseguit vèncer, per un moment, la força vital que, agafant l'ésser pel clatell, l'obliga a viure, a mirar endavant. La intuïció és l'instint que ha estat capaç de reflexionar, que, paradoxalment, s'ha tornat desinteressat, que s'ha distret de la vida i s'ha sostret a la lògica monovalent de la pura existència causal i mate-

rial. I la intuïció és, essencialment, intuïció del temps, de la duració, és la clau de la substància.

Amb aquesta caracterització de la facultat superior, la intuïció, Bergson, a més de subratllar el seu deute amb el platonisme, s'insereix plenament en la tradició filosòfica francesa moderna. És Descartes, el Descartes tan denigrat pel mateix Bergson a causa del mecanicisme, qui caracteritza la intuïció, al poc conegut *Compendium musicae*, a través de l'argument dels agregats i el tot, la diversitat de les notes i la unitat de la cançó. És també Descartes qui, anàlogament, lluny de les crítiques formalistes que ha rebut el *cogito*, considera l'experiència del jo com l'única experiència —dotada d'una claredat i distinció pròpies de la intuïció— repetible en tots els instants —independents els uns dels altres— del món. És la intuïció, i no pas la raó argumentativa i analítica, la que permet passar de la repetició del *cogito* al *sum*, a la unitat de l'experiència de la meua consciència. La intuïció *ego-cogito-sum* marca el pas de la successió dels instants a la duració. Com en Descartes, com en el judici reflexiu de Kant —Bergson aparentment prescindeix d'una *Crítica del judici* que sens dubte el devia marcar—, per Bergson, en l'ontologia profunda de Bergson, es tracta de copsar en l'interior d'un mateix, en la singularitat d'una llum immediata i gairebé impossible, les traces d'una llei que abasta molt més, és a dir, la necessitat d'una llei universal. Al costat de Plató, Aristòtil, Descartes i Kant, Plotí i sant Agustí treballen al fons del bergsonisme i perfilen, en el marc immens d'aquells quatre autors, el sentit específic d'una tradició fonda.

He dit que volia llegir tres textos admirables. No ho volia fer, però, abans d'assegurar-me que la totalitat dels presents disposàveu d'una versió una mica general, encara que sigui simplement escolar, de la filosofia de Bergson. El primer text, de Gilles Deleuze, estableix dues sèries d'equacions: matèria igual a present igual a actualitat igual a evanescència fenomènica igual a imatge; esperit o memòria igual a passat igual a virtualitat igual a permanència noümènica igual a record pur. El segon text, del mateix Bergson, és una caracterització de la matèria, el present, en la seva separació de la memòria. El tercer text, de Vladímir Jankélévitch, extraordinari per la seva brevetat i per la capacitat de concentrar les idees cabdals de l'autor, estableix les vies, podríem dir-ne plotinianes, d'unificació o d'atenuació del dualisme matèria/memòria. Són les vies de l'essencialitat de la duració, les vies de la comprensió del concepte intensiu i qualitatiu del temps, un concepte que permet enllaçar l'extrem ontològic nuclear de l'impuls vital amb l'extrem fenomènic de la matèria, l'àmbit de la duració en estat de concentració amb l'àmbit de la duració en estat de dispersió.

* * *

«Citem un text admirable on Bergson resumeix tota la seva teoria: quan cerquem un record que se'ns escapa, "tenim consciència d'un acte *sui generis* pel qual ens separem del present per situar-nos en primer lloc en el passat en general i després en una certa regió del passat: treball de tempteig, anàleg a la preparació d'un aparell fotogràfic. Però el nostre record resta encara en estat virtual; així, ens disposem simplement a rebre'l, tot adoptant l'actitud apropiada. A poc a poc, el record apareix com una nebulositat que es va condensant; de virtual passa a l'estat actual...". En aquest punt, cal evitar també una interpretació massa psicològica del text. Bergson parla, certament, d'un acte psicològic; però si aquest acte és "*sui generis*", és perquè consisteix en la realització d'un veritable salt. Hom s'installa *d'emblée* en el passat, hom salta a dins del passat com a dins d'un element propi. De la mateixa manera que no percebem les coses en nosaltres mateixos, sinó al lloc on es troben, no copsem el passat sinó allà on és, en ell mateix, i no en nosaltres, en el nostre present. Hi ha doncs un "passat en general" que no és el passat particular de tal present o tal altre, sinó que és com un element ontològic, un passat etern i de tot temps, condició per al "pas" de tot present particular. És el passat en general que fa possibles tots els passats. Ens situem en primer lloc, diu Bergson, en el passat en general: això que descriu així és *el salt a l'ontologia*. Saltem realment a l'ésser, a dins de l'ésser en si, l'ésser en si del passat. Es tracta de sortir de la psicologia, es tracta d'una Memòria immemorial o ontològica. Unicament després, un cop dut a terme el salt, el record anirà prenent a poc a poc una existència psicològica: "de virtual passa a l'estat actual...". Hem anat a buscar-lo allà on és, en l'Ésser impassible, i a poc a poc li donem una encarnació, una "psicologització".

Cal subratllar el paralelisme d'altres textos amb aquest. Car Bergson analitza el llenguatge de la mateixa manera que la memòria. La manera de comprendre allò que ens diuen és idèntica a la manera de trobar un record. Lluny de recompondre el sentit a partir dels sons escoltats, i de les imatges associades, ens installeu de cop i volta (*d'emblée*) en l'element del sentit, i després en una regió d'aquest element. Veritable salt a l'Ésser. Unicament després, el sentit s'actualitza en els sons percebuts fisiològicament, com en les imatges psicològicament associades als sons. Hi ha com una transcendència del sentit, i un fonament ontològic del llenguatge, que són més importants encara pel fet de trobar-se en un autor que passa per haver fet una crítica massa sumària del llenguatge.

Cal instal·lar-se de cop i volta en el passat —d'un salt, d'un bot. Encara aquí, aquesta idea d'un salt gairebé kierkegaardia és estranya, en un filòsof que passa per estimar tant la continuïtat. Què significa? Bergson no para de dir: mai no recompondreu el passat amb presents, qualssevol presents que siguin —"la imatge pura i simple no em conduirà al passat si no és que és al passat on l'he anada a buscar". Es veritat que el passat apareix tasconat entre dos presents, l'antic present que ell, el passat, ha estat i l'actual present en relació al qual ara és passat. D'aquí surten dues falses creences: d'una banda creiem que el passat com a tal no es constitueix fins després d'haver estat present; d'altra banda, que d'alguna manera és reconstituït pel nou present del qual ara és el passat. Aquesta doble

il·lusió és al cor de totes les teories fisiològiques i psicològiques de la memòria. Sota la seva influència hom suposa que entre el record i la percepció no hi ha sinó una diferència de grau. Hom s'installa en un mixt mal analitzat. Aquest mixt, és la imatge com a realitat psicològica. La imatge, en efecte, reté alguna cosa de les regions on hem anat a buscar el record que ella actualitza o encarna; però aquest record, precisament, no és actualitzat per ella sense ser alhora adaptat a les exigències del present. Del record, la imatge en fa alguna cosa del present. Així, substituïm la diferència de naturalesa entre el present i el passat, entre la percepció pura i la memòria pura, per simples diferències de grau entre imatges-records i percepcions-imatges.

Estem massa habituats a pensar en termes de "present". Creiem que un present no esdevé passat fins que un altre present el reemplaça. Reflexionem, tanmateix: ¿com arribaria un nou present, si l'antic present no passés al mateix temps que és present? ¿Com podria passar un present qualsevol si no fos passat *al mateix temps* que present? El passat mai no es constituïria, si no estigués constituït ja primer, al mateix temps que ha estat present. Aquí hi ha com una posició fonamental del temps, i també la paradoxa més profunda de la memòria: el passat és contemporani del present que *ha estat*. Si el passat hagués d'esperar a ja no ser, si no fos de seguida i ara que era passat, "passat en general", mai no podria esdevenir allò que és, mai no seria *aquest passat*. Si no es constituís de seguida, tampoc no podria ser reconstituït per un present ulterior. El passat mai no es constituïria, si no coexistís amb el present del qual és passat. El passat i el present no designen dos moments successius, sinó dos elements que coexisteixen, un que és present, i que no para de passar, l'altre, que és passat, i que no para de ser, sinó que per ell passen tots els presents. És en aquest sentit que hi ha un passat pur, una mena de "passat en general": el passat no segueix el present; ben al contrari, és suposat per ell com la condició pura sense la qual no passaria. En altres termes, cada present remet a si mateix com a passat. L'única teoria equivalent a una tesi semblant és la de Plató —la Reminiscència. La reminiscència també afirma un ésser pur del passat, un ésser en si del passat, una Memòria ontològica, capaç de servir de fonament al desenrotllament del temps. Una vegada més, una inspiració platònica ressona profundament en Bergson.»

(DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966, pp. 51-55.)

«El meu present és a la vegada sensació i moviment; i, com que el meu present forma un tot indivisible, aquest moviment ha d'estar lligat a aquesta sensació, prolongar-la en acció. D'això concloc que el meu present consisteix en un sistema combinat de sensacions i de moviments. El meu present és, en essència, sensori-motor.

És a dir que el meu present consisteix en la consciència que tinc del meu cos. Estès a l'espai, el meu cos experimenta sensacions i al mateix temps executa moviments. Sensacions i moviments es localitzen en punts determinats d'aquesta extensió i, per aquesta raó,

no hi pot haver, en un moment donat, més que un sol sistema de moviments i de sensacions. Per això el meu present em sembla una cosa absolutament determinada, i que ressalta sobre el meu passat. Situat entre la matèria que actua sobre ell i la matèria sobre la qual ell actua, el meu cos és un centre d'acció, el lloc on les impressions rebudes elegeixen intelligentment la seva via per transformar-se en moviments realitzats; representa, doncs, l'estat actual del meu esdevenir, allò que, en la meua duració, és en vies de formació. Més generalment, en aquesta continuïtat d'esdevenir que és la realitat mateixa, el moment present és constituït pel tall quasi instantani que la nostra percepció practica en la massa en vies d'escolament, i aquest tall és precisament allò que anomenem el món material: el nostre cos n'ocupa el centre; és, d'aquest món material, allò que nosaltres sentim directament que s'escola; l'actualitat del nostre present consisteix en el seu estat actual. La matèria, en tant que extensió en l'espai, ha de definir-se, segons nosaltres, com un present que recomença sense parar; inversament, el nostre present és la materialitat mateixa de la nostra existència, és a dir, un conjunt de sensacions i moviments, res més. I aquest conjunt és determinat, únic per a cada moment de la duració, justament perquè sensacions i moviments ocupen llocs en l'espai i no hi pot haver, en un mateix lloc, diverses coses a la vegada. —D'on ve que hom hagi pogut ignorar una veritat tan simple, tan evident, i que no és, al capdavall, sinó la idea del sentit comú?

La raó és precisament que hom s'obstina a no trobar sinó una diferència de grau, i no de naturalesa, entre les sensacions actuals i el record pur. La diferència, segons nosaltres, és radical. Les meves sensacions actuals son allò que ocupa porcions determinades de la superfície del meu cos; el record pur, al contrari, no interessa cap part del meu cos. Sens dubte engendrarà sensacions tot materialitzant-se; però en aquest moment precís deixarà de ser record per passar a l'estat de cosa present, actualment viscuda; i jo no li restituiré el seu caràcter de record si no em trasllado a l'operació per la qual l'he evocat, virtual, al fons del meu passat. És justament perquè l'he fet actiu que ha esdevingut actual, és a dir, sensació capaç de provocar moviments. Al contrari, la majoria dels psicòlegs no veuen en el record pur sinó una percepció més feble, un conjunt de sensacions naixents. Havent esborrat així, d'entrada tota diferència de naturalesa entre la sensació i el record, es veuen conduïts per la lògica de la meua hipòtesi a materialitzar el record i a idealitzar la sensació. Es tracta del record? Ells no el conceben sinó sota la forma d'imatge, és a dir, ja encarnada en sensacions naixents. Havent-li adjudicat així l'essencial de la sensació, i no volent veure, en la idealitat d'aquest record, cap classe de distinció que destaquï sobre la sensació mateixa, estan obligats, quan tornen a la sensació pura, a deixar-li la idealitat que havien conferit implícitament a la sensació naixent. Si el passat, en efecte, que per hipòtesi ja no actua de cap manera, pot subsistir en l'estat de sensació feble, aleshores és que hi ha sensacions impotents. Si el record pur, que per hipòtesi no interessa cap part determinada del cos, és una sensació naixent, aleshores és que la sensació no està localitzada essencialment en cap punt del cos. D'aquí es desprèn la il·lusió que consisteix a veure en la sensació un estat flotant i inextensiu, el qual no adqui-

riria extensió i no es consolidaria en el cos sinó per accident: il·lusió que vicia profundament, com hem vist, la teoria de la percepció exterior, i solleva unes quantes qüestions pendents entre les diverses metafísiques de la matèria. Cal prendre el propi partit: la sensació és, per essència, extensiva i localitzada; és una font de moviment —el record pur, essent inextensiu i impotent, no participa de la sensació de cap manera.

Això que anomeno el meu present és la meua actitud respecte a l'avenir immediat, és la meua acció imminent. El meu present és, doncs, sensori-motor. Del meu passat, únicament esdevé imatge, i per consegüent sensació almenys naixent, allò que pot col·laborar amb aquesta acció, inserir-se en aquesta actitud, en una paraula, fer-se útil; però, des del moment en què esdevé imatge, el passat abandona l'estat de record pur i es confon amb una certa part del meu present. El record actualitzat en imatge difereix, doncs, profundament d'aquest record pur. La imatge és un estat present. La imatge és un estat present, i no pot participar del passat sinó pel record del qual ha sortit. El record, al contrari, impotent en tant que resta inútil, es manté pur de tota mescla amb la sensació, sense relació amb el present, i per consegüent inextensiu.»

(BERGSON, H., *Matière et mémoire* (in *Œuvres*). París, PUF, 1970, pp. 180-183.)

«*La matèria és el meu present* — això vol dir dues coses: 1. Que el meu present, quan és pur, és la mateixa extensió, i que trobo l'exterioritat ja en mi; però també, 2. Que la matèria, al seu torn, ocupa una plaça en el temps. La matèria no és altra cosa que la qualitat en un estat extremadament diluït, no és altra cosa que la duració en el darrer grau de relaxament. Quant a l'espai homogeni de l'*Essai*, és una altra cosa: no existeix en absolut; és un fantasma de la imaginació, nascut de necessitats utilitàries. Així, doncs, no hi ha, en presència d'aquest ídol, sinó una sola realitat desigualment tibant i concentrada, segons el pla que hom consideri: el pla de la memòria espiritual, que és la duració més densa, i, a l'altre extrem, el pla de l'extensió sobre el qual la duració s'espargeix i s'aproxima a l'instantani. La matèria no és ja una al·lucinació, i tanmateix el dualisme és superat, sense que hàgim atenuat la distinció radical del record pur i de la percepció pura.»

(JANKÉLÉVITCH, V., *Henri Bergson*. París, PUF, 1959, p. 121.)

* * *

I concloc, per respectar l'eco d'aquestes paraules sàvies, proposant un esquema de reducció —un esquema de ressonàncies certament fenomenològiques— de la filosofia bergsoniana.

1. En un nivell antropològic: *sostracció o suspensió*. Cal un canvi d'actitud per poder penetrar el sentit del discurs filosòfic. El filòsof s'ha

de sostreure als imperatius de la seva supervivència biològica i social. Ha de suspendre la seva existència habitual, s'ha de distreure de la vida. *El riure* i *Les dues fonts de la moral i la religió* són les obres que, amb un esperit didàctic, recomano per comprendre aquest primer pas.

2. En un nivell gnoseològic: *intuïció*. En l'estat de suspensió la consciència accedeix a ella mateixa, a la intuïció de la duració. Per seleccionar alguna obra, diré que l'*Assaig sobre les dades immediates de la consciència*, *La intuïció filosòfica* i la *Introducció a la metafísica* em semblen les més escaients.

3. En un nivell cosmològic: *extrapolació*. L'impuls vital o l'extensió del contingut de l'experiència de la duració a la totalitat, a l'univers. Lectura més específica: *L'evolució creadora*.

4. En un nivell ontològic, els límits del qual arriben a tocar els del primer nivell antropològic: *modulació*. De l'essencial a l'inessencial, del record pur a la imatge, del fons de la consciència al cos, de la font de la vida a la matèria, es manifesta el mateix contingut, tot són estats d'un mateix contingut, la duració, que es modula des de la unitat de la més extrema concentració —el nucli de l'impuls vital— fins a la diversitat del més extens escampall, quan el temps perd el gruix i hom s'imagina que el pot comptar, quan la duració s'explica en forma residual, en forma de matèria, i hom creu que la pot repartir i mesurar. L'obra adequada és, sens dubte, *Matèria i memòria*.

Suspensió, intuïció, extrapolació i modulació marquen l'itinerari ideal i circular d'una filosofia gairebé perfecta, d'una obra inscrita en la més alta tradició filosòfica que, misteriosament, els pensadors de la segona meitat del segle xx no han sabut admirar i, potser en veure-la estèticament virtuosa, no han pogut digerir.