

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO DE HENRI BERGSON : EL ALCANCE DE SUS CRÍTICAS A LA TRADICIÓN Y LOS LÍMITES DE SU ORIGINALIDAD

Axel Cherniavsky

Universidad de Buenos Aires – CONICET
axel_ch@hotmail.com

Abstract

Bergson critica a la tradición filosófica el hecho de haber pensado el tiempo espacialmente, el hecho de atribuirle las notas del espacio: la homogeneidad, la divisibilidad y la simultaneidad. A través de un análisis de las concepciones de la temporalidad de Kant y Husserl, intentaremos limitar las críticas de Bergson para sugerir que la originalidad de la noción de *durée* no consiste en sus notas intrínsecas (la heterogeneidad, la continuidad y la sucesión), ni en la paradójica alianza que se pueda dar entre ellas (como lo revela la crítica de Bachelard), sino en la posición extrínseca de la noción en relación a las otras nociones del sistema.

Bergson critique à la tradition philosophique le fait d'avoir pensé le temps spatialement, le fait de lui avoir attribué les caractéristiques de l'espace: l'homogénéité, la divisibilité et la simultanité. A partir d'une analyse des conceptions de la temporalité de Kant et de Husserl, nous essayerons de nuancer les critiques de Bergson pour suggérer que l'originalité de la notion de durée ne dépend pas des caractéristiques intrinsèques (l'hétérogénéité, la continuité et la succession), ni de la paradoxale alliance qui puisse se présenter entre elles (comme le révèle la critique de Bachelard), mais de la position extrinsèque de la notion par rapport aux autres notions du système.

Palabras clave: duración – posición – originalidad

Key- words: durée – position – originalité

Deleuze define la actividad filosófica como una creación de conceptos, y por eso en sus trabajos llamados “monográficos” intenta, entre otras cosas, diagnosticar cuál es la novedad de un autor, la originalidad de sus tesis, el aporte a la tradición.¹ Junto con Spinoza y Nietzsche, Bergson es una de sus mayores influencias.² Probablemente, esta definición le haya sido sugerida por él. No simplemente por ser Bergson el filósofo que tanto se dedicó a la cuestión de la novedad, no por hacer de la creación de novedad la

¹ Es una de las tesis de Arnaud Bouaniche en “Au croisement des philosophies de Bergson et de Deleuze: la nouveauté (hypothèse à propos de l'unité de la pensée deleuzienne)”. Se trata de una presentación hecha el 5 de marzo del 2003, en el marco del grupo de estudios “La philosophie au sens large”, dirigido por Pierre Macherey, en la Universidad de Lille 3. Publicado en el portal de investigación de dicha Universidad, y accesible con el siguiente link:

<http://stl.recherche.univ->

lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Bouaniche.html.

² A tal punto que Michael Hardt estructura su *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (2003, Regents of the University of Minnesota), según estas tres influencias.

dinámica misma del ser, sino por haber sido él quien, antes, aplicó estas tesis ontológicas al ejercicio filosófico mismo.³ En efecto, creía Bergson que cada gran filósofo ha sido el autor de una única y simple intuición. Deleuze, entonces, funcionaría como el espejo a través del cual Bergson diagnostica su propia originalidad.

Y es cierto, el impacto de los aportes de Bergson no puede ser menospreciado. No nos referimos solamente al primer bergsonismo, el de Le Roy, Jean Wahl o Dauriac. Tampoco a las multitudes acumuladas alrededor de las ventanas del *Collège*, desde ya. Ni siquiera a los honores más tardíos de un Merleau-Ponty.⁴ Sino más bien a la influencia en Lévinas, por ejemplo, quien se apoya en la *durée* para la construcción de su concepto central de otredad,⁵ o en Deleuze, quien forja su ontología a partir de la concepción de la diferencia que halla en Bergson.⁶

Pero en la misma medida que el aporte bergsoniano no debe ser menospreciado, los honores de los discípulos y las tesis mismas sobre la creatividad no deberían inducirnos a una sobrevaloración de su originalidad. La precisa evaluación, la justa valoración de la originalidad de la concepción bergsoniana del tiempo es el propósito del artículo. Bergson rebautiza al tiempo con el nombre de "*durée*" pues le critica a la tradición el haber confundido el tiempo con el espacio. Tras presentar la noción de la *durée* y su distinción respecto de las concepciones previas del tiempo, procederemos a la evaluación de esta crítica.

¿Qué es la *durée* entonces, en qué consiste la concepción bergsoniana del tiempo? A lo largo de las obras, para evitar la definición de lo indefinible, la generalización de lo singular, la fijación de lo moviente, Bergson multiplica los sustantivos y las expresiones para referirse a la *durée*: creación, indivisibilidad, continuidad, sucesión, interpenetrabilidad de las partes, movimiento, dinamismo, novedad, heterogeneidad, imprevisibilidad, irreversibilidad. No obstante, Worms propone tres notas para captar su sentido fundamental: la *constitución*, la *continuidad* y la *sucesión*.⁷ La *durée* constituye, es decir, crea, produce novedad, innova. Por eso es irreversible e imprevisible. Porque sorprende con un futuro inasimilable al pasado. Sus partes se distinguen entre sí, son distintas, heterogéneas. Pero estas partes, por más heterogéneas que sean entre sí, no merecen ni siquiera ser llamadas partes, pues se interpenetran, se confunden, esfuman

³ Bergson, H., (2003), *La Pensée et le mouvant*, París, PUF.

⁴ Ver el artículo "Bergson se faisant" en Merleau-Ponty, M., (1953), *L'éloge de la philosophie*, París, Gallimard.

⁵ Ver por ejemplo el libro de Lévinas, E., (1998), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, p. 238.

⁶ Ver el artículo de Deleuze "La conception de la différence chez Bergson", en Deleuze, G., (2002), *L'île déserte*, París, Les Éditions de Minuit.

⁷ Worms, F., (2000), *Le Vocabulaire de Bergson*, París, Ellipses, p. 20.

sus límites hasta volver a la *durée* indivisible y continua. La sucesión, es finalmente el aspecto dinámico y móvil de la *durée*, su movimiento, su movilidad.

Además de caracterizarse según tres notas fundamentales, la *durée* se despliega en tres dimensiones. En primer lugar, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la *durée* la esencia de la conciencia, el fluir de nuestros estados mentales, el yo y su devenir. Mucho más tarde, en la "Introducción a la metafísica", afirmará Bergson que el ámbito en el que por excelencia se revela la *durée* es el ámbito del yo.⁸ Diremos que la *durée* es, primero, una realidad psicológica. Pero la preeminencia es de orden epistémico. El yo es allí donde la *durée* aparece por primera vez, allí donde es innegable que aparece. Luego, la preeminencia que prueba el hecho de que la *durée* como realidad psicológica gobierne el primer libro de Bergson, es una preeminencia de orden cronológico. La *durée* como esencia del yo es el primer sentido de la *durée* que aparece en la obra de Bergson. Diremos entonces que la *durée* es primero una realidad psicológica, pero sólo en sentido cronológico y epistémico. "A partir de la *durée* 'interior' o 'psicológica', a la cual cada uno de nosotros tiene acceso de manera inmanente en sí mismo, hay que concebir por una ampliación sucesiva una diversidad de *durées* correspondientes a los diversos grados del ser."⁹ La *durée* interior es la primera que percibimos. Pero a partir de ella podemos percibir una *durée* previa en sentido lógico, pues la *durée* tiene un sentido ontológico, posterior en la obra de Bergson, y posterior epistémicamente. En *La evolución creadora* la *durée* es la dinámica del ser. De la *durée* como realidad psicológica pasamos a la *durée* como realidad ontológica: es el "salto hacia la ontología" dice Deleuze.¹⁰ Pero sólo porque la *durée* es la dinámica del ser, es luego la dinámica de nuestros estado mentales. Es el "salto hacia la psicología", diremos nosotros. Si más tarde en el tiempo, Bergson asimila la *durée* y el Espíritu, retrospectivamente deberemos decir que la *durée* se asimila a mi espíritu. En tercer lugar, que la especulación no esconda el sentido más elemental de la *durée*: ella es el tiempo. La *durée* es el nombre que Bergson le da a lo que la tradición y el sentido común llaman el tiempo, para distinguir su noción de la tradición y del sentido común. La *durée* es el tiempo, el devenir. Lo que básicamente es sucesión, continuidad y constitución, creación

⁸ Bergson, H., (2003), *La Pensée et le mouvant*, París, PUF, p. 182.

⁹ Worms, F., (2000), *Le Vocabulaire de Bergson*, París, Ellipses, p. 21. Salvo indicación contraria, todas las traducciones son nuestras. En las notas, transcribimos el texto original. "A partir de la *durée* 'intérieure' ou 'psychologique' à laquelle chacun de nous a accès de manière immanente en lui-même, il faut donc concevoir par un élargissement successif une diversité de *durées* correspondant aux divers degrés de l'être."

¹⁰ Deleuze, G., (1998), *Le bergsonisme*, París, PUF, p. 52-53.

de incesante novedad, es el tiempo. *Tres dimensiones para la durée entonces: ella es yo, ser y tiempo.*

¿Por qué Bergson bautiza al tiempo con el nombre de “*duréé*”? ¿Por qué siente la obligación de distinguirse de la tradición? La crítica a la historia de la filosofía es siempre la misma: ha confundido al tiempo con el espacio. Ha pensado el tiempo como el espacio, como un medio homogéneo. Y lo homogéneo es el espacio, no el tiempo, en donde el momento presente se distingue del pasado y del porvenir, todo el tiempo. Tal es así que cuando Bergson se refiere al tiempo pensado como espacio, ese tiempo impuro, contaminado de espacio, se refiere a él como “tiempo homogéneo”. La homogeneidad del espacio es la condición de su divisibilidad. Al ser todo igual, el espacio puede dividirse, cortarse, partirse, fragmentarse, y volver a reunirse, pegarse, juntarse. No así el tiempo que, si bien es absolutamente heterogéneo, es todo continuo, simple, indivisible. Esta es la gran crítica a la filosofía entonces: el haber pensado el tiempo como espacio, es decir, homogéneo y divisible. El error habría comenzado con Zenón, quien soporta sus paradojas en esta confusión. Se habría prolongado con el paralelismo de la proposición VII del libro segundo de la *Ética*. Y se habría alimentado, fundamentalmente, de Kant.

Bergson critica la concepción kantiana del tiempo en repetidas oportunidades.¹¹ Citemos aquí la más detallada y precisa, la del *Ensayo*: “El error de Kant consistió en tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber remarcado que la *duréé* real se compone de momentos interiores los unos a los otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es porque se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el tiempo y el espacio deviene, en el fondo, una confusión del tiempo con el espacio”.¹² Kant confunde el tiempo con el espacio. Y si dice distinguirlos, en el fondo, esa distinción es una confusión. ¿Por qué? La primera frase proporciona una primera indicación: porque el tiempo de Kant es un tiempo homogéneo. Ahora bien, cuando la segunda frase llega para desarrollar esa crítica, describe a la *duréé* como lo que se compone de momentos interiores los unos a los otros, de momentos que se interpenetran, como colores que se esfuman, como las notas de una melodía dirá en otros lugares. Así, lo que desarrolla esta segunda frase, no es la crítica a la

¹¹ Bergson, H., (2003), *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, p. 360; (1997), *Matière et Mémoire*, Paris, PUF, pp. 237-238; (2003), *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, p. 141; (2003), *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, Paris, PUF, pp. 174-180.

¹² Bergson, H., (2003), *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, Paris, PUF, p. 174. “L’erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarquée que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu’elle revêt la forme d’un tout homogène, c’est qu’elle s’exprime en espace. Ainsi la distinction même qu’il établit entre l’espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l’espace...”

homogeneidad del tiempo kantiano, sino la continuidad de la *durée* bergsoniana. Las críticas, entonces, son dos: una a la homogeneidad, otra a la divisibilidad. Sólo que así como falta el desarrollo de la primera, falta la presentación de la segunda. Kant habría confundido el tiempo con el espacio, lo habría pensado como homogéneo y divisible.

Hay una segunda concepción del tiempo respecto de la cual Bergson empeña un libro en distinguirse, la concepción de Einstein. *Duración y simultaneidad* termina así: "Einstein es el continuador de Descartes".¹³ Las últimas palabras del libro afirman que la concepción del tiempo de Einstein es la tradicional. Las primeras, el título, dicen en qué sentido: Einstein no trata con el tiempo-*durée* sino con el tiempo-simultaneidad. La polémica suscitada por este libro fue tal que Bergson prohibió su reimpresión. Por eso, no podemos comenzar sin antes hacer una aclaración: en este caso no se trata de la crítica de una filosofía a otra, no se trata de la crítica de una filosofía a una teoría científica, sino de la distinción entre la filosofía y la ciencia. Para Bergson, no ocurre que Einstein como filósofo haya pensado mal al tiempo desde la filosofía, como es el caso de Kant. Lo ha pensado bien, pero simplemente lo ha hecho como un científico. No es esto un "error", como en el caso de Kant, pues ha hecho lo que la ciencia debe hacer. Dicho esto, no podemos pretender, no obstante, que una concepción científica del tiempo, por más novedosa que sea en la historia de la ciencia, sea revolucionaria en la historia de la filosofía. Para Bergson, la teoría de la relatividad no es la aparición de una nueva concepción filosófica del tiempo, sino la reiteración de la concepción científica habitual.

Bergson retoma los resultados de la experiencia Michelson-Morley (contracción del espacio, dilatación del tiempo y dislocación de la simultaneidad), y los rastrea en la teoría de la relatividad restringida y en la teoría de la relatividad general. El espacio que se contrae, la simultaneidad que se disloca, el tiempo que se dilata, pertenecen siempre a un sistema de referencia virtual, nunca a uno real. Si según el reloj del sujeto S, perteneciente al sistema R, el sujeto S', perteneciente al sistema R', envejece más lentamente que el sujeto S mismo; o si el sujeto S, según el reloj del sujeto S' envejece más lentamente que el sujeto S' mismo; S, según su propio reloj, envejece a la misma velocidad que S' según el suyo. Para S, como para S', su propio tiempo siempre pasa a la misma velocidad, y dos fenómenos simultáneos de su propio sistema no podrían jamás transformarse en sucesivos. La dilatación del tiempo, como la dislocación de la simultaneidad, ocurre siempre en el sistema ajeno, pero no para el habitante del sistema ajeno, sino para el habitante del propio. En otras palabras, la dislocación de la

¹³ Bergson, H., (1998), *Durée et simultanité*, París, PUF, p. 181.

simultaneidad o la dilatación del tiempo exigen que no nos ubiquemos en ningún sistema, que ningún sistema sea el sistema de referencia. Si nos ubicamos en cualquiera de ellos, el tiempo cesa de ser relativo. Para ser relativo, el tiempo de Einstein exige que nos abstengamos de una decisión, la de habitar tal o cual sistema de referencia. El tiempo que se dilata es el tiempo del sujeto S, pero para el sujeto S', y no para el sujeto S. El tiempo que se dilata es un tiempo siempre ajeno, siempre de otro sistema, siempre virtual. Basta que habitemos un sistema para que deje de dilatarse, basta que lo abandonemos para que comience a hacerlo. El tiempo real, el tiempo habitado, no podría dilatarse. La trampa del científico relativista consiste en no ubicarse en ningún sistema, y en homologar realidad con virtualidad. No está mal que lo haga, si eso le permite mediciones más exactas y una determinación de las posiciones más precisa. Pero el filósofo, quien no puede dejar de lado la distinción entre la realidad y la virtualidad, se ubica en todos los sistemas al mismo tiempo, y en ninguno de ellos el tiempo se dilata. En el tiempo real, en el de la vida y la conciencia, dos hechos sucesivos no podrán volverse simultáneos, dos hechos simultáneos no podrán volverse sucesivos. El tiempo real no dura ni más ni menos, porque ni el más ni el menos le caben a la *durée*, que no puede cuantificarse, no puede medirse. La determinación de la dilatación del tiempo como de la dislocación de la simultaneidad exigen la medida del tiempo, su división y cuantificación. Es en este sentido en el que Bergson dice "Einstein es el continuador de Descartes". Sigue operando con un tiempo medible y cuantificable, es decir, homogéneo y divisible.

La crítica de Bergson a Kant es explícita, y la confrontación con Einstein, pública.¹⁴ Una diferenciación entre la *durée* y la concepción husserliana de la temporalidad ha de construirse, en cambio, indirectamente a través de algunos pasajes de Emmanuel Lévinas. "La alteridad temporal se piensa [en Husserl] como inseparable (...) de los intervalos espaciales, distintos pero iguales, discernibles, recorridos en un movimiento uniforme (tal la representación del tiempo homogéneo, denunciada por Bergson), homogeneidad que predispone a la síntesis (...). El porvenir es protensionado, anticipado, supuesto por la síntesis. Prioridad de la presencia y la representación en la que la diacronía pasa por una privación de la sincronía."¹⁵ Lévinas comprende la

¹⁴ Aludimos al encuentro Bergson – Einstein el 6 de abril de 1922 en la Sociedad Francesa de Filosofía.

¹⁵ Lévinas, E., (1998), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París, 1998, p. 238. "L'altérité temporelle se pense [chez Husserl] comme inséparable (...) des intervalles spatiaux, distincts mais égaux, discernibles, parcourus dans un mouvement uniforme (telle la représentation du temps homogène, dénoncée par Bergson), homogénéité qui prédispose à la synthèse (...). L'avenir est protenu, anticipé, supposé par hypothèse (...). Priorité de la présence et de la représentation où la

concepción del tiempo de Husserl como otro caso denunciado por Bergson, otro caso de tiempo homogéneo. No quedan dudas cuando atendemos a la exposición que hace de la *durée*: “Es una contestación a Husserl, en donde pasado y porvenir se dibujaban a partir de la presencia retenida o protensionada”.¹⁶ ¿Por qué Lévinas lee la filosofía de la *durée* como una contestación a Husserl? Lo que concentra la atención de Lévinas en la *durée* es su aspecto creador, innovador, productor de novedad. Decimos nosotros, la heterogeneidad. Ve allí Lévinas la posibilidad de un futuro absolutamente incierto, radicalmente desconocido, totalmente otro. Ve allí la posibilidad de un futuro imprevisible, inanticipable. Y no puede verlo en la concepción de Husserl, donde la protensión lo proyecta, y la retención lo conserva. La protensión es para Lévinas un signo de homogeneidad entre futuro y presente; y la retención, uno de homogeneidad entre presente y pasado. En ambos casos se anula lo mismo, la trascendencia de la alteridad en el plano temporal, lo imprevisible, la novedad. Husserl, para Lévinas, leído desde Bergson, parece ser una manifestación más de aquella metafísica que privilegia el tiempo presente. La filosofía de Bergson sería la posibilidad de superarla en la dirección de un futuro incierto y novedoso; la noción de *durée*, la prefiguración de la alteridad como lo radicalmente otro, como lo que no puede ser anticipado y ni siquiera conocido, como lo que no puede ser reducido a lo mismo, pues es, todo el tiempo, diferente.

Tres son las notas fundamentales de la *durée* (continuidad, sucesión y heterogeneidad), tres son sus dimensiones (conciencia, ser y tiempo), y tres son las concepciones de las que se distingue (Kant, Einstein y Husserl). La crítica es siempre la misma, no obstante: la tradición filosófica ha confundido el tiempo con el espacio. En términos precisos, significa que ha pensado el tiempo como homogéneo, divisible y/o simultáneo, según el caso. Tras la presentación de la *durée* y de su distinción respecto del tiempo, es necesario proceder a una evaluación de lo segundo. ¿Es cierto que la tradición en todos los casos ha pensado el tiempo como Bergson lo cree? Nos limitaremos a los casos estrictamente filosóficos, el de Kant y el de Husserl.

Barthélemy-Madaule, en *Bergson adversario de Kant*, al analizar el pasaje previamente citado,¹⁷ revela la fuente de Bergson. Cuando critica a Kant, está pensando en la “Estética trascendental”. En efecto, los argumentos cuarto y quinto de la “Exposición metafísica” dicen respectivamente: “tiempos diferentes no son más que partes de un

diachronie passe pour une privation de la synchronie.”

¹⁶ Lévinas, E., (1996), *Transcendance et Intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, p. 36. “C’est une contestation de Husserl, où passé et avenir se dessinaient à partir de la présence retenue ou retenue.”

¹⁷ Barthélemy-Madaule, (1996), *Bergson adversaire de Kant*, Paris, PUF, p. 38.

mismo tiempo”, y “toda dimensión determinada de tiempo no es posible más que por limitaciones de un tiempo único”.¹⁸ La “Estética trascendental” parece contar con un tiempo capaz de ser partido, limitado, por lo tanto con un tiempo divisible, y para Bergson, porque divisible, también homogéneo. En este sentido, Barthélemy-Madaule le concede a Bergson la crítica: “el paralelismo es innegable”.¹⁹ Pero quizá el “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, sin contradecir a la “Estética”, ofrezca él mismo la posibilidad de superarla, la manera de atenuar los efectos del su paralelismo.

“Este esquematismo del entendimiento puro (...) es un arte escondido en las profundidades del alma humana”,²⁰ y del cual es bien difícil arrancar algún secreto. Las palabras enigmáticas de Kant retumban en la diversidad de interpretaciones que ha ofrecido el pasaje. Por lo tanto hay que revelar un supuesto antes de comenzar: nos ocuparemos aquí del esquematismo en tanto determinación trascendental del tiempo. No pretendemos por ello sugerir que esta es la única manera de comprender la sección. Ni siquiera que es la más relevante. Simplemente, creemos que una tal lectura es posible. Contamos con dos pruebas: la expresión “*Zeitbestimmung*” y el párrafo 17 de dicha sección. La expresión “*Zeitbestimmung*”, que asume el objetivo y la definición del esquematismo, puede traducirse y comprenderse de dos maneras: como determinación temporal o como determinación del tiempo. La determinación puede ser temporal, y en ese caso su objeto serían los fenómenos; la determinación sería una determinación temporal de los fenómenos. Pero también su objeto puede ser el tiempo, y así la determinación sería una determinación del tiempo mismo. El párrafo 17 constituye nuestra segunda prueba porque resume el capítulo desde esta segunda posibilidad: los esquemas no son más que determinaciones del tiempo concerniendo la serie del tiempo, el contenido del tiempo, el orden del tiempo y el conjunto del tiempo. En síntesis, creemos que una lectura de los esquemas como determinaciones del tiempo es meramente posible, ni excluyente, ni necesaria. En este sentido preguntamos entonces en qué medida el tiempo es determinado de forma a eludir la crítica de Bergson, la acusación de homogeneidad y divisibilidad. Una exploración detallada de los esquemas guiada por el trabajo de Rosales “Una pregunta sobre el tiempo”²¹ aportará la respuesta.

Si bien el esquema de la cantidad determina el tiempo como una serie, confirmando la acusación de divisibilidad y homogeneidad, Rosales reconstruye cierta

¹⁸ Kant, I., (1980), *Critique de la raison pure*, París, Gallimard, pp. 98-99.

¹⁹ Barthélemy-Madaule, (1996), *Bergson adversaire de Kant*, París, PUF, p. 47.

²⁰ Kant, I., (1980), *Critique de la raison pure*, París, Gallimard, p. 193.

²¹ En Rosales, A., (1993), *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes.

síntesis sobre la que se apoya la síntesis regida por el número, y que permanece inexpressa en el pasaje del esquematismo. “El tiempo que viene a presentarse sin cesar, es aprehendido primeramente por una síntesis que lo capta *sin interrupciones*. Esa síntesis es un *fluir*, es decir, una *prosecución*, una mera continuación, sin fisuras ni fin. La imagen del tiempo que se hace consciente en esa síntesis es un *quantum continuum*. Ese es el modo originario de darse del tiempo y el espacio como *quanta infinita*.”²² La síntesis regida por el número estaría operando sobre un tiempo continuo, sin fisuras, sobre un *fluir*, más *durée* que tiempo homogéneo. El número estaría dividiendo algo que previamente era indiviso, un *continuum*. Los instantes, los momentos, serían una determinación producida por la categoría de la cantidad gracias al esquema del número sobre un tiempo originario que no tenía instantes, que no tenía momentos, que no tenía partes. Habría un tiempo antes del tiempo, un tiempo indiviso. Ese tiempo antes del tiempo, un tiempo que todavía no es serie, guarda consigo una de las notas de la *durée*, la indivisibilidad.

Hay un tiempo antes del tiempo, un “tiempo originario” dice Rosales, previo al tiempo determinado como serie. Ese tiempo antes del tiempo rescata la indivisibilidad de la *durée*. Y hay luego, un tiempo después del tiempo, del tiempo determinado por la categoría de la cantidad, es el tiempo determinado por la categoría de la cualidad. Así como ese tiempo antes del tiempo rescata la indivisibilidad de la *durée*, este tiempo después del tiempo rescata su heterogeneidad. El esquema de la cualidad es el llenado de un tiempo por la sensación. En aquel tiempo ya constituido como serie se dan fácticamente las sensaciones. El esquema de la cantidad permite la adición de unidades homogéneas, pero concretamente, esa adición es la adición de un múltiple sensorial. El esquema de la cantidad “contiene *una referencia implícita a la materia sensorial en su relación con el tiempo y el espacio como formas*, si bien la síntesis prescrita por ese esquema no versa directa y explícitamente sobre esa relación.”²³ Y Rosales explica un poco antes que no versa directa y explícitamente sobre esa relación, porque justamente para construir cualquier número es necesario que la multiplicidad sensorial sea considerada como una serie de unidades homogéneas.²⁴ Para ilustrar la propuesta, recurre al ejemplo de una serie de sonidos. Debo hacer abstracción de esa multiplicidad sonante para considerarla como una serie homogénea. El ejemplo parece elegido para nosotros, que sabemos que la metáfora predilecta de Bergson para expresar la *durée* es

²² Rosales, A., (1993), “Una pregunta sobre el tiempo”, en *Siete ensayos sobre Kant*, Venezuela, Mérida, p. 231

²³ *Ibid*, p. 233.

²⁴ *Ibid*, p. 232.

la de la melodía. Esos sonidos, peculiaridad sensorial que hay que dejar de lado, bien pueden ser las notas de una melodía siempre cambiante, siempre distinta, cada vez nueva. La homogeneidad construida por el esquema de la cantidad es una abstracción, un momento del método de aislamiento. Basta avanzar en el capítulo del esquematismo, basta atravesar un esquema más, el de la cualidad, para ver que en realidad, en concreto, fácticamente, ese tiempo que se cuenta es un tiempo lleno de un material sensorial que distingue cada momento, y que devuelve al tiempo experimentado toda su heterogeneidad. Habíamos encontrado un tiempo antes del tiempo como serie, un tiempo originario e indiviso. Encontramos ahora un nuevo tiempo después del tiempo como serie, un tiempo lleno de material sensorial, lleno de sonidos, melodioso, un tiempo heterogéneo.

Lamentablemente, el esquema de la cantidad no es el único problemático. Los esquemas de la sustancia y de la necesidad también lo son, pues aunque no confirman la divisibilidad, confirman la homogeneidad. El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo. Es la subsistencia de lo mismo, es la posibilidad de una mismidad en el tiempo. Al determinar el tiempo como susceptible de permanencias, lo vuelve homogéneo, al menos por momentos. Y el esquema de la necesidad, que “se construye sobre la base de los esquemas de la sustancialidad y de la causalidad”,²⁵ afirma Rosales recordando el carácter dependiente de los esquemas posteriores sobre los anteriores, repetiría el inconveniente. En efecto, el esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo. Determina al tiempo de manera a que pertenezcan a él fenómenos necesarios, es decir fenómenos que tengan que existir en todo tiempo, cada vez que se presente su causa. El tiempo es determinado ahora como susceptible de necesidad, como susceptible de causas permanentes. La necesidad requiere de la mismidad de las causas. Para que haya necesidad debe haber repetición de una causa, permanencia de una causa.

Pero “en sentido estricto”, explica Rosales, esa permanencia “no puede ser constituida por una síntesis de la imaginación, sino que sólo puede ser presupuesta a través de un juicio *a priori*”.²⁶ En efecto, recordemos que en términos concretos, un sujeto finito produce en su síntesis la permanencia de los objetos que fácticamente experimenta. En otras palabras, el esquema de la sustancia presupone ya el esquema de la cualidad, y el tiempo que determina es un tiempo lleno de material sensorial. Esa permanencia que produce, por lo tanto, no puede ser nunca absoluta, sino relativa. “El esquema de la

²⁵ *Siete ensayos sobre Kant*, “Una pregunta sobre el tiempo”, Venezuela, Mérida, 1993, p. 243.

²⁶ *Ibid*, p. 236.

sustancia es una síntesis continua que aprehende los contenidos espacializados, dados sucesivamente, e *identifica unos con otros los contenidos cualitativamente semejantes*.²⁷ El esquema de la sustancia determina un tiempo sucesivo y ya lleno de contenidos. Esos contenidos, cualitativamente, a lo sumo pueden ser semejantes, pero nunca iguales, porque nada absolutamente igual hay en el tiempo, la igualdad es siempre relativa, y por eso también la permanencia. La sustancia es aquí una categoría, y no una idea de la razón. Otra vez, ahora desde atrás, el esquema de la cualidad salva la heterogeneidad del tiempo. Como dice Rosales, la permanencia de una sustancia, ella misma, es “pasajera”.

Como el esquema de la necesidad se constituye a partir de los esquemas de la sustancia y la causalidad, de la misma manera que se traspasa el inconveniente, se traspasa su solución. Aquellas causas que parecen ser iguales, que parecen repetirse, son en realidad, “en sentido estricto”, “fácticamente”, “en concreto” (todas expresiones de Rosales), semejantes más bien, y su repetición, relativa. El fuego siempre producirá humo, pero eso no implica que el fuego sea siempre el mismo: al fuego real, al fuego percibido, no le cabe ningún siempre, pues cualitativamente es un fuego cada vez distinto. La necesidad no es la permanencia de una causa, pues nada permanece en sentido estricto, sino la identificación en abstracto de causas semejantes.

Finalmente, puede objetarse que el esquema de la acción recíproca agrega un nuevo inconveniente: la simultaneidad. El esquema de la acción recíproca determina dos accidentes como simultáneos. Presupone así, recuerda siempre Rosales, el esquema de la sustancia, pero también la constitución de una pluralidad de sustancias. El esquema de la acción recíproca hace que podamos considerar como simultáneas a las dos caras de un cubo. Ahora bien, como lo dicho para el esquema de la sustancia vale también para el esquema de la acción recíproca, esas dos caras de un cubo, simultáneas entre sí, bien pueden ser ellas mismas sucesivas. La *durée*, no por ser una no admite ramificaciones. Tales las especies en *La evolución creadora*. Tales los tiempos de los distintos sistemas de referencia en *Duración y simultaneidad*. La *durée*, una y sucesiva, se ramifica en distintas líneas sin dividirse, y nada impide la simultaneidad entre esas líneas sucesivas. La simultaneidad del esquema de la sucesión recíproca no paraliza la sucesión, pues es una simultaneidad entre dos sucesiones.

La crítica de Bergson a Kant según la cual habría confundido el tiempo con el espacio proviene de su lectura la de “Estética”. Si atendemos exclusivamente a los

²⁷ *Ibid*, p. 238.

esquemas de la cantidad, de la sustancia, de la necesidad y de la acción recíproca, podríamos pensar que la “Analítica” confirma la crítica. Pero la consideración de una síntesis de la imaginación previa a la actividad de los esquemas y de la determinación del esquema de la cualidad, obligan a descartarla. Gracias a ella, las causas deben ser pensadas como semejantes, la permanencia como pasajera, y el número como una abstracción. El tiempo determinado como homogéneo y divisible no excluiría la posibilidad de una experiencia fáctica y concreta de un tiempo heterogéneo, indivisible y sucesivo, de un verdadero tiempo-*durée*.

Como una contestación a Husserl, leía Lévinas la concepción bergsoniana del tiempo. Como preámbulo, comencemos por algunas aclaraciones de orden historiográfico. No hay menciones a Husserl en la obra de Bergson. Y en sentido inverso, Husserl no parece haber tenido de la obra de Bergson demasiadas noticias, si no fuese por su discípulo polaco Roman Ingarden. En agosto de 1916 Husserl e Ingarden habrían discutido un trabajo del segundo que se volvió luego la disertación “Intuición e intelecto en Henri Bergson”. Ingarden se la leyó a Husserl en octubre de 1917, y atestigua haber visto sobre el escritorio de Husserl una traducción al alemán de *La evolución creadora*.²⁸ Mucho después, en 1928, Husserl rechazará una invitación de Gouhier para escribir un artículo sobre Bergson.²⁹ Y eso es todo; demasiado poco para considerar la concepción de la *durée* como una “contestación”. ¿Era la expresión metafórica? En efecto, el filósofo puede desentenderse de las circunstancias históricas para atender al diálogo conceptual. Desde este punto de vista entonces, las preguntas a formular son las siguientes: ¿acaso el tiempo de Husserl es un tiempo homogéneo? ¿Es la protensión una anticipación del porvenir?

Como en el caso de Kant, algo es innegable. A partir del análisis formal del tiempo, que no tiene en cuenta sus contenidos, el tiempo es homogéneo. Transcurre siempre igual. El movimiento es el mismo en todo momento: de protensión a impresión y de impresión a retención. Pero decir que desde el punto de vista formal, el tiempo es homogéneo, equivale a decir que únicamente es homogénea la forma del tiempo. ¿Qué sucede cuando consideramos los contenidos de la experiencia? Se ajustan a la forma, es cierto, pero le confieren plenitud. Ella se llena de una experiencia que luego sedimenta retencionalmente. Con el llenado del tiempo y la sedimentación de los contenidos, la homogeneidad comienza a resquebrajarse pues, en principio, los contenidos son siempre

²⁸ Ingarden, R., (1968), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 130.

²⁹ Schumann, K., (1977), *Husserl-Chronik*, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 216.

distintos. En realidad, antes de afirmar esto, deberíamos preguntarlo: ¿son los contenidos siempre distintos? ¿No existe cierta homogeneidad en cuanto a los contenidos? La respuesta no puede ser absolutamente negativa porque el yo anticipa las protensiones en el futuro en función de lo que ya ha sedimentado. La experiencia sedimentada determina y motiva la anticipación. Las protensiones guardan cierta homogeneidad con la posesión retencional. Se espera que la experiencia futura sea como la pasada. Pero si la homogeneidad formal del tiempo era una homogeneidad rígida, la homogeneidad de sus contenidos es ahora variable pues depende de las confirmaciones y decepciones. Cuantas más confirmaciones, más fuerte es la espera protensional. Cuantas más decepciones, más débil. De la síntesis temporal a la síntesis asociativa, pasamos de una homogeneidad rígida a una variable.

¿Qué tienen en común la síntesis temporal y la asociativa? Ambas son pasivas. Quizá, del lado de la actividad del yo, la homogeneidad continúe su proceso de disolución. Si la síntesis temporal constituye un tiempo rígidamente homogéneo y la síntesis asociativa uno variablemente homogéneo, la síntesis de la voluntad disminuye aun más la homogeneidad del tiempo. Frente a las primeras síntesis pasivas, la síntesis activa de la voluntad hace intervenir al yo de manera a que la experiencia retencional sedimentada tenga menos influencia en la anticipación protensional. Ahora los procesos temporales dependen de la acción. El acto de la voluntad ya no refleja la experiencia pasada con tanta fidelidad como la síntesis asociativa pasiva. E incluso aquí podríamos distinguir, entre las habitualidades, las propiamente dichas y las habitualidades de intereses. Mientras que las primeras reflejan exclusivamente la experiencia pasada, las segundas introducen una orientación hacia el futuro. No dejan de ser “habitualidades”, porque crean un estilo de comportamiento, pero lo son “de intereses” en cuanto no están atadas a un mundo pasado, sino que proyectan uno nuevo. La síntesis activa de la voluntad, entonces, que independiza todavía más al futuro del pasado, es otro paso en la dirección de la heterogeneidad del tiempo.

Demos uno hacia atrás ahora, y volvamos al análisis formal del tiempo. Notamos que incluso en el marco del análisis formal, Husserl se esfuerza por salvar la diferencia radical y cualitativa entre protensiones, retenciones e impresiones.³⁰ Las primeras son siempre vacías. Las últimas, siempre tienen plenitud. ¿No estamos violando los límites del análisis formal introduciendo la plenitud? No, porque se trata aquí de una plenitud cualquiera, no de tal o cual plenitud. Si las impresiones se distinguen de las retenciones o

³⁰ Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Nova, pp. 79-80.

protensiones, en el marco de la síntesis activa, gracias a sus contenidos, en el marco del análisis formal, se distinguen por el hecho de tener un contenido. Lo homogéneo es el hecho de que una protensión vacía siempre se plenificará al momento de devenir impresión. En otras palabras, lo homogéneo es el transcurrir del tiempo, no el tiempo mismo. Existe una diferencia radical entre protensiones y retenciones, e impresiones, pues sólo las últimas están siempre llenas de un contenido. Husserl expresa esta diferencia al decir que la impresión siempre viene de afuera, mientras lo demás es producido por la espontaneidad de la conciencia. ¿No estamos falseando la pasividad de la síntesis temporal al hablar de espontaneidad? No, se trata de una espontaneidad pasiva, más de una costumbre que de una decisión. Atendamos al apéndice primero del párrafo 11 de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*: “el tiempo es una producción continua de modificaciones y de modificaciones de las modificaciones”.³¹ Recordemos la célebre fórmula de Bergson: “producción continua de incesante novedad”. Lo más curioso es que ambos recurren a la misma metáfora, la melodía. La semejanza de las fórmulas y la identidad de la metáfora explican la exclamación de Husserl al escuchar la descripción de Ingarden de la *durée*: “¡eso es totalmente como si yo fuera Bergson!”³²

En efecto, si bien la síntesis temporal pasiva indica que el transcurrir del tiempo es homogéneo, la síntesis asociativa pasiva y la síntesis activa de la voluntad diluyen esa homogeneidad: al llenar el tiempo de contenidos a lo sumo semejantes, al permitir que el yo espere un porvenir irreducible a la experiencia pasada. Lo único que permanece como inexorablemente homogéneo parece ser el transcurrir del tiempo. Lo homogéneo no es tanto el tiempo mismo, sino la forma de su sucesión. Y creer que Bergson dice otra cosa es creer que el pensador de la irreversibilidad admite que el pasado pueda venir antes que el futuro. La única homogeneidad que puede atribuirse de manera fundamentada al tiempo de Husserl, es la homogeneidad de la sucesión. Pero esa homogeneidad no es la que se opone a la heterogeneidad de la *durée*; y la *durée*, siempre distinta de sí, es distinta de sí *siempre*, es decir homogéneamente. No creemos que se pueda acusar a Husserl de pensar en un tiempo exclusivamente homogéneo sin confundir, de alguna manera, a la *durée* con una de sus notas, la sucesión. La *durée*, ella misma heterogénea, es homogéneamente sucesiva.³³

³¹ Husserl, E., (1980), *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.

³² Ingarden, R., (1968), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 130. La traducción es del profesor R. Walton.

¿Qué es lo más original entonces en la concepción del tiempo de Bergson? No puede serlo la heterogeneidad, la distinción del tiempo respecto de sí mismo, porque esa heterogeneidad no está excluida de las concepciones de Kant y de Husserl. Ninguna de ellas adhiere a una homogeneidad total y de forma exclusiva, de manera a encarnar la crítica de Bergson y Lévinas al tiempo homogéneo. No obstante, aunque las consideraciones de Lévinas no advierten a nuestro juicio cuál es la originalidad de la *durée*, alertan sobre uno de sus caracteres más problemáticos, la alianza de notas distintas. No debemos confundir la heterogeneidad de la *durée* con la homogeneidad de su sucesión. No debemos confundir la sucesión y la heterogeneidad. No es esta la alianza más problemática, sin embargo, sino la que se produce entre la heterogeneidad y la continuidad. La crítica que Bachelard hace de la concepción bergsoniana del tiempo en *La dialéctica de la durée*, descubrirá la dificultad, tal como lo hizo la crítica de Lévinas a Husserl.

La dialéctica de la durée se presenta como una propedéutica a una filosofía del reposo, y en su primer capítulo, como buena dialéctica, se opone a la noción de *durée* bergsoniana. No se declara en contra de la totalidad del concepto, sino de una de sus notas: la continuidad. La fundación de una filosofía del reposo requiere, ante todo, refutar la continuidad de la *durée* bergsoniana. Anuncia Bachelard que efectuará la empresa en tres tiempos: primero se va a ocupar del plano del discurso, luego del plano psíquico, para luego extraer las consecuencias en el plano metafísico.

En el plano del discurso, según Bachelard, Bergson privilegia los juicios afirmativos por sobre los negativos.³⁴ Las palabras negativas, para Bergson, no tendrían sentido más que por las positivas que niegan. Toda negación, en el fondo, sería una afirmación. Bachelard no dice todo lo contrario, pues no dice que el privilegio lo tiene la negación, pero pone en un pie de igualdad a la negación y la afirmación. No quiere, en el fondo, una filosofía del reposo, sino una dialéctica del reposo y el movimiento. No quiere negar la *durée* en su totalidad, sino sólo su continuidad. ¿Qué significa poner en un pie de igualdad la negación y la afirmación en el plano discursivo? Significa que si Bergson cree que toda negación es en el fondo una afirmación, bien podemos pensarlo al revés. Todo juicio, es un juicio *contra*. Quien afirma, niega lo que afirmó otro. Todo conocimiento, por definición, es polémico. En términos concretos, en términos históricos y

³³ Agradecemos muy especialmente al profesor R. Walton, sin quien no hubiese sido posible construir esta confrontación entre la *durée* y la concepción de la temporalidad de Husserl, ni consultar la bibliografía correspondiente.

³⁴ Bachelard, G., (1950), *La dialectique de la durée*, París, PUF, p. 12.

epistemológicos, si un científico afirma que la mesa es blanca, es porque otro afirmó previamente que era de otro color, negra o azul, y porque ahora se trata, ante todo, de refutar la vieja afirmación por el hecho de constituir un obstáculo epistemológico. Si para vaciar algo debe estar antes lleno, parafrasea Bachelard a Bergson, también es cierto que para llenarlo debe estar antes vacío. Esto enseña “la dialéctica de lo lleno y lo vacío”.

Ya en el primer movimiento, en el plano del discurso, Bachelard anticipa las conclusiones que va a extraer más tarde, a nivel metafísico: “Es naturalmente la misma correlación detallada, discursiva, la que se establece entre el ser y la nada cuando se quiere vivir bien la oscilación *dialéctica* de la realización y de la nihilización. (...) ¿No estalla de manera evidente que la nada no puede ser una cosa, que el reposo no puede ser un modo de movimiento?”³⁵

En el plano del psiquismo, Bachelard recurre en primer lugar a la psicología de la decisión, y luego al análisis de las funciones psíquicas. En el primer caso, retoma las consideraciones del plano discursivo. Así como toda afirmación puede pensarse como una negación, toda decisión puede pensarse como el rechazo de otra, toda elección, como la negación de otra. Elegir una opción es siempre dejar de lado otra posibilidad. Y si antes Bachelard le daba una cierta positividad a la negación en el discurso, ahora le da, también contra Bergson, una cierta positividad a la posibilidad en la elección. Decir “sí” ante una posibilidad, es decir “no” ante otra, “así va el pensamiento: un *no* contra un *sí* y sobre todo un *sí* contra un *no*.”³⁶

Con una “dialéctica del sí y del no” Bachelard afirma la discontinuidad del tiempo, o mejor: niega su continuidad. El análisis de las funciones psíquicas confirma lo que precede. No hay función que no presente ritmos distintos, no hay función que no se debilite, que no se fortalezca, que no se debilite porque previamente se fortaleció.³⁷ Con su teoría de las oposiciones complementarias, Bergson se aseguraría el éxito absoluto en todas las esferas de la vida. Si cuando la inteligencia se adormece el instinto se despierta, no hay lugar para el error, no hay lugar para el equívoco, no hay lugar para el desperfecto. La vida es éxito. Podemos caminar con seguridad aún cuando no sabemos adónde vamos. Es lo que garantiza una filosofía de la plenitud, que expulsa toda imperfección, todo vicio y toda forma del mal hacia el exterior.³⁸ La materia bergsoniana,

³⁵ *Ibid*, p. 11. “C’est naturellement la même corrélation détaillée, discursive, qui s’établit entre l’être et le néant quand on veut bien vivre l’oscillation dialectique de la réalisation et de l’anéantissement. (...) N’éclate-t-il pas de manière évidente que le néant ne peut pas être une chose? que le repos ne peut être un mode de mouvement?”

³⁶ *Ibid*, p. 19. “Ainsi va la pensée: un *non* contre un *oui* et surtout un *oui* contre un *non*.”

³⁷ *Ibid*, p. 23.

³⁸ *Ibid*, p. 21.

según Bachelard, tiene el aspecto de no ser más que la sustancialización de nuestras desilusiones, de nuestros infortunios, de nuestros errores. Por lo cual sugiere: ¿y si acaso hubiese un en sí del fracaso? ¿Y si los obstáculos estuviesen tan llenos de vida como el tiempo mismo? ¿Y si la vida misma a veces quisiese morir? Generalizando las conclusiones particulares del plano discursivo y del plano psíquico, Bachelard culmina: “la vida se opone a la vida, el cuerpo se devora a sí mismo y el alma se roe”.³⁹ Bachelard termina: “encontramos esparcida en el tiempo la dialéctica del ser y la nada”.⁴⁰ Es que “Lo posible y lo real”, la crítica a la idea de nada que allí se ejecuta, es para Bachelard lo que supone la plenitud que él condena. El problema del ser y la nada es un falso problema para Bergson, pues todo lo que hay es ser. Nada no hay. Y la plenitud del *élan*, es lo que para Bachelard garantiza la continuidad. Siempre la misma idea subyace la filosofía de Bergson: el ser no tiene lagunas.

Lo que pretende contestar Bachelard es la continuidad de la *durée*. Sus argumentos son la intermitencia de las funciones en el plano psíquico, el carácter polémico de toda afirmación en el plano discursivo, y que a nivel ontológico, nada no es meramente otra cosa. Pero Bergson, en “Lo posible y lo real”, jamás sostiene que nada sea otra cosa. Lo que es otra cosa es siempre algo, siempre es ser. Cuando sostiene que la nada es más que el ser, pues implica a todo el ser y además, a la operación intelectual de su negación, se refiere a lo que la tradición metafísica ha entendido por “nada”, y no a lo que él mismo entiende por “nada”. Para Bergson, la nada no es, y todo lo que hay es ser. Y si ese ser puede hospedar diferencias tan radicales como para confundirlas con la nada, es porque a pesar de su continuidad, está dotado de la más rotunda heterogeneidad. Bergson no ignora que las funciones son intermitentes. Es justamente lo que entiende por las variaciones de atención o desatención a la vida. La lectura que Bachelard realiza de Bergson equivale a interpretar que Bergson no remarcó que los hombres duermen o se distraen. Y lo uno como lo otro es explicado por una baja de atención a la vida, por un debilitamiento de las funciones. A lo largo de todo el capítulo, Bachelard califica a la *durée* indistintamente de continua y homogénea.⁴¹ Es esta indistinción lo que le permite criticar la continuidad de la *durée* en nombre de una dialéctica. Pero lo que en realidad no acepta Bachelard es la homogeneidad. Y tampoco la acepta Bergson. Por eso Vieillard-Baron escribe de la crítica de Bachelard: “vemos bien que la crítica a Bergson es más aparente que real, en la medida que la *durée* no

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8, 23, 24, 26.

tiene nada de un flujo homogéneo, sino que constituye una emergencia de novedad.”⁴² Bergson no niega los cambios de ritmo en la *durée*, pero lo que él llama “diferencia”, “creación” o “novedad”, Bachelard lo llama “dialéctica”. La confrontación se desvanece si precisamos el sentido de las palabras; se sostiene sólo bajo el precio de la confusión de la continuidad con la homogeneidad, o más generalmente, del tiempo con el espacio. Los problemas surgen cuando uno de ellos llama “continuidad” a lo que el otro llama “homogeneidad”, y se disuelven cuando le devolvemos el sentido técnico a cada uno de los términos.

Como la crítica de Lévinas a Husserl reposaba en una confusión entre la heterogeneidad de la *durée* y la homogeneidad de su sucesión, la crítica de Bachelard a Bergson reposa en una confusión entre la homogeneidad y la continuidad. Por eso decimos que si bien estas críticas no revelan el carácter más original de la *durée*, alertan sobre lo más problemático, a saber: la alianza entre tres notas distintas. Y como en el caso de la continuidad y la heterogeneidad, la distinción adopta casi la forma de una oposición, entre las combinaciones posibles, tal vez sea ésta la más problemática. La “paradójica alianza”, dice Vieillard-Baron para referirse a ella, la “misteriosa alianza”, dice Jankélévitch. Y en ellos quizá piense Chenet cuando escribe: “Pareciera que la duración es definida por atributos cuya compatibilidad es inconcebible, como lo subrayaron varios exegetas.”⁴³

Tras la evaluación de las críticas del bergsonismo a Kant y Husserl y de Bachelard a Bergson, tal vez podamos precisar ahora en qué consiste la originalidad de la *durée*. No puede reposar en ninguna de sus notas fundamentales. No puede fundarse en la heterogeneidad, pues las síntesis asociativa y activa, como el esquema de la cualidad, permiten vislumbrarla. No puede fundarse en la continuidad, pues una síntesis previa a la del esquema de la cantidad, según Rosales, la supone. Tampoco en la sucesión, desde ya, la nota más tradicional del tiempo quizá. La sucesión, la heterogeneidad y la continuidad ya aparecen en las concepciones previas del tiempo criticadas por el bergsonismo. Suponer una diferenciación radical entre la *durée* y las concepciones del tiempo previas, como lo hace toda acusación veloz de “tiempo homogéneo”, implica una de dos tesis insostenibles: o bien que en las concepciones del tiempo previas los contenidos son idénticos, o bien que Bergson no concede la posibilidad de semejanzas entre el pasado y el futuro. Implica uno de dos ridículos: o bien que Kant o Husserl no

⁴² Vieillard Baron, J.-L., (1999), *Bergson et le bergsonisme*, París, Armand Colin, p. 81. “On voit bien que la critique de Bergson est plus apparente que réelle, dans la mesure où la durée n’a rien d’un flux homogène, mais constitue une émergence de nouveauté...”

⁴³ Chenet, F., (2000), *Le temps*, París, Armand Colin, p. 104.

sospecharon que la vida no se desarrolla como una férrea y glacial monotonía, o bien que Bergson no notó, que en alguna medida, el día de mañana será probablemente bastante parecido al de hoy. Ambas posibilidades han de ser dejadas de lado. La primera gracias a la aventura a través del esquematismo y de las síntesis asociativa y activa. Lo segundo, queda claro: Bergson sabe de la existencia de un tiempo homogéneo y divisible, es el tiempo de la ciencia. ¿Queremos significar que las tres concepciones del tiempo son equivalentes? De ningún modo. Queremos significar que la diferencia no reside en la heterogeneidad, en la continuidad, o en la sucesión, en las notas de la *durée*. En el fondo, argumentamos contra las formas de la exageración: menosprecio de la *durée* en un caso, sobrevaloración en el otro. No creemos que antes de Bergson la homogeneidad y la divisibilidad se hayan apoderado del tiempo de manera exclusiva. Pero tampoco que no haya una novedad en el planteo bergsoniano.

¿En qué consiste la originalidad de la *durée* entonces? Si los sistemas de Kant y Husserl vislumbran o suponen la heterogeneidad o la continuidad, el de Bergson las subraya, las resalta. Si la creación continua de novedad está implícita o sugerida en las filosofías pre-bergsonianas, se explicita y pone de manifiesto con la *durée*. Husserl, Kant y Bergson, en el fondo, se concentran en tiempos distintos. Los primeros privilegian el de la ciencia, Kant en mayor grado que Husserl probablemente; Bergson, el de la vida. Ninguno de ellos desconoce la existencia del otro. El otro aparece en cada caso como un rastro. Pero en cada caso, el tiempo que es rastro, es otro. La originalidad de Bergson consiste en poner el acento en un determinado tiempo, lo cual significa un movimiento doble bien preciso: privilegiar el tiempo de la vida por sobre el tiempo de la ciencia, y, consecuentemente, darle la dimensión ontológica que hace depender al resto de los problemas de él. La novedad de Bergson es que se concentra fundamentalmente en el tiempo de la vida. Se concentra: hace del tiempo de la vida el centro de su filosofía. Se comprende mejor ahora por qué insistíamos en la preeminencia ontológica de la *durée* cuando presentábamos sus niveles: de alguna manera, anticipaba parte de la originalidad del movimiento bergsoniano, el hacer del tiempo la dinámica del ser. No son las notas intrínsecas de la *durée* ni su problemática alianza lo que hace a la originalidad de la filosofía de Bergson, sino una posición extrínseca en la gramática conceptual. Diremos así que lo más novedoso no es lo más problemático, sino lo más evidente: que Bergson se ocupa ante todo del tiempo, siempre y cuando entendamos estas formulas ligeras en su sentido técnico, como el *movimiento doble de reordenamiento jerárquico* y ontologización. Reordenamiento jerárquico: privilegiar el tiempo de la vida por sobre el

tiempo de la ciencia. Ontologización: hacer del tiempo de la vida la dinámica del ser a partir de la cual se explican el resto de los fenómenos. A la inversa, podremos decir que lo más problemático no es lo más novedoso. Pues si la alianza entre heterogeneidad y continuidad resulta difícil de asumir, no hay razones para no considerar a la alianza de sus opuestos, homogeneidad y divisibilidad, igualmente paradójica. El mismo razonamiento que nos sugiere que lo heterogéneo es divisible, sugiere que lo homogéneo es indivisible. Es el que confunde la heterogeneidad con la complejidad, y la homogeneidad con la simpleza. La *durée* bergsoniana, no por ser heterogénea es compleja; y el tiempo de la "Estética", no por ser homogéneo es simple. El segundo es divisible, aunque homogéneo; y la primera es indivisible, aunque heterogénea. La originalidad de la *durée* no reposa en lo que las críticas de Lévinas y Bachelard revelan como lo más problemático, sino en lo más evidente: su posición en el conjunto de la obra. Muchos problemas filosóficos serán explicados en términos de una problemática alianza entre la heterogeneidad, la sucesión y la continuidad. Pero lo novedoso no es la problemática alianza, sino todo lo que pretende explicar. No es su constitución intrínseca, sino su posición extrínseca. El tiempo que el esquematismo dejaba entrever, o que el análisis de la temporalidad permite reconstruir, deviene ahora la dinámica misma del ser.

Bibliografía

Bachelard, G., (1950), *La dialectique de la durée*, París, PUF.

Barthélemy-Madaule, M., (1996), *Bergson adversaire de Kant*, París.

Bergson, H., (2003), *L'évolution créatrice*, París, PUF.

Bergson, H., (2003), *La Pensée et le mouvant*, París, PUF.

Bergson, H., (2003), *La Pensée et le mouvant*, París, PUF.

Bergson, H., (1997), *Matière et Mémoire*, París, PUF.

Bergson, H., (1998), *Durée et simultanéité*, París, PUF.

Bergson, H., (2003), *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, París, PUF.

Bergson, H., (2003), *La pensée et le mouvant*, París, PUF.

Bouaniche, A., (2003), "Au croisement des philosophies de Bergson et de Deleuze: la nouveauté (hypothèse à propos de l'unité de la pensée deleuzienne)". Se trata de una presentación hecha el 5 de marzo del 2003, en el marco del grupo de estudios "La philosophie au sens large", dirigido por Pierre Macherey, en la Universidad de Lille 3. Publicado en el portal de investigación de dicha Universidad, y accesible con link: <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Bouaniche.html>

Chenet, F., (2000), *Le temps*, París, Armand Colin.

Deleuze, G., (1998), *Le bergsonisme*, París, PUF.

Deleuze, G., (2002), "La conception de la différence chez Bergson", en *L'île déserte*, París, Les Éditions de Minuit.

Hardt, M., (2003), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, Regents of the University of Minnesota.

Husserl, E., (1980), *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.

Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanent*, Buenos Aires, Nova.

Ingarden, R., (1968), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, La Haya, Martinus Nijhoff.

Kant, I., (1980), *Critique de la raison pure*, París, Gallimard.

Lévinas, E., (1996), *Transcendance et Intelligibilité*, Ginebra, Labor et Fides.

Lévinas, E., (1998), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, París.

Merleau-Ponty, M., (1953), "Bergson se faisant", en *L'éloge de la philosophie*, París, Gallimard.

Rosales, A., (1993), "Una pregunta sobre el tiempo", en *Siete ensayos sobre Kant*, Venezuela, Mérida.

Schumann, K., (1977), *Husserl-Chronik*, La Haya, Martinus Nijhoff.

Vieillard Baron, J.-L., (1999), *Bergson et le bergsonisme*, París, Armand Colin.

Worms, F., (2000), *Le Vocabulaire de Bergson*, París, Ellipses.