

*Entre principio y método.
Elementos para una comprensión fenomenológica de la durée bergsoniana*

Between principle and method. Elements for a phenomenological understanding of Bergsonian durée

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA
Universidad de Chile

Recibido: 30/03/2021 Aceptado:03/11/2021

RESUMEN

Se propone una lectura fenomenológica en torno al concepto bergsoniano de *durée*. Para esto, se revisa el registro y recepción de Bergson en la tradición fenomenológica. Al advertir la cercanía entre Bergson y la fenomenología, es analizable la *durée* fenomenológicamente. Es decir, la duración entendida como constitución de conciencia, de los objetos reales del mundo y de la relación entre la conciencia que aprehende y la experiencia aprehendida. Con ello, destaca el método de la *intuición* o *simpatía intelectual* en clave de *método de división*, a la vez, la posibilidad de conocimiento objetivo y esencial respecto de la realidad.

PALABRAS CLAVE

BERGSON, DURÉE, FENOMENOLOGÍA, INTUICIÓN, TEMPORALIDAD

ABSTRACT

A phenomenological reading will be proposed in relation to the Bergsonian concept of *durée*. For this, we will review the record and reception of Bergson in the phenomenological tradition. Noting the closeness between Bergson and phenomenology, *durée* is analyzable phenomenologically. That is, the duration understood as the constitution of consciousness, of the real objects of the world and of the relationship between the consciousness that apprehends and the apprehended experience. With this, the method of *intuition* or *intellectual sympathy*

stands out as a *method of division*, at the same time, the possibility of objective and essential knowledge regarding reality.

KEYWORDS

BERGSON, DURÉE, PHENOMENOLOGY, INTUITION, TEMPORALITY

I. INTRODUCCIÓN

EL FENOMENÓLOGO RENAUD BARBARAS sostiene que difícilmente podría encontrarse en Bergson un componente fenomenológico en su método intuicionista y, particularmente, en las reflexiones acerca de la vida práctica y afectiva en lo que Bergson llama *Homo faber*. Barbaras afirma:

La filosofía de Bergson no responde a las condiciones de una auténtica fenomenología de la vida. Contrariamente a las apariencias, Bergson no aborda la vida a partir de ella misma, sino desde el único punto de vista de la partición metafísica entre el espíritu y la materia, partición nacida de la distinción entre la duración y el espacio, razón por la cual finalmente nunca accede a la cuestión de su sentido del ser. Ahora bien, como hemos visto, ese sentido del ser está sometido a una condición: debe integrar a la vez la dimensión de pertenencia y la de fenomenización. La fenomenología de la vida debe permitir fundar la conciencia en el corazón mismo de la actividad vital como actividad en el seno de la exterioridad; en resumen, debe permitir que aparezca un vivir transitivo en el seno del estar-en-vida (2013 pp. 170-171).

No obstante, la imposibilidad de sostener una fenomenología de la vida en Bergson, no parece impedimento para plantear un análisis fenomenológico sobre el horizonte temporal bergsoniano, especialmente, en relación a la percepción pura (*perception pure*), una temporalidad constituyente (*durée*) y la corporalidad (*corps vivants*). Para esto, es necesario distanciarse metodológicamente de aquello que Barbaras denomina una “partición metafísica”, para aproximarnos a la lectura deleuziana de Bergson en clave de “método de división”, o a la “dialéctica bergsoniana” presentada por Jankélévitch.

En este contexto, se abordará una temática central en el pensamiento de Bergson; un filósofo imprescindible que exige, hasta nuestros días, presencia, vigencia y un compromiso radical con la existencia y con la rigurosidad filosófica. Desde una perspectiva fenomenológica, se revisará un rasgo esencial del pensamiento bergsoniano, a saber: la *durée*. Así, verificaremos no solo la vigencia filosófica de Bergson, sino también el registro de su enorme influencia

a lo largo del siglo XX, específicamente, en el desarrollo y constitución de la fenomenología francesa.

II. ANTECEDENTES Y SUELO FILOSÓFICO

La relación entre la fenomenología y la filosofía intuicionista y vitalista-pragmática de Bergson se ha transformado en una de las líneas de investigación más pujantes en relación a la obra del filósofo francés. En el año 2010 fue publicado *Bergson and Phenomenology*, obra editada por el filósofo Michael R. Kelly. Esta obra colaborativa resulta ser una pieza fundamental no solo para encontrar puntos de comparación entre Bergson y la tradición fenomenológica, sino que, además, intenta elaborar un registro auténticamente fenomenológico en la obra del nobel francés. En su nota de presentación se lee: “Bergson siempre ha tenido más para decir a la fenomenología, que los fenomenólogos le han permitido” (Kelly 2010, p. 7). Pues, en parte, cuando la fenomenología se dispersó en Francia, “Bergson recibió su tratamiento menos hospitalario. Tanto Sartre como Merleau-Ponty presentaron lecturas engañosas de la filosofía de Bergson [...]. Sartre hace una sátira de la subjetividad de Bergson, la percepción, la imaginación, la memoria y el tiempo” (Kelly 2010, p. 4).

El año 2004, bajo la dirección de Frédéric Worms y Renaud Barbaras fue publicado *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*.¹ Los principales textos exponen la relación entre Bergson y Husserl, junto con la recepción del pensamiento bergsoniano por parte de Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas, además de un curso inédito dedicado a la teoría de la memoria en Aristóteles y Spinoza.²

Por lo demás, el registro de recepción y comentarios en el círculo fenomenológico alemán sobre Bergson es generoso. Husserl revisó la crítica tesis doctoral de Roman Ingarden titulada *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*.³ Según cuenta Héring, luego de que Koyré presentara sobre Bergson en la

1 Worms, Frédéric y Barbaras, Renaud (eds.). (2008). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, París: PUF. Agregar que en el volumen XC de *Analecta Husserliana* fue publicado *Husserl and Bergson on time and consciousness* de Rafael Winkler. En este importante trabajo se presenta a Bergson como iniciador de una corriente filosófica que asumió la temporalidad como estructura interna de la realidad. Véase Tymieniecka, A.-T. (ed.). (2006). *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos III: Logos of history - logos of life. Historicity, time, nature, communication, consciousness, alterity, culture*. Dordrecht: Springer.

2 El nombre original del curso es *Histoire de la mémoire et histoire de la métaphysique. Cours inédit de Bergson au Collège de France, second semestre de l'année 1903-1904*: “Histoire des théories de la mémoire, d'Aristote à Spinoza”.

3 Ingarden, Roman. (1921). *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson. Darstellung und Versuch einer Kritik*. Halle: Niemeyer.

Sociedad Filosófica de Gotinga en 1911, Husserl habría declarado: “¡Nosotros somos los bergsonianos consecuentes!” (Héring 1939, p. 368). Posteriormente, el 29 de diciembre de 1913, en una carta dirigida a Gustav von Spett, Husserl refiere a Bergson como un pensador brillante.⁴

Durante el semestre de invierno de 1928, Henri Gouhier comenzó a preparar un homenaje en celebración de los setenta años que Bergson cumpliría el 18 de octubre de 1929. Husserl fue invitado a colaborar, no obstante, producto del escaso tiempo libre que le dejaban sus investigaciones, se vio obligado a rechazar la invitación de Gouhier. En 15 de noviembre de 1928 le escribe Husserl:

Lamento no poder aceptar su honorable solicitud, que está escrita de manera tan amable. Me hubiera encantado rendir homenaje al genio Henri Bergson, cuyas obras son una gran evidencia de que lo mejor de cada nación es una bendición para toda la humanidad (Husserl 1994, p. 155).

Pocos años más tarde, el 26 de abril de 1932, Alfred Schütz escribe a Husserl: “he pasado años trabajando en estos problemas y, sobre todo, he tratado de aplicar el análisis de Bergson sobre la ‘durée’ a la cuestión sociológica, pero mis intentos no han tenido éxito” (Husserl 1994, p. 481).⁵ Se estima que poco antes, Husserl habría solicitado a Kaufmann un ejemplar de *L'évolution créatrice* (1907). Obra clave del pensamiento bergsoniano traducida por vez primera al alemán durante 1912 (Husserl 1994, p. 353).

Finalmente, en una carta fecha el 15 de agosto de 1913, en francés, Bergson escribe directamente a Husserl para agradecer el envío de un ejemplar de *Ideen*. Allí se presentan indicios del enorme aprecio que el filósofo francés tuvo por el padre de la fenomenología: “Permítame decirle, mientras tanto, en qué alta estima tengo vuestros trabajos. Nuestras ideas difieren quizás sobre algunos puntos; pero hay más de uno también sobre el cual ellas estarían fácilmente de acuerdo” (Husserl 1994, p. 11).

Respecto de la generación de fenomenólogos que se inician del alero de *Der Meister* la situación es distinta. Heidegger, por ejemplo, adopta inicialmente la filosofía bergsoniana, para luego rechazarla en duros términos. En 1920 posiciona a Bergson como un filósofo aún más fundamental que Husserl, declarando: “aprendo muchísimo con el estudio de Bergson. [...] conocemos poco a los franceses. Problemas que Husserl anuncia como singulares durante

4 “Wollen Sie es wirklich versäumen einen genialen Denker wie Bergson kennenzulernen?” (Husserl 1994, p. 533).

5 “Ich habe wie gesagt mich jahrelang um diese Probleme bemüht und vor allem versucht, Bergsons Analyse der „durée“ auf die eigentlich soziologische Fragestellung anzuwenden, ohne dass aber meinen Versuchen ein befriedigender Erfolg beschieden gewesen wäre” (Husserl 1994, p. 481).

sus conversaciones fueron planteados con claridad y resueltos por Bergson hace veinte años” (Heidegger 2008, p. 119). No obstante, en el célebre curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, su postura es radicalmente distinta y emprende una dura crítica hacia los fundamentos del bergsonismo: “La interpretación que da Bergson del tiempo comprendido vulgarmente se apoya en una tergiversación de la comprensión aristotélica del tiempo” (2000, p. 282). Finalmente, en *Sein und Zeit* Heidegger señala que Bergson habría dado un tratamiento al concepto de temporalidad similar al del espacio, con lo que la *durée* se encontraría desprovista de las condiciones ontológicas constituyentes necesarias para dotar al ser de su sentido.⁶

Sobre este punto, Heath Massey ha intentado conciliar la filosofía heideggeriana con la de Bergson. En su texto *The Origin of Time* se esfuerza por esclarecer la relación entre temporalidad y espacialidad que resulta central para ambos filósofos. Allí afirma que “Heidegger simplifica radicalmente la distinción de Bergson al interpretarla como una diferencia entre dos tipos de sucesión [...], y al rechazar esa distinción como una distinción tradicional que bloquea el acceso a la temporalidad originaria” (2015, p. 143). No obstante, y a pesar del descredito por parte de Heidegger, Bergson habría sido la base para la escisión entre temporalidad originaria y la distorsión que le provoca el sentido común del tiempo.⁷

El caso de Scheler es sustancialmente distinto al de Heidegger. El reconocimiento filosófico que Scheler siente sobre Bergson se gesta a comienzos de 1910, con la publicación de uno de sus textos fundamentales sobre *Lebensphilosophie*. Caterina Zanfi ha rastreado de cerca este encuentro en su fundamental obra *Bergson e la filosofía tedesca*:

El clima intelectual de Gotinga a principios de la década de 1910, fuertemente marcado por la presencia de Husserl, influyó profundamente en la orientación

⁶ Véase especialmente el §82 de *Sein und Zeit*.

⁷ La relación entre Heidegger y Bergson que investiga Massey lo conducen a constatar que Bergson no solo habría influido en la crítica heideggeriana sobre el sentido original de la constitución temporal del ser. Antes, Bergson, al igual que Husserl, habría mostrado a Heidegger la necesidad de una reconstrucción en torno a la facticidad de la vida: “[Heidegger] considera a Bergson como una de las principales figuras de la filosofía de la vida, un movimiento que siguió con gran interés y criticó repetidamente en sus primeras conferencias y ensayos. En sus esfuerzos por promover la fenomenología y desarrollar una hermenéutica de la ‘vida fáctica’, le preocupa cualquier tratamiento filosófico de la vida [...] que no derribe los presupuestos tradicionales sobre el tipo de ser designado por la ‘vida’. A este respecto, el pensamiento de Bergson también está en compañía del de Scheler y de Husserl, quienes intentan hacer una distinción radical entre la personalidad y la cosidad, pero permanecen dentro de los límites del pensamiento ‘antropológico’. Para Heidegger, todos estos pensadores continúan trabajando dentro de las ciencias ópticas de la ‘vida’, el ‘hombre’ y la ‘conciencia’, en lugar de dar el salto a la ontología” (2015, p. 143).

de uno de los ensayos más importantes sobre Bergson publicados en Alemania antes de la guerra: el artículo de Max Scheler *Versuche einer Philosophie des Lebens* (2013, p. 186).

Durante la década de 1920 Bergson siguió siendo un punto de referencia en las investigaciones de Scheler. Incluso, en *Erkenntnis und Arbeit* hace uso de las reflexiones bergsonianas sobre el *Homo faber* para ilustrar una concepción pragmática del conocimiento. Zanfi se anima a señalar que Bergson no solo representa en Scheler una filosofía cercana en sus intereses, sino que constituiría una de las raíces que, junto a Husserl, animan sus investigaciones:

El diálogo entre Bergson y Scheler, del que quedan pocas huellas y que se interrumpió con la Primera Guerra Mundial, tiene su episodio más pregnante en el ensayo de Scheler de 1913 sobre la filosofía de la vida, que representa uno de los testimonios más importantes tanto de la recepción de Bergson en el contexto de Gotinga como de su interpretación en clave *lebensphilosophie* (2013, p. 192).

Puede parecer paradójico, pero, al otro lado del Rin, la recepción que tuvo el pensamiento de Bergson fue profundamente crítica. Si bien es evidente la deuda filosófica, importantes círculos franceses intentaron ocultar la influencia bergsoniana. Como nos recuerda Merleau-Ponty: “Este filósofo de la libertad [...] tuvo contra él al partido radical y a la Universidad; [...] este amigo del espíritu tuvo contra él al partido devoto; además de sus enemigos naturales estuvieron contra él los enemigos de sus enemigos” (Merleau-Ponty 1964, p. 223).

De todos modos, el legado de Bergson en la filosofía francesa ha logrado sobrevivir, principalmente, gracias a la generación de fenomenólogos de mediados y segunda mitad del siglo XX, entre los que destacan Merleau-Ponty, Ricoeur, Lévinas e incluso Deleuze. En el contexto de la formación del existencialismo fenomenológico francés, Merleau-Ponty confiesa: “Bergson, si lo hubiéramos leído antes, nos habría enseñado las cosas que han sido consideradas 10 o 15 años más tarde por nosotros como los descubrimientos de la filosofía de la existencia” (1966, p. 310). A su vez, en mayo de 1959 presenta un homenaje a Bergson titulado *Bergson se faisant* (incluido en *Signes*). Merleau-Ponty reconoció en Bergson (y en la fenomenología) una génesis filosófica radicalmente novedosa respecto de las investigaciones sobre la percepción como operatividad instituyente de sentido.⁸ Merleau-Ponty señala que el núcleo de la filosofía

⁸ A pesar de esto, Barbaras, quien ha estudiado de cerca el cruce entre Husserl, Bergson y Merleau-Ponty, nos recuerda que “aunque es probable que la lectura de Bergson haya desempeñado un papel decisivo en la formación de Merleau-Ponty, lo cierto es que, en el momento de escribir la *Fenomenología de la percepción*, la actitud de Merleau-Ponty era esencialmente crítica. Consiste en rechazar la filosofía de Bergson por el lado de una psicología introspectiva que, incapaz de deshacerse del realismo propio de la actitud natural, es por ello incapaz de captar

bergsoniana radica en preguntar cómo se presenta la percepción a sí misma, “pensar la percepción según la percepción, y no ya según una perspectiva realista. Bergson quiere hacer fenomenología de ella, y presentarla tal como aparece, independientemente de los conceptos que la metafísica pueda dar en otro lugar” (1995, p. 82).

Por su parte, Ricoeur ha realizado una extensa revisión, desde una perspectiva fenomenológica, a la tematización bergsoniana acerca de la memoria y la teoría de la imagen, especialmente a lo largo de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).⁹ Además destaca el segundo estudio que conforma *Parcours de la reconnaissance*, titulado *Se reconnaître soi-même*, donde aborda detalladamente la agencia de las imágenes y el rol de la memoria y la percepción en el esquema bergsoniano.

Asimismo, tanto Lévinas como Deleuze reciben la influencia bergsoniana más fielmente, con lecturas que no traicionaron ni desdibujaron su pensamiento. Es más, para Lévinas, quien realiza una de las primeras *apropiaciones bergsonianas de la fenomenología* centrada en los aspectos afectivos y pragmáticos de la vida subjetiva, *Essai sur les données immédiates de la conscience* constituye uno de los cinco libros más importantes de la historia de la filosofía, junto con $\Phi\alpha\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, *Kritik der reinen Vernunft*, *Phänomenologie des Geistes* y *Sein und Zeit* (Lévinas 2009, p. 60). A ello agrega:

La teoría bergsoniana del tiempo como *duración concreta* es, creo, una de las contribuciones más significativas de la filosofía contemporánea, que ha sido un poco ignorada. Esta insistencia de Bergson sobre la temporalidad ha preparado el terreno para la implantación ulterior de la fenomenología heideggeriana en Francia. Es pues tanto más irónico que Heidegger, en *Ser y Tiempo*, acuse a Bergson, injustamente, de reducir el tiempo al espacio (Lévinas 1997, pp. 121-122).

Deleuze, distanciándose de la fenomenología, junto con incluir a Bergson en sus reconocidas monografías,¹⁰ dedica sendos trabajos a la imagen-movimiento y la imagen-tiempo desde sus estudios cinematográficos durante la década del ochenta. Además, la teoría de la imagen-percepción bergsoniana opera como matriz para las reflexiones deleuzianas en torno a la virtualidad

la originalidad ontológica de la conciencia y, en consecuencia, de distinguirla de la cosa” (1998, p. 35). No obstante, Barbaras explicita la influencia bergsoniana en Merleau-Ponty, especialmente en torno a las reflexiones sobre percepción y mundo de la vida: “Es precisamente en este punto donde el camino de Merleau-Ponty se cruza con el de Bergson, pues si la verdad de la fenomenología reside en la esencia, la verdad de la esencia reside en una decisión metafísica que Bergson explicita en *La evolución creadora* y que Merleau-Ponty retoma” (1998, p. 47).

⁹ En la edición de Ricoeur, Paul. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta, véase pp. 64, 75, 76, 544, 566, 568.

¹⁰ Deleuze, Gilles. (1966). *Le Bergsonisme*. París: PUF.

de las imágenes, de los signos y de la exigencia por un *reconocimiento comprometido* de la vida práctica:

Bergson se compromete [...] repudiando las filosofías críticas, al mostrarnos todas esas relaciones que en la ciencia, en la actividad técnica, en la inteligencia, en el lenguaje cotidiano, en la vida social, en las necesidades prácticas y, finalmente y sobre todo en el espacio, nos separan de las cosas y de su interioridad (2005, p. 32).

Esto representa una breve muestra de la presencia e influencia de Bergson durante el despliegue filosófico del siglo XX y, consecuentemente, de su estrecha cercanía con las diferentes líneas y vertientes que recorrió la fenomenología. Con esta base, resulta posible dilucidar elementos que permiten dotar a la *durée* bergsoniana de una consistencia fenomenológica tanto en su método como en sus objetivos. Como veremos, estos elementos son: a) la intuición como método de división, b) la temporalidad constituyente de sentido y c) la corporalidad como polo perceptivo.

III. ¿EL MÉTODO DE LA INTUICIÓN SUPONE LA *DURÉE*?

Ahora bien, resulta evidente que el método *intuicionista* asociado a Bergson (y al bergsonismo) tiene poco terreno que reclamar sobre el suelo fenomenológico. Como señala Worms, la definición bergsoniana de espíritu o conciencia “se opone a toda definición sustancial por un atributo general e inmaterial; también se opone a toda reducción objetiva; y, por último, se opone a toda suspensión crítica o fenomenológica. Bergson afirma algo como ‘energía espiritual’ y fuerza psíquica” (2000, p. 26).

No obstante, las palabras de Worms solo cobran sentido cuando se entiende por el método de la intuición una *general coincidencia con la presencia objetiva-externa a la conciencia*: la materia. Esto, debido a que no existiría una radical crítica y aclaración de tipo genética en torno a aquello que subtiende toda aprehensión y coincidencia posible, es decir, la temporalidad constituyente de sentido, la *durée*. De allí que Merleau-Ponty destaque un presunto problema sin salida:

Jamás se sabe si Bergson hace descender la duración a la materia por una distensión que la destruiría como duración, o si va a hacer de la materia y del mundo un sistema de símbolos en los que se realiza la duración. Y su pensamiento sobre este punto no es claro porque no veía allí alternativa (2006, p. 42).

Efectivamente, planteado así el problema, resulta improbable la posibilidad de una lectura fenomenológica acerca del método de la intuición bergsoniana y la *durée*. No obstante, para mostrar lo contrario, es preciso desatar ciertos

nudos críticos del pensamiento bergsoniano que son eclipsados cada vez que su filosofía es abordada acríticamente, ya sea en clave de mero realismo (Sartre 1936) o en clave de una metafísica ingenua (Bachelard 1936).

Desde su tesis de grado, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson sostiene que lo real se constituye siguiendo dos movimientos de operación y análisis. Por un lado, un movimiento según el modelo espacial, caracterizado por la determinación y fijación de los objetos, es decir, aquello que se encuentra modelado y ordenado por la materia. Por otro, un modelo temporal, caracterizado como movimiento espontáneo, fluido y dinámico. Para Bergson, es aquel dato absoluto de la experiencia interna de la conciencia que, en tanto inmediato, intuitivo y absoluto, no es posible de constituir siguiendo el primer modelo, dado que desdibujaría su fluir temporal. Desde este suelo, Bergson enuncia su principal crítica hacia el positivismo, psicologismo y naturalismo, debido a su talante reduccionista que considera a los *hechos psíquicos* no tal como se vivencian en la conciencia (como datos absolutos), sino a partir de categorías propias de los objetos físicos-espaciales (Bergson 1999, p. 9).

Lo último resulta fundamental para nuestros objetivos. En *Histoire de l'idée de temps*, curso de 1902-1903,¹¹ Bergson dedica importantes esfuerzos para diferenciar entre un *conocimiento relativo* y un *conocimiento absoluto* de lo real (esta diferencia aparece ya en sus primeros textos, sin embargo en este curso es donde el filósofo francés lo aborda con mayor detención y detalle). Por *conocimiento relativo* Bergson entiende aquel acercamiento *mediado* con el objeto real, ora por signos, ora por símbolos. Es decir, es un modo de interactuar con el objeto real desde categorías que, en última instancia, no muestran al objeto tal como es, sino el grado en que la cosa se adapta a tales categorías, signos, símbolos, etc. El *conocimiento absoluto*, por otro lado, es aquel que presenta el dato absoluto de lo real como conciencia. Para esto es necesario, en lenguaje bergsoniano, *simpatizar con la duración del objeto real*, es decir, coincidir con la individualidad esencial del objeto, su temporalidad. Bergson afirma que “lo que se conoce como simple es la cosa. Lo que se conoce como compuesto, y se encuentra reconstruido, no es la cosa, sino una imitación artificial de la cosa” (2018, p. 36).

En este sentido, el objetivo de Bergson es conducir a la filosofía hacia una coincidencia absoluta de lo real, en tanto lo real se constituye como dato-presencia simple que *dura*. Este coincidir originario es posible gracias a que “si logro conocer [al objeto] de alguna manera, es que no soy absolutamente exterior a él. Significa que la exterioridad recíproca de las cosas y de los seres es más bien una apariencia ordinaria de personalidad, o al menos artificial”

11 Bergson, Henri. (2016). *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*. París: PUF.

(Bergson 2018, pp. 87-88). Por ello, Bergson afirmará la necesidad de “ir a las cosas [siguiendo] una dirección de la conciencia” (2018, p. 88).¹²

El método de la intuición en clave de *simpatía intelectual* (*sympathie*), ante todo, es indicativo de la duración interior de todo existente: la prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que usurpa terreno al porvenir. Es la visión directa del espíritu. De allí que Bergson sostenga una tesis fundamental: “intuición significa entonces ante todo conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia” (2013, p. 39). Por tanto, comprendemos que la temporalidad no solo es constitución esencial de conciencia, sino también de las cosas del mundo y del medio por el cual es posible acceder y coincidir con ellas.

Efectivamente, si la función de la filosofía es efectuar un *conocimiento absoluto* respecto de lo real, es decir colocarse en medio de las cosas, en tanto que datos simples, absoluto y *temporal*, esto solo se gesta gracias a que el suelo de sentido sobre el cual el sujeto y las cosas se reconocen es, precisamente, el despliegue de la temporalidad constituyente. Worms entrega pistas sobre el carácter constituyente de lo temporal en su *Introduction à Matière et memoire* (1997) señalando que:

El paso de lo temporal implica una autoconservación, no en un ‘en sí’ objetivo y anónimo, sino en el sujeto individual que esta autoconservación constituye como tal. La duración es inseparable de una conciencia. La supervivencia del pasado <<en sí mismo>> se hace siempre también ‘en mí’ o más bien por ‘mí’ (p. 154).

Ahora bien, en *L'Évolution créatrice* (1907) Bergson entrega pistas para abordar la problemática relación entre el método de la intuición, la temporalidad que constituye lo real y su posibilidad de conocimiento absoluto. Allí afirma que el desarrollo del pensamiento ha devenido en una confusión entre la dimensión temporal de la conciencia y la espacialidad del medio físico-material (Bergson 2007, p. 277). Esta situación habría conducido a la filosofía al equívoco metodológico que proporcionan los “falsos problemas”, oscureciendo la frontera entre conocimiento certero sobre lo real y una naturalización de tipo psicologista de la conciencia.

A juicio de Bergson, el problema que la historia de la filosofía no ha podido dar solución es, en el nivel más íntimo de análisis, la radical distinción entre la dimensión temporal de la conciencia y la esquematización de las cosas en el espacio. El fracaso en esto posee implicancias respecto de la posibilidad de aprehender objetivamente lo real. La confusión entre las esferas de tempora-

¹² En 1938 Bergson le confiesa a Lydie Adolphe, especialista en la filosofía de Bergson y el bergsonismo, la motivación de su inicio filosófico: “Yo no quería partir de un autor, sino partir de las cosas mismas” (Adolphe 1946, p. 4).

lidad (identificada como conciencia) y espacialidad (identificada como medio de las cosas), es lo que ha desarrollado la ciencia *analizando* mediante signos y símbolos la realidad (*conocimiento relativo*). Mientras que, señalará Bergson, la metafísica es la encargada de *simpatizar* con la realidad, gracias a que su función es la intuición de la *duración* real.

En este contexto, pareciera que Merleau-Ponty acierta al destacar el problema de la comunicación entre temporalidad y espacialidad, entre duración y fijación, entre conciencia y cosa. Es evidente: si la conciencia se caracteriza por ser una duración distendida, con momentos que se mezclan e *interpenetran* en una dilatación recíproca ¿cómo esta conciencia se comunica, aprehende y coincide con la “cosa fijada espacialmente”? ¿En qué medida la intuición simpática no queda capturada por la fijación espacial de la cosa? Se evidencia, por lo tanto, que la pregunta por el método en Bergson *es* la pregunta por el principio.

En este punto la filosofía de Bergson abre la posibilidad de un acercamiento con la fenomenología husserliana y la constitución de la conciencia como temporalidad intencional. De hecho, para la comunicación entre conciencia y cosa material-espacial, resulta fundamental el hecho de que la experiencia temporal contiene una referencia a la objetividad temporal, exponiéndola desde su sentido interior. A partir del análisis fenomenológico, se devela una dimensión objetiva cuyo sentido aparece solamente por medio de una conciencia interna del tiempo. En este sentido, una fenomenologización de la *durée* podría proporcionar las claves para el problema bergsoniano entre conciencia y cosa material-espacial.

Al respecto, en *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* Husserl presenta una definición fundamental sobre la operatividad de la temporalidad fenomenológica:

Es desde luego evidente que la percepción de un objeto tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal. Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia inabrogable (Husserl 2002, p. 45).

Husserl ofrece solución al problema que, aparentemente, Bergson no habría esclarecido del todo, pero que metodológicamente necesitó aceptar, a saber: el método por el cual percibimos, reconocemos, simpatizamos y coincidimos con lo real *supone necesariamente la duración*. Así, los instantes que se suceden y se diluyen desplegados en la conciencia no solo mantienen su independencia respecto del acto de aprehensión, pues, de algún modo, es el horizonte de posibilidad; sino que además, se hace efectivo que el problema real para Bergson no consiste en sostener una absoluta e irreductible independencia entre temporalidad y espacialidad. Al contrario, el motivo bergsoniano

radica en despejar el sentido esencial de la estructura de la realidad (conciencia temporal) que la historia del pensamiento ha sojuzgado a la dimensión de la espacialidad mecánica.¹³

En su lúcida exposición, Federica Buongiorno (2018) ha profundizado sobre esta constatación de los propósitos de la filosofía bergsoniana, a la luz de la fenomenología husserliana:

El problema del que parten ambos no consiste en preguntarse cómo es posible ser consciente de la duración temporal, sino en investigar cómo es posible captar la duración de la conciencia misma como modo de ser de la conciencia y de las realidades (objetivas) que se relacionan con ella: que no hay, en efecto, ninguna realidad de la conciencia sino en la medida en que es temporal, y que no hay, en general y más radicalmente, ninguna realidad sino en la medida en que es temporal (es decir, en relación con una conciencia que dura), es lo que tanto Bergson como Husserl plantean como evidencia fundamental, a partir de la cual reconstruir [...] la génesis de la idea de un tiempo objetivo exteriorizado y espacializado (p. 19).

El hecho que la realidad se despliegue a partir de un mixto entre temporalidad y espacialidad, memoria y percepción, no es el real problema filosófico, porque de hecho nuestra vida práctica opera a partir de estos mixtos. El punto crítico surge al momento en que se hace de la conciencia temporal, desplegada y distendida, apenas un *receptáculo natural* de experiencias perceptivas.

IV. *DURÉE* COMO MÉTODO DE DIVISIÓN

Deleuze, en su monografía dedicada a Bergson, observa claramente la definición del método intuicionista suponiendo la *durée*. Para él, el método bergsoniano de la intuición, antes de ser una mera *coincidencia* o *simpatía*, consiste en ser un método de división entre la conciencia temporal, objetiva y aprehensora de lo real, y la cosa real espacial. Analizando los primeros trabajos de Bergson, Deleuze sostendrá:

Lo lamentable es que no sepamos ya distinguir en dicha representación los dos elementos componentes que difieren en *naturaleza*, las dos puras *presencias* de la duración y de lo extenso [...] Mezclamos, por ejemplo, recuerdo y percepción; pero no sabemos reconocer lo que corresponde a la percepción y lo que corresponde al recuerdo, ya no distinguimos en la representación las dos presencias

¹³ A propósito de la tensión temporal en el acto perceptivo, leemos en Husserl: “La propia percepción, el acto ‘originario’, tiene no solo su contexto de espacialidad, sino también sus contextos de temporalidad. Cada percepción tiene su estela *retencional* y *protencional*. También la modificación de la percepción debe, pues, contener -en un sentido modificado- esta doble estela” (Husserl 2002, p. 126).

puras de la materia y de la memoria, y ya solo vemos diferencias de grado entre percepciones-recuerdos y recuerdos-percepciones (2017, p. 18).

En efecto, la intuición debe suponer la duración, porque su función radica en despejar y restituir el sentido originario a la conciencia: la *durée*.¹⁴ Pero, como se señaló, Bergson advierte que este sentido trascendental ha sido ocultado bajo las necesidades de la vida práctica que se articulan sobre un tiempo mecánico-espacial.¹⁵ Allí se constata que la intuición no es la duración en sí misma. La intuición es el “movimiento por el cual salimos de nuestra propia duración, por el cual nos servimos de nuestra duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones, por encima o por debajo de nosotros” (Deleuze 2017, p. 29).

Consecuentemente, la intuición bergsoniana no busca cavar un abismo entre la conciencia temporal y el medio espacial, sino desconectar la confusión práctica entre la constitución de la conciencia y las situaciones de tipo espacio-mundanal. Por lo tanto, Bergson intenta re-conocer el sentido de lo real mediante lo real mismo captado por una inmediata *percepción de lo real*: “La filosofía de Bergson apela a la experiencia inmediata [...] y a la intuición. En este sentido, podría denominarse fenomenológica” (Guerlac 2006, p. 183).

De este modo, la *durée* adquiere un sentido fundamental: a la vez que se presenta como el medio para cumplir los objetivos de la filosofía, se posiciona

14 El método de la intuición se va modificando en las distintas obras de Bergson. Tanto en *Essai* como en *Matière et mémoire* la intuición opera en un nivel teórico, en tanto que actividad esencial de la conciencia: “La intuición [...] no es solamente asimilación de lo dado, sino también, y sobre todo, asimilación a lo dado” (Jankélévitch 2006, p. 243). Mientras que en *L'Évolution créatrice* la intuición adquiere un sentido práctico al ser un componente del despliegue de la vida, tanto así, que intuición e inteligencia (incluso instinto) serán dos movimientos coextensivos que permiten el acto intuitivo original del espíritu: “La intuición parece preferible a la inteligencia, puesto que la vida y la conciencia permanecen en ella interiores a sí misma. [...] Por el contrario, la conciencia que se determina en inteligencia, es decir, que se concentra ante todo en la materia, parece exteriorizarse de este modo en relación a sí misma; [...] justamente debido a que ella se adapta a los objetos del exterior [...] Una vez liberada, puede por otra parte replegarse hacia el interior, y despertar las virtualidades de intuición que aún duermen en ella” (Bergson 2007, pp. 164-165).

15 Desde este punto, Bergson dedicará enormes esfuerzos por diferenciar entre inteligencia e intuición. Mientras la primera se liga a las necesidades de orden puramente práctico (analizar, diferenciar, categorizar, etc.), la segunda refiere a la coincidencia esencial de la realidad (simpatía intelectual). Jankélévitch en su monografía acerca de Bergson ha estudiado de cerca esta problemática. Sobre la crítica a la inteligencia, en tanto suelo metodológico de las ciencias, Jankélévitch sostiene: “La inteligencia [...] capaz de fabricar herramientas para hacer herramientas, posee por naturaleza una capacidad de desdoblamiento infinito, que le permite reflexionar sobre sí, y encuentra en el lenguaje un medio de separar definitivamente a la inteligencia de sus objetos” (2006, p. 234).

como sentido trascendental en la constitución de la realidad (del yo, del objeto, del medio intersubjetivo, de la historia, etc.). En este contexto, Bergson recurre a las ideas de *percepción pura* y afecto como elementos constitutivos de ser-en-el-mundo.¹⁶ Puesto que, la percepción opera en medio de las imágenes, esto es, en medio del mundo sensible, mientras que el afecto es un halo de incidencia interna en el cuerpo. Dicho de otro modo, puesto que los objetos son percibidos corporalmente en un espacio determinado, su aprehensión resulta de la síntesis entre el momento en que es captado perceptivamente por nuestro cuerpo y la reacción afectiva y atencional que desborda la conciencia hacia un exterior trascendente.¹⁷

Bergson sostendrá que al sentido mismo de las cosas nos hará penetrar solamente la intuición, es decir, “el *instinto* desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de extenderlo indefinidamente” (2007, p. 192). Por lo tanto, al dividir el mixto de la vida práctica (entre memoria y percepción, temporalidad y espacialidad o intuición, inteligencia e instinto), en virtud de despejar la estructura esencial de la realidad, la intuición opera sobre la duración de la totalidad de las cosas del mundo. Por esta razón Jankélévitch insiste en la descripción de una dialéctica bergsoniana fundada en la pureza de la relación entre sujeto y objeto: “El bergsonismo no se cansa de decir que la percepción ‘pura’ es fiel, que abandonada a sí misma nos colocaría en las cosas, que forman parte de la materia, que el objeto exterior es percibido ahí donde está” (2006, pp. 148-149).

Por medio de este análisis se comprende que, lejos de Merleau-Ponty, Bergson no hace descender la duración a la materia (lo que la destruiría como *continuum*), pero tampoco hace de la materia un conjunto de símbolos y signos (lo que impediría un conocimiento real del dato absoluto). Antes de ello, la duración es el suelo que permite la unidad de sentido sobre lo real, es élan vital que posibilita los distintos modos de vida y el medio por el cual es posible aprehender y coincidir con tales modos (Riquier 2009, p. 49).

La duración, por lo tanto, a la vez que se presenta como temporalidad constituyente en un despliegue ininterrumpido, abre la posibilidad de una coincidencia originaria de las cosas. Sobre este punto, una vez más Husserl se pronuncia certeramente, señalando que un objeto temporal no es solamente

16 Es pertinente señalar que la *percepción pura* bergsoniana resulta problemática. La percepción pura consiste en el contacto de las cosas con el cuerpo-cosa y el reconocimiento que hace este último de las cosas del mundo; el fuera de sí de nuestro espíritu. Por lo tanto, la percepción pura se mantendría en el ámbito de lo mecánico-espacial, no del cuerpo-conciencia: “Es verdaderamente en la materia que la percepción pura nos colocaría” (2006, p. 190).

17 “Por tanto, solo de acuerdo con la Percepción pura puede decirse que Bergson es verdaderamente un fenomenólogo” (Guerlac 2006, p. 116).

una unidad *en* el tiempo, sino que también se constituye y muestra temporalmente. Por tanto, es donado a la conciencia como “multiplicidad de datos y aprehensiones inmanentes que discurren, ellos mismos, como una sucesión” (Husserl 2002, pp. 44-45).

En este sentido la intuición, al desanudar el mixto que sostiene lo real, deviene en la posibilidad de un conocimiento absoluto sobre aquello real, capaz de *simpatizar con el ritmo de las cosas*: “El objeto de la metafísica es reconquistar en las existencias individuales, y seguir hasta la fuente de donde emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matriz propio, lo incorpora por ello a la luz universal” (Bergson 2013, p. 256). Precisamente allí radica la pujante presencia de la duración para llegar a un *conocimiento absoluto* del dato real: en que lo inmediato es justamente la identidad y la diferencia de la cosa. En el modo en que la filosofía la redescubre, es la duración la que *juzga* la intuición, “pero no es menos cierto que solo la intuición, cuando ha tomado conciencia de sí misma como método, puede buscar la duración en las cosas, apelar a ella o requerirla, precisamente porque le debe todo cuanto es” (Deleuze 2005, p. 28).

En tanto método de división (dialéctico a juicio de Jankélévitch), la duración descubre la esencial estructura temporal del mundo. En este contexto, la intuición puede ejecutarse como método necesario para un conocimiento absoluto, objetivo y verdadero, en tanto aprehende y coincide con la realidad *en y por* sí misma como dato absoluto para la conciencia temporal y simple: “un absoluto es entonces algo simple; pero considerado desde afuera, es decir relativamente a otra cosa, deviene, por relación a esos símbolos que lo expresan” (Bergson 2013, p. 183).

De esta manera, el problema que está enfrentando Bergson es todavía más fundamental: consiste en la *variación cualitativa de la duración* y la *homogeneidad cuantitativa del espacio*. Destacar este problema es traer a presencia la estructura interna de la conciencia, pues, mientras el movimiento de ella se caracteriza por una diferencia de naturaleza entre sus vivencias (no es lo mismo la *duración* del cubo imaginado que del cubo percibido en mi escritorio), el espacio se caracteriza por una diferencia de grado entre los objetos que lo articulan (aumento o disminución del volumen de los cuerpos). Por lo tanto, la duración no solo constituye *hacia* la espacialidad, sino también *hacia* la conciencia temporal que coincide con el dato perceptivo, y por tanto, deriva un tercer movimiento constituyente, este es, el momento mismo del despliegue temporal consciente.

La tematización de la duración obliga a plantear el problema acerca del medio por el cual los múltiples movimientos de la *durée* son instituidos y desplegados. En *Matière et mémoire* (1896) el problema del cuerpo recibe un tratamiento filosóficamente auténtico, alejado del dualismo cartesiano y del

sensualismo moderno. En este importante texto, Bergson no solo otorga un papel epistemológico al cuerpo, como medio físico por el cual nos situamos y accedemos a la realidad, sino también un rol ontológico (e incluso estético) en la medida que comprendemos al cuerpo como dato inmediato de la duración real que interactúa con un medio temporalmente constituido. Cuestión que permite el cruce entre percepción y memoria vital:

La conciencia procede del pasado al presente, de la idea incorpórea a la percepción concreta, y en esto radica lo que Deleuze llama la ‘revolución bergsoniana’: consiste en el intento problemático de pensar el pasado como nuestra dimensión original, pero al mismo tiempo revelándose sólo desde la llamada del presente (Buongiorno 2018, p. 81).

Al observar detenidamente, notamos que Bergson, al plantear el cuerpo como punto volumétrico receptor en un determinado espacio, también lo hace como cuerpo vivo que, sin dejar de ser un cuerpo, se constituye como perspectiva, distancia o una visión. Sin salir del plano de la materia, el cuerpo no sólo encarna la libertad de una conciencia, sino que revela la libertad que opera virtualmente en la naturaleza:

He aquí las imágenes exteriores, después mi cuerpo, después en fin las modificaciones aportadas por mi cuerpo a las imágenes circundantes. Veo cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que yo llamo mi cuerpo: ellas le transmiten movimiento. Y veo también cómo ese cuerpo influye sobre las imágenes exteriores: él les restituye movimiento. Mi cuerpo es pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, quizás, que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe (Bergson 2006, p. 35).

No es extraño encontrar profundas similitudes entre la descripción del cuerpo, su función y constitución realizada por Bergson, y la tematización fenomenológica sobre el cuerpo en clave de *Körper* y *Leib*. Merleau-Ponty reconoce esta cercanía filosófica y expresa la importancia de la corporalidad según la dinámica *develador-develado* dentro del esquema bergsoniano:

El análisis al cual Bergson se ha entregado en *Matière et Mémoire*, por ejemplo, muestra que si consideramos el tiempo, es necesario considerar, en el tiempo en particular, la dimensión del presente. Y esta dimensión del presente envuelve en Bergson la consideración del cuerpo y la consideración del mundo exterior. Bergson ha definido el presente como aquello sobre lo cual obramos, y nos obramos evidentemente por nuestro cuerpo. De suerte que vemos inmediatamente que esta duración de la cual Bergson llama la atención desde el primer momento, implicaba

una relación con nuestro cuerpo y una relación en alguna medida bastante carnal con el mundo a través del cuerpo (Merleau-Ponty 1966, p. 310).

De este modo, la *durée* es indicativa tanto de una relación intuitiva entre conciencia y objeto/fenómeno (en tanto que ambos *duran*), como del medio en el cual se radicaliza esta posibilidad de coincidencia, efectivamente, el cuerpo consciente, encarnado y expresivo de su particularidad como objeto entre objetos. Como Merleau-Ponty lo señala en reiteradas ocasiones, la filosofía de Bergson no es una filosofía de la impresión, sino una de la *expresión*.

IV. REFLEXIONES FINALES

Las reflexiones bergsonianas acerca de la *durée* permiten aproximar esta noción, tanto en su definición como en su método, a una reflexión de talante fenomenológico, específicamente mediante tres puntos: a) en tanto la *durée* se expresa como un continuo temporal constituyente que se despliega sucesivamente, a la manera de una melodía o corriente de conciencia, b) su método nos permite posicionar al sujeto en una perspectiva de coincidencia objetiva con lo real, resumido en un “ir a las cosas mismas” como fenómeno o como dato absoluto, c) los puntos anteriores conducen a un fundamento previo, el del *yo temporal* que unifica las experiencias vivenciadas, a la vez que se encarna en un cuerpo espaciotemporalmente constituido.

Por lo demás, sobre el plan general de sus filosofías, tanto Bergson como Husserl comparten una motivación en común. Dedicamos sendos esfuerzos en razón de esclarecer, delinear y depurar, desde una filosofía objetiva y rigurosa, lo que conocemos como “actitud natural”. El padre de la fenomenología lo practica recurriendo a las reducciones, mientras que Bergson lo hará siguiendo su crítica de la inteligencia pragmática, presentada inicialmente en *Le Rire* (1900), pero elaborada de forma más detallada en *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932).¹⁸

Finalmente, Bergson encaja perfectamente dentro de la tesis deleuziana acerca de la creación de conceptos como indicador de filosofía auténtica. De hecho, Deleuze se refiere a Bergson de la siguiente manera:

Es un gran filósofo quien crea nuevos conceptos: conceptos que superan las dualidades del pensamiento ordinario y, al mismo tiempo, otorgan a las cosas una nueva verdad, una nueva distribución, una ordenación extraordinaria [...]

18 Landeweerd comparte esta hipótesis al afirmar: “Se podría argumentar que la fenomenología de Husserl es complementaria a la obra de Bergson, en su reflexión sobre una forma específica de experiencia subjetiva: el yo cartesiano, el sujeto de la ciencia, mientras que Bergson da un paso atrás para volver a la intuición como la forma primordial de ser-en-el mundo” (2021, p. xi).

Su genio y su influencia se valoran en la medida en que tales conceptos se han impuesto y utilizado, en la medida en que han ingresado en el mundo filosófico para quedarse en él (2005, p. 31).

El concepto que abordamos en el presente trabajo, la *durée* bergsoniana, señala lo vigente del pensamiento de Bergson. No tanto por la originalidad (que en terreno filosófico siempre es discutible), antes, más bien, gracias a la capacidad de iluminar nuevos horizontes de análisis y desplegar una serie de reformulaciones filosóficas que contribuyeron -y contribuyen- a lo que podemos denominar una fenomenología francesa auténtica. Para finalizar, baste recordar las palabras de Lévinas, quien, reconociendo la vigencia e importancia de Bergson, escribe contra su olvido: “[Bergson] sigue absolutamente y escandalosamente desconocido hoy con una ingratitud universal. Está a la espera de salir del purgatorio. Pero pienso que todas las novedades de la filosofía de este tiempo moderno y postmoderno [...] no serían posibles sin Bergson” (2009, p. 58).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOLPHE, L. 1946: *La philosophie religieuse de Bergson*. París: PUF.
- BACHELARD, G. 1936: *La dialectique de la durée*. París: PUF.
- BARBARAS, R. 2013: *Introducción a la fenomenología de la vida*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- BARBARAS, R. 1998: *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: Vrin.
- BERGSON, H. 2018: *Historia de la idea de tiempo*. Barcelona: Paidós.
- BERGSON, H. 2013: *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- BERGSON, H. 2007: *La evolución creadora*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- BERGSON, H. 2006: *Materia y memoria*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- BERGSON, H. 1999: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- BUONGIORNO, F. 2018: *La línea del tiempo. Coscienza, percezione, memoria tra Bergson e Husserl*. Roma: Inschibbolethe Edizioni.
- DELEUZE, G. 2017: *El bergsonismo*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- DELEUZE, G. 2005: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- GUERLAC, S. 2006: *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca: Cornell University Press.
- HEIDEGGER, M. 2008: ¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970. Buenos Aires: Manantial.
- HEIDEGGER, M. 2000: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta.
- HÉRING, J. (1939), «La Phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans», *Revue interntionale de philosophie*, 2, pp. 366-373.

- HUSSERL, E. 2002: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- HUSSERL, E. 1994: *Briefwechsel*. Dordrecht: Springer-Science+Business Media.
- JANKÉLÉVITCH, V. 2006: *Henri Bergson*. México: Universidad Veracruzana.
- KELLY, M. 2010: *Bergson and Phenomenology*. Basingtoke: Palgrave and Macmillan.
- LANDEWEERD, L. 2021: *Time, Life and Memory. Bergson and Contemporary Science*. Nijmegen: Springer.
- LÉVINAS, E. 2009: *Ensayos y conversaciones*. Madrid: Arena Libros.
- LÉVINAS, E. (1997), «De la phénoménologie à l'éthique», *Espirit*, 234, pp. 121-140.
- MASSEY, H. 2015: *The Origin of Time. Heidegger and Bergson*. Albany: SUNY.
- MERLEAU-PONTY, M. 2006: *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MERLEAU-PONTY, M. 1995: *La Nature. Notes Cours de Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1966), «La Philosophie de l'existence», *Dialogue*, 5, pp. 307-322.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964: *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- RICOEUR, P. 2003: *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- RIQUIER, C. (2009), «La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatische: Heidegger, lecteur de Bergson», en S. Jollivet y C. Romano (eds.), *Heidegger en dialogue 1912-1930*. París: Vrin, pp. 33-67.
- SARTRE, J.-P. 1936: *L'imagination*. París: PUF.
- TYMIENIECKA, A.-T. 2006: *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos III: Logos of history - logos of life. Historicity, time, nature, communication, consciousness, alterity, culture*. Dordrecht: Springer.
- WORMS, F. 2000: *Le vocabulaire de Bergson*. París: Ellipses Édition.
- WORMS, F. 1997: *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. París: PUF.
- ZANFI, C. 2013: *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*. Macerata: Quodlibet.

SERGIO GONZÁLEZ ARANEDA es Profesor de la Universidad de Chile.

Líneas de investigación

Fenomenología, estética, filosofía moderna, filosofía contemporánea

Publicaciones recientes

- (2021): «Entre imaginación y representación. A propósito de la estética del espectáculo y la potencia imaginal de la existencia». *Escritura e imagen*, 17, pp. 9-27.
- (2021): «Sartre lector de Husserl: ¿Es el existencialismo sartreano una herejía husserliana?». *Thémata. Revista de Filosofía*, 1(63), pp. 246-269.

Correo electrónico: sgonzalezaraneda@gmail.com