

Henri Bergson y su intuición de la duración

JOSÉ MANUEL SANTIAGO MELIÁN

Resumen:

Henri Bergson fue el filósofo de la duración, palabra con la que pretendía expresar la auténtica y profunda naturaleza del tiempo. La intuición de la duración permite asegurar la libertad humana, así como su específica condición espiritual, caracterizada –entre otros elementos– por la memoria. En 1922 se produjo un célebre debate entre H. Bergson y A. Einstein, defensor de la teoría de la relatividad, donde este –en nombre de la física– rechazó el concepto filosófico de tiempo promulgado por Bergson. Sin embargo, en la actualidad diversos autores reivindican el valor esencial y muy sugerente de la duración bergsoniana, que, en su ámbito filosófico, psicológico y espiritual, no hay que oponer a los conceptos de la física.

Palabras clave:

Duración, Tiempo, Libertad, Memoria, Espiritual, Relatividad

Abstracts:

Henri Bergson was the philosopher of duration, a word with which he sought to express the authentic and profound nature of time. The intuition of duration allows us to ensure human freedom, as well as its specific spiritual condition, characterized among other elements by memory. In 1922 a famous debate took place between H. Bergson and A. Einstein, defender of the theory of relativity, where he rejected in the name of physics the philosophical concept of time promulgated by Bergson. However, currently various authors claim the essential and highly suggestive value of bergsonian duration, which, in its philosophical, psychological and spiritual scope, should not be opposed to the concepts of physics.

Keywords:

Duration, Time, Freedom, Memory, Spiritual, Relativity

Henri Bergson nació en París el 18 de octubre de 1859 y murió en dicha ciudad el 3 de enero de 1941. Fue un gran pensador judío a caballo entre el siglo XIX y el XX, que alcanzó una gran celebridad en su madurez como profesor y autor de varias obras que fueron hitos señalados en su época. Intelectualmente muy brillante, aunque estaba muy dotado para las matemáticas, prefirió estudiar filosofía, lo que hizo en la Escuela Normal Superior de París. En sus años de formación mostró un gran aprecio por las ciencias exactas y los métodos positivos, hasta el punto de que sus compañeros de estudio lo veían como positivista e incluso materialista. Había abandonado la práctica religiosa judaica. Sin embargo, pocos años después se incrementaría su interés por la espiritualidad y se iría acercando cada vez más al catolicismo, al que se adhirió con toda claridad en sus últimos años (sin llegar a recibir el bautismo). Entre sus profesores en la Escuela Normal hubo algunos pertenecientes a la filosofía espiritualista, que ejercieron una notable influencia en él. Así, cabe afirmar que las tres coordenadas teóricas a partir de las cuales surgió y se desarrolló el bergsonismo fueron el espiritualismo francés, el evolucionismo spenceriano y el antikantismo.

En concreto, es preciso destacar aquí que se centró en Herbert Spencer, al que pronto admiró sobremanera, al ver que deseaba situar siempre la filosofía en el terreno de la realidad. De hecho, la lectura de la obra spenceriana *Primeros Principios* condujo a Bergson a considerar el evolucionismo como punto de partida de su pensamiento. Él compartía con Spencer ese afán positivo por atenerse a los hechos y filosofar a partir de los datos aportados por las ciencias, y a la vez el ideal de elaborar una explicación unitaria sobre la evolución de la materia y del espíritu. El bergsonismo surgió justamente a raíz del intento de profundizar y precisar algunas nociones fundamentales de la mecánica spenceriana, especialmente la de tiempo. Así lo señala el mismo Bergson en las primeras páginas de su obra *La Pensée et le Mouvant* (1934), que puede calificarse como su “testamento filosófico”.

Por tanto, comprobamos cómo al querer Bergson ir más allá de Spencer partiendo de sus ideas, y al considerar la noción de ‘Tiempo’, se encontró con que “*Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l’évolution, échappe aux mathéma-*

tiques”¹. Esto es, las matemáticas, la física o la astronomía no pueden “medir” el tiempo de la misma manera que se mide una línea dibujada sobre un papel. Así, sucede que “couramment, quand nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée même. Mais cette durée, que la science élimine, qu’il est difficile de concevoir et d’exprimer, on la sent et on la vit”². De este modo, Bergson se propuso analizar esta duración que se siente y se vive, y así fue cómo penetró en el dominio de la vida interior, que hasta entonces no le había interesado. Desde que Bergson se dio cuenta de que Spencer había cerrado los ojos a lo que es el cambio mismo, a su esencia, a la duración interior pura, pudo escribir –una vez que había retomado el problema de la evolución de la vida considerando el tiempo real– que el “evolucionismo” naturalista spenceriano debía rehacerse casi por completo.

Así pues, en la filosofía spenceriana encontró Bergson la inspiración de su doctrina de la duración y la semilla del evolucionismo “espiritualista” en cuanto transformación de dicho evolucionismo naturalista. He aquí la radical ‘metanoia’ filosófica vivida por él. Recordemos que en su juventud era un estudiante agnóstico, preocupado por el estudio de los fundamentos filosóficos de las ciencias, y devoto de una orientación epistemológica de tipo empirista y mecanicista. Así lo confesaría años después a Jacques Chevalier: “Partí de un profundo materialismo. En la Escuela Normal donde había ingresado en 1878, leía a Spencer y deseaba llegar a sus mismos resultados, pero con más precisión, rigor y exactitud. El estudio de la psicología, que emprendí cuando ya era profesor en el Liceo Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, hizo estallar mi sistema”³. También en *L’Evolution créatrice* (1907) expresaría la decepción que había sufrido entonces ante el incumplimiento de sus esperanzas depositadas en Spencer: “Sa doctrine portait bien le nom d’évolutionnisme; elle prétendait remonter et redescendre le cours de l’universel devenir. En réalité, il n’y était question ni de devenir ni d’évolution”⁴. El fallo spenceriano había sido querer reconstruir la evolución con fragmentos de lo evolucionado; algo así como pretender reconstruir una realidad viva con un mosaico de piezas sueltas. En suma, había fracasado en sus pretensiones, por la misma razón que Kant: por haber malinterpretado el tiempo real, por haber ignorado la duración.

¹ HENRI BERGSON, *Œuvres*, P.U.F., Paris ⁵1991, 1254.

² *Ibid.*, 1255.

³ JACQUES CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid 1960, 89.

⁴ H. BERGSON, *op. cit.*, 802.

Por otra parte, mientras permanecía en Clermont-Ferrand, Bergson sufrió una especie de “crisis espiritual” (la conversión antes mencionada), que propició una renovación total de su incipiente reflexión filosófica. Esta crisis respondió a su sincero deseo de someter su pensamiento a lo real, a su voluntad de ser riguroso y preciso. Así lo testimonia Chevalier cuando alude a una conversación mantenida en 1883 entre Bergson y un colega suyo. Este le estaba comentando las teorías dominantes del momento, a lo que respondió aquel: “Para mí, solo cuenta una cosa, solo una cosa me interesa: la verdad. No quiero conocer nada más”⁵. Desde esta búsqueda de la verdad se entiende la confianza realizada a Chevalier el 2 de enero de 1911:

“Angers, Clermont fueron los siete años más fecundos de mi vida. Había partido de un intelectualismo exclusivamente matemático. En la Escuela, apenas me entregué a otros estudios que a los de matemáticas y física; despreciaba todo lo demás e incluso hice una “mala lección” de agregación sobre la psicología, que yo negué (quizá no negué entonces de ella más que su falsificación). En el recogimiento de la provincia me vi llevado a cambiar todo mi punto de vista: porque, reflexionando sobre él, me di cuenta de que la matemática no puede explicar el tiempo, tal como lo percibimos en el interior de nosotros; y entonces, todo lo que yo había desdeñado como secundario hasta este momento, se convirtió para mí en lo esencial”⁶.

De este modo, Bergson descubrió lo que en adelante iba a ser el “alma” de todos sus escritos: la intuición de la duración. A esta conclusión llegó al final de un curso donde había expuesto los argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento. Este filósofo griego defendía que una flecha, lanzada en el aire, permanece inmóvil durante su trayecto, porque no puede encontrarse en dos lugares diferentes del espacio, al ser este indefinidamente divisible; o, con otro ejemplo, sentenciaba que Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga que salió antes que él. Zenón concluía entonces que la matemática no puede probar el movimiento. Pero tales argumentos se oponen radicalmente al sentido común, a la experiencia cotidiana. Bergson acudió entonces al testimonio de la conciencia, que –al someterse a la realidad– dice la verdad, por lo que la ciencia se equivocaba en este punto. El argumento de Zenón era sofisticado, notoriamente falso, pues reducía el movimiento verdadero –que es duración– a su trayectoria en el espacio, que es una serie indefinida de detenciones. La duración no se puede representar espacialmente, por lo que –arguye Bergson– queda patente la impotencia del mecanicismo a la hora de explicar la realidad.

⁵ JACQUES CHEVALIER, BERGSON y el PADRE POUGET, Aguilar, Madrid 1960, 29.

⁶ *Id.*, Conversaciones con Bergson, 42.

Así, “tras el mundo del espacio, de la cantidad, de la materia, que conoce solamente el matemático, (...), y más alto o profundo que él, altius, se le descubrió el mundo de la duración, de la cualidad, del espíritu, ese mundo en el que vive nuestra alma, el que ella encuentra cuando alcanza a liberarse de las representaciones espaciales en que nuestra inteligencia trata de encerrarla”⁷. Siguiendo ese camino, Bergson fue poco a poco descubriendo las verdades características de su filosofía, hasta llegar a las relacionadas con la moral y la religión en la última etapa de su vida. Su “empirismo” iba a ser distinto al de Taine, como escribiría años después en su *Introduction a la Métaphysique*, donde señalaría que este empirismo exacerbado y las especulaciones más trascendentes de algunos panteístas alemanes no se oponían tanto como podría parecer: “La méthode est analogue dans le deux cas: elle consiste à raisonner sur les éléments de la traduction comme si c’étaient des parties de l’original. Mais un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d’aussi près que possible l’original lui-même, d’en approfondir la vie, et, par une espèce d’auscultation spirituelle, d’en sentir palpiter l’âme; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique”⁸.

Nos resulta paradigmática y representativa del pensamiento bergsoniano la idea expresada en la anterior frase citada: el empirismo verdadero es la verdadera metafísica. De esta forma, salen beneficiadas tanto las Ciencias como la Filosofía, entre las cuales no puede haber oposición, y menos aún pueden las primeras pretender anular a la segunda. La filosofía ha de seguir el mismo método, la misma intuición, que las ciencias, ya que el valor de la experiencia rige en ambos casos. Además, es bien sabido que Bergson nunca quiso ignorar las conclusiones de la Psicopatología, la Biología, la Física moderna o las teorías de la relatividad de Einstein y la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie⁹.

De este modo, es posible entender que Bergson redactara sus dos tesis de doctorado, durante su permanencia en Clermont-Ferrand, precisamente para expresar su desacuerdo con los argumentos de Zenón. En primer lugar, la tesis complementaria, *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889), analiza la respuesta dada por el Estagirita a los sofismas del filósofo de Elea, la cual no satisfizo a Bergson totalmente.

⁷ *Id.*, BERGSON y el Padre Pouget, 31 (cursiva del autor).

⁸ H. BERGSON, *op. cit.*, 1408 (cursivas del autor).

⁹ J. CHEVALIER, *Bergson y el Padre Pouget*, 32.

En segundo lugar, la tesis principal, titulada *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), también constituye una respuesta a las aporías de Zenón y de sus modernos seguidores. En ella se contienen los resultados de las investigaciones bergsonianas sobre la experiencia de la conciencia, el tiempo y la libertad. Es interesante constatar que la obra fue titulada justamente *Tiempo y Libertad* en sus traducciones al inglés y al alemán. Como ya hemos explicado, la “conversión” de Bergson se verificó a partir de las indagaciones sobre los principios de las ciencias y, especialmente, sobre los fundamentos del evolucionismo spenceriano. Fue entonces cuando se sorprendió al analizar la idea de tiempo. Así pues, no fue su preocupación por algunos problemas psicológicos lo que le llevó a modificar de raíz su concepción sobre el tiempo; sino que la necesidad de encontrar un nuevo punto de vista ante las insatisfactorias explicaciones científico-naturales sobre él, le hizo introducirse en investigaciones psicológicas¹⁰.

De esta manera, en el *Essai* estableció el enfrentamiento constante entre espacio y tiempo, y la distinción entre una conciencia superficial y una conciencia atenta (que se sitúa fuera de toda abstracción cuantitativa). Así pues, los datos de la conciencia deben ser separados y aislados de los prejuicios, de los hábitos adquiridos, de los convencionalismos, y captados por la intuición. La vida interior ha de ser purificada de los usos prácticos que la rodean y encubren, para asumirla en su auténtica originalidad. Así es cómo se accede a lo inmediato de la vida interior.

Siguiendo esta línea argumentativa, Bergson comprende que las discusiones entre los deterministas y sus opositores suponen una previa confusión de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad. Dado que él ha logrado disipar tal confusión, muestra entonces con su teoría cómo las objeciones levantadas contra la libertad, sus definiciones e incluso el problema mismo de la libertad, se anulan. Esta demostración aparece en el tercer capítulo del *Essai* (“Sobre la organización de los estados de conciencia. La libertad”), siendo los dos primeros –“Sobre la intensidad de los estados psicológicos” y “Sobre la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración”– como la introducción a aquel.

Procediendo así, Bergson refutó a los defensores de la psicofísica, del asociacionismo y del determinismo. En efecto, la interpretación subyacente a la psicofísica era puramente convencional, e intentaba evaluar las diferencias

¹⁰ PEDRO CHACÓN, *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid 1988, 56-57.

cualitativas con parámetros cuantitativos. Pero –para Bergson– este procedimiento era ilícito, porque los estados de conciencia no son, en sí mismos, magnitudes ni extensivas ni intensivas. La vida interior (el “yo profundo”) es cualidad pura, duración pura, y también pura libertad. Así, al final del capítulo tercero del *Essai* leemos lo siguiente: “La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l’on constate, il n’en est pas de plus clair”¹¹. Al mismo tiempo, podemos ver que, con estos planteamientos, Bergson se alejaba también de Kant, que había situado la libertad en el nivel de los inaccesibles ‘nóúmenos’ (“cosas en sí”).

Para Bergson, somos libres cuando nuestros actos provienen de nuestra personalidad entera y la expresan. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aquí la libertad aparece definida sin referencia a las actitudes morales. Más bien, hacia 1889, nuestro filósofo estaría instalado en el “hombre privado” –es decir, en el yo interior y personal– como ámbito donde la verdad se desvela.

Esta filosofía nueva era considerada por muchos oyentes como extraída de las fuentes mismas de una vida interior profunda. Así, en un período temporal “en que los espíritus estaban todavía imbuidos del cientifismo de Taine, del intelectualismo de Renan, del moralismo de Kant, y sobre todo de ese determinismo que la ciencia había impuesto al pensamiento, la enseñanza de Bergson se apareció a todos como una liberación”¹². Bergson, inmerso en una época incrédula en el espíritu¹³, era un profeta del espíritu¹⁴, entendido este como libertad. Continuó reflexionando en la misma línea en los años siguientes. Así, en 1896 Bergson publicó su segunda gran obra, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, donde estudiaba la relación entre lo físico y lo psíquico. La tesis central de este libro implica una reivindicación de la autonomía de la conciencia con respecto al cerebro. Este es un órgano de atención a la vida¹⁵ y el espíritu solo depende de él para actuar y no para existir. La memoria es la que prueba la realidad del espíritu e incluso sugiere su superviven-

¹¹ H. BERGSON, op. cit., 145.

¹² J. CHAVALIER, *Conversaciones con Bergson*, 22 (cursiva del autor).

¹³ Como señala Émile Rideau en *Le Dieu de Bergson. Essai de critique religieuse*, Alcan, Paris 1933, 22.

¹⁴ Nos inspiramos en George Uscatescu, que dedica un capítulo a Bergson en su libro *Profetas de Europa* (Editora Nacional, Madrid 1962, 73-98).

¹⁵ La expresión “l’organe de l’attention à la vie” aparece en *La Pensée et le mouvant* (H. Bergson, op. cit., 1315, cursivas del autor). Anteriormente también en *Matière et Mémoire* (*ibid.*, 166 y 312).

cia después de la muerte¹⁶. Por tanto, la memoria define al ser humano como espiritual. Además, lo temporal constituye la sustancia de lo espiritual, confirmando así su intuición fundamental del *Essai*: nuestra conciencia es, por tanto, esencialmente memoria y libertad.

Siguiendo el hilo de los acontecimientos, es preciso resaltar que, en 1903, en su artículo “Introduction à la métaphysique” (incluido posteriormente en su libro *La Pensée et le mouvant*), Bergson vinculaba estrechamente su idea central –la duración– con el método del conocimiento absoluto, esto es, la intuición. Así pues, la intuición como método supone la duración. En dicho artículo, explica que la metafísica no puede prescindir de las demás ciencias, que utilizan normalmente conceptos; pero solo llega a ser ella misma cuando se libera de las nociones rígidas y crea representaciones flexibles y que pueden ser captadas y moldeadas por la intuición¹⁷. Por tanto, Bergson entiende que la metafísica supone un contacto directo con la realidad, a lo que le llama “un empirisme vrai”¹⁸: este empirismo verdadero es, según él, la verdadera metafísica.

Estos antecedentes de su itinerario filosófico nos permiten acercarnos a la comprensión de la postura de Bergson en el famoso debate con Einstein en torno a la teoría de la relatividad. En efecto, en 1922 publicó una de sus obras más discutidas, *Durée et Simultanéité* (A propos de la théorie d’Einstein). La historia de esta obra es un tanto compleja. En un principio, su autor la redactó en forma de artículo coincidiendo con la estancia de Einstein en París, y en su segunda edición (1923) le añadió tres apéndices, que mantuvo hasta la sexta en 1931, año en que decidió no autorizar más su reimpresión. Por tal motivo, no fue reeditada hasta 1968, cuando se vio que la publicación no contradecía sus disposiciones testamentarias. En 1972, la obra fue incluida en la edición de las *Mélanges* (por la que la citamos). Dicha negativa de Bergson a que fuera reimpresa se debió a que él, sensibilizado ante las críticas recibidas y por los malentendidos que, en su opinión, había provocado, comprendió que era mejor reformar el libro. Pero no se encontró –a sus 72 años– con capacidad para hacerlo.

Michel Barlow señala que Bergson consideraba, con una gran honestidad intelectual, que su cultura científica y matemática no le facultaba para pro-

¹⁶ Así lo recoge –“sugestión de inmortalidad”- John M. Oesterreicher en *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid 1961, 46.

¹⁷ H. BERGSON, op. cit., 1401-1402.

¹⁸ *Ibid.*, 1408.

fundizar mucho en el análisis con objeto de que pudiera probar algo. Dicho autor destaca que esta obra le parece un testimonio de la humildad filosófica de Bergson, un ensayo leal de confrontación con la ciencia dominante¹⁹. Él había reflexionado demasiado sobre la naturaleza profunda del movimiento como para no expresar su opinión sobre las revolucionarias teorías de Einstein. Siguiendo una constante de su pensamiento, advertía contra la confusión de la representación más o menos estática con la realidad esencialmente variable.

En efecto, Bergson reconocía el enorme mérito de Einstein y no pretendía tanto refutar su teoría científica de la relatividad restringida, sino más bien las conclusiones filosóficas que algunos querían deducir de ella, pues estas cuestionaban la legitimidad de su concepción del tiempo. Al discutir la teoría einsteniana, pretendía luchar de nuevo a favor del señorío del espíritu en el sentido de un devenir creador. Para Bergson, el problema estribaba en que se podía caer en una confusión entre la realidad y la imagen que la representa en la mente, entre el objeto medido y la medida que lo expresa; distinción que –Bergson se lamentaba de ello– no había logrado hacer comprensible a los sabios contemporáneos²⁰. Así pues, nuestro autor quería mostrar en su libro que la teoría de la relatividad, si era bien entendida, no solo no contradecía, sino que completaba y confirmaba su filosofía de la duración. Sin embargo, las respuestas en torno al Tiempo que daban la ciencia (Einstein) y la filosofía (Bergson) resultaban incompatibles entre sí: mientras que, por un lado, la experiencia de la duración podría favorecer la hipótesis de un Tiempo universal, por otro lado, la teoría de la Relatividad parecía implicar la existencia de múltiples tiempos en función de los sistemas de referencia, con la consiguiente imposibilidad de fijar de manera absoluta la simultaneidad entre dos acontecimientos. No obstante, según Bergson, esto último es solo una apariencia, pues al constatar Einstein que ningún sistema de referencia puede ser preferido, estaría proporcionando indicios de una prueba a favor de la hipótesis de un Tiempo único y universal²¹.

De esta manera, Bergson defendía en *Durée et Simultanéité* una teoría de la doble verdad, en coherencia con sus doctrinas previas sobre el conocimiento humano: por un lado, lo verdadero para la ciencia, que permanece vinculada al intelecto y el análisis (de ahí el concepto de un tiempo medible,

¹⁹ MICHEL BARLOW, *El pensamiento de Bergson*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1968, 106 y 111.

²⁰ J. CHEVALIER, *Conversaciones con Bergson*, 80.

²¹ H. BERGSON, *Mélanges*, P.U.F., París 1972, 135-136.

relativo y múltiple); por otro, lo verdadero para la filosofía, que se atiende a lo dado de modo inmediato en la intuición (de donde se deriva un Tiempo no cuantificable, real y absoluto). Esto implica una desvalorización de lo matemático, cuya contrapartida es una sublimación de lo psicológico, pues lo real no es lo medido, sino lo vivido²². Desde esta perspectiva, la noción de simultaneidad no debe ser interpretada de la misma forma que cuando se miden movimientos. En realidad, dos hechos son simultáneos solo si los percibimos conjuntamente, por lo que habría que hablar de una simultaneidad de flujos vinculados a una misma duración, pero no de una simultaneidad de instantes separados (porque, según Bergson, esos instantes no existen). Así pues, los tiempos plurales de la teoría de la Relatividad no son perceptibles como tales por nadie, por lo que se trata de tiempos “ficticios” o “irreales”²³. Según esto, aunque es innegable que los flujos presentan diferencias de naturaleza y, más exactamente, en el grado de contracción y de distensión, se comunican en un único y mismo Tiempo, que es como su condición: “no hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido)”, según expresa G. Deleuze²⁴. Siempre referimos la simultaneidad de los flujos a nuestra propia duración, insiste Bergson²⁵. Esta teoría de la simultaneidad confirma, por tanto, la comprensión de la duración como coexistencia virtual de todos los grados en un único y mismo Tiempo.

Por tanto, Bergson reprochaba a Einstein su confusión entre la multiplicidad temporal (virtual) y la espacial (actual). Einstein había inventado así una nueva manera de “espacializar” el tiempo. Pero, según Deleuze, “esta conquista era la de un símbolo para expresar los mixtos, no la de la vivencia capaz de expresar, como diría Proust, «un poco de tiempo en estado puro». El Ser, o el Tiempo, es una multiplicidad; pero precisamente no es «múltiple»: es Uno conforme a su tipo de multiplicidad”²⁶. Tras este análisis, uno podría concluir –con P. Chacón– que la metafísica de la conciencia ha juzgado a la física del mundo por sus “excesos”. Probablemente, Bergson convirtió su diálogo con Einstein en un monólogo, aunque quizá sería mejor pensar que ambos usaron diferentes juegos de lenguaje (como diría Wittgenstein). En cualquier caso,

²² P. CHACÓN, op. cit., 172-173.

²³ *Ibid.*, 173-174. Cf. H. Bergson, *Mélanges*, 118-119.

²⁴ Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid 1987, 86.

²⁵ H. BERGSON, *Mélanges*, 106.

²⁶ G. DELEUZE, op. cit., 90 (cursiva del autor).

Bergson consideraba el suyo como absoluto, pues defendía una subordinación del punto de vista de la Física al de la Psicología: en el fondo, el ser del mundo sería algo psicológico²⁷. Desde esta perspectiva, solo la Metafísica podría estudiar el tiempo, ya que solo ella dispone del método apropiado: la intuición de nuestra duración, en la que se manifiestan las demás duraciones. Sin embargo, esta pretensión fue rechazada por varios científicos, entre ellos el mismo Einstein. Este respondió a los argumentos bergsonianos en la sesión del 6 de abril de 1922 de la Sociedad Francesa de Filosofía. Tras señalar que, durante un proceso, se habría pasado desde la consideración de la simultaneidad de las percepciones subjetivas a la de los hechos mismos, concluía que tal sincronismo de los acontecimientos no era una realidad física, sino un constructo mental. Por tanto, sentenciaba lapidariamente contra la tesis de Bergson asegurando que no existe un tiempo de los filósofos; solo hay un tiempo psicológico diferente del tiempo del físico²⁸. En apenas dos minutos el futuro Premio Nobel de Física pretendió desautorizar la argumentación del futuro Premio Nobel de Literatura, que había hablado durante media hora.

Como resume Jimena Canales en su reciente libro *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*, Einstein consideraba que la teoría del tiempo bergsoniana era una noción psicológica y superficial, irreconciliable con las realidades cuantitativas descritas por la física. Por su parte, Bergson criticaba la teoría einsteiniana por ser una metafísica injertada en la ciencia, una que ignoraba los aspectos intuitivos del tiempo. Ciertamente, aquel debate de hace poco más de cien años transformó la comprensión contemporánea del tiempo e impulsó una brecha entre la ciencia y las humanidades que persiste hoy en día.

A causa de las reacciones que suscitó *Durée et Simultanéité*, Bergson tuvo que replicar a algunos de sus críticos. Lo acusaban de anticientífico, precisamente a él, que tenía a gala y estaba convencido de haber elaborado su filosofía con el mismo rigor de las ciencias. De todos modos, no eran los problemas referentes a la teoría de la relatividad los que le preocupaban más, sino encontrar la moral adecuada a su filosofía de la duración y de la libertad creadora. Mientras tanto, sus teorías eran cada vez más apreciadas por quienes deseaban alcanzar un sentido profundo e incluso una alegría espiritual. El bergsonismo llegaba a su culminación –sentencia Chacón– como “una reivindicación

²⁷ P. CHACÓN, op. cit.177.

²⁸ Cf. H. BERGSON, *Mélanges*, 1346.

ción del espíritu y una recreación en el pensamiento de la intuición artística”. En suma, “era la filosofía de Bergson: caduca en su cientificidad y perenne como esfuerzo de creación teórica”²⁹. Aceptamos esta interpretación, pues lo que más se suele –y se debe– valorar en Bergson es su intento de abarcar toda la realidad con un método riguroso, avanzando paso a paso a través de los distintos problemas, aunque luego todas sus tesis y conclusiones no hayan merecido el mismo grado de aprobación. En efecto, Bergson sufrió la decepción de constatar que su intuición fundamental, la idea de la duración –que consideraba clara y definitiva– no era acogida por todos.

Respecto a su comprensión de la duración, aunque la idea de Bergson era básicamente correcta, como defiende el filósofo Mili Apek, se encontraba limitada por otras afirmaciones insostenibles en el marco de la teoría de la relatividad. Así, p. ej., Bergson se equivocaba al sostener que la dilatación del tiempo era aparente e inobservable; pues no solo es observable, sino que ya ha sido verificada de distintas maneras³⁰. Por otro lado, aunque Bergson también erraba en algunos detalles importantes de interpretación sobre ‘le voyage en boulet’ (viaje de bala de cañón) propuesto por el físico Paul Langevin en 1911, su afirmación de que la teoría de la relatividad no solo no destruye, sino que confirma la realidad del tiempo universal, continúa siendo esencialmente acertada. En consecuencia, nos parece sostenible la conclusión de Apek, que no difiere en lo fundamental de la bergsoniana, aunque sí contiene la teoría relativista³¹.

El epistemólogo y filósofo de la ciencia Michel Lefeuvre ha contrastado la reflexión bergsoniana con las aportaciones científicas contemporáneas de destacados físicos, biólogos y neurobiólogos y destaca que la vida es esencialmente duración. Dado que es tendencia permanente a evolucionar, no puede ser espacializada. Así pues, puesto que el ser humano es capaz de acceder a las ideas de belleza, de verdad, del bien y el mal, lo cual sobrepasa a la técnica más avanzada, y se inscribe en el tiempo, cabe concluir en la rehabilitación del tiempo como duración potencial, como memoria y como historia³². Por su parte,

²⁹ P. CHACÓN, op. cit., 179-180 (cursiva del autor).

³⁰ MILI APEK, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid 1965, 208-210.

³¹ *Ibid.*, 215-216 y 222.

³² En efecto, “le temps dissipatif du physicien s’est fait temps / durée. L’obsession de tout être vivant es ten effet de durer, de demeurer en vie comme être sensible, permanente, sous le changement perpétuel dans lequel il est entraîné à chaque instant” (Michel Lefeuvre).

Jimena Canales concluye su libro citado apostando por un desvanecimiento de las razones para proseguir la confrontación entre Bergson y Einstein. En lugar de apoyar a uno o al otro, podemos asumir que “nuestro universo está repleto de relojes, ecuaciones y ciencia, tanto como de sueños, recuerdos y humor”³³.

Por otro lado, el filósofo David Lapoujade ha vinculado tiempo y afecto en Bergson. Como hemos indicado, para captar la duración bergsoniana hace falta sentirla derramarse en nosotros. En este sentido, los “datos inmediatos de la conciencia” son ante todo emociones, son el efecto que produce el flujo del tiempo en la sensibilidad. La propia duración es, en nosotros, emoción. A la inversa, solo a través de las emociones somos seres que duran, o más bien que dejamos de considerarnos como seres para devenir duraciones, como un sonido existe o dura solo por su vibración. El universo mismo llega a desmaterializarse para devenir duración, en concreto, una pluralidad de ritmos de duración que se escalonan en profundidad según niveles de tensión diversos³⁴. Lapoujade recalca que el nuevo concepto de duración es el que nos vuelve efectivamente libres. Mediante la inserción en la duración nos reconciamos con el “yo de las profundidades”, el yo que se emociona y que “vibra interiormente” como si solo la duración pudiese devolvernos una vida rica de afectos³⁵. Si hay un sentido del porvenir y si puede ser generado, solo puede darse a partir de la emoción. La duración es siempre duración de un movimiento. Análogamente, solo hay emoción del movimiento. En otros términos, la emoción es el movimiento virtual –pero real– de los movimientos actuales que ocurren en el mundo³⁶.

vre, *La Réhabilitation du temps. Bergson et les Sciences d’Aujourd’hui*, L’Harmattan, Paris 2005, 163 [negritas del autor]. En el larguísimo proceso evolutivo, cuando surgió el Homo Sapiens, se abrió una etapa absolutamente nueva: el cerebro humano se convirtió en una subjetividad con un enorme potencial de indeterminación y libertad, por tanto, de crear historia personal y colectiva con una infinidad de variaciones. Por eso, concluye este autor, apareció una subjetividad muy especial, esencialmente diferente de la propia del animal, aun siendo genéticamente muy próxima a la suya. Todo este proceso evolutivo incluye un profundo significado: el cerebro humano no sería solo el término de la evolución, sino también su razón de ser, puesto que -como escribió Bergson de un modo poético- la función esencial del universo es una máquina de hacer dioses (últimas palabras de Las dos fuentes de la moral y de la religión, citadas por M. Lefeuve, op. cit., 164).

³³ JIMENA CANALES, *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*, Arpa Editores, Barcelona 2020, 434.

³⁴ DAVID LAPOUJADE, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Ed. Cactus, Buenos Aires 2011, 7-8.

³⁵ *Ibid.*, 12.

³⁶ *Ibid.*, 19.

Lapoujade nos recuerda que la duración no está unida al ser, ni a los seres, sino que se confunde con el puro devenir: “La emoción de la duración es un afecto que ya no es atadura”³⁷. De ahí que Bergson vincule estrechamente la duración con una nueva concepción de la libertad. Apegarse a la duración nos libera de la dependencia a los seres y a las nada en la medida en que nos hace simpatizar con sus movimientos. En este sentido, la duración bergsoniana viene a ser una ascesis, casi una lección de moral. En conclusión, emoción, simpatía y apego son tres aspectos de un pensamiento del afecto en Bergson. A partir de aquí Lapoujade desarrolla lo que llama “otras versiones del bergsonismo”: un Bergson matemático, un Bergson perspectivista y un Bergson médico de la civilización, que concluyen en un Bergson espiritualista (por oposición al “intelectualismo”, que encierra el pensamiento en los círculos de la inteligencia). El apego a la vida, como han señalado varios intérpretes de Bergson, es una de las características propias de los místicos, que nuestro filósofo estudiaría en Las dos fuentes de la moral y de la religión. En definitiva, dichos tres conceptos son los que nos permiten anudar un vínculo indisoluble entre tiempo y afecto³⁸.

³⁷ *Ibid.*, 21 (cursivas del autor).

³⁸ *Ibid.*