

Ana  
de Haro  
Arbona



Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

# **NOVEDAD RADICAL y ALTERIDAD**

**PENSAR EL FUNDAMENTO DE UN PRESENTE  
SIGNIFICATIVO CON HENRI BERGSON**

Autor: Ana de Haro Arbona  
Directores: Miguel García-Baró y Andrea Bellantone

**NOVEDAD RADICAL Y ALTERIDAD**



MADRID | Enero 2025

Novedad radical y alteridad

Ana de Haro Arbona

---

NOVEDAD RADICAL  
Y ALTERIDAD

PENSAR EL FUNDAMENTO DE UN PRESENTE  
SIGNIFICATIVO CON HENRI BERGSON

Directores: Miguel García-Baró y Andrea Bellantone

Universidad Pontificia de Comillas

en co-tutela con el Institut Catholique de Toulouse



RESUMEN: En este trabajo de investigación se analiza cuál es el fundamento de un presente significativo en el que emerge una novedad radical. Una novedad que no está prevista en los antecedentes causales y que parecía del todo imposible hasta que ha sucedido. El punto de partida de la reflexión es el pensamiento de Henri Bergson. Este sitúa los términos del problema en lo que Maldiney denominará posteriormente el “doble éxtasis” del presente: una continuidad y discontinuidad que coexisten, un pasado inmemorial y un futuro imposible que en este trabajo se articulan a través de la noción de alteridad propuesta por Lévinas. A través de ella se recupera la alteridad implícita que aparece en el pensamiento bergsoniano para descubrir en este autor una dinámica de eco y sugerencia que muestra que en el origen de la constitución del yo consciente – ese que busca terminar de hacerse y, por eso, se descubre libre– está lo completamente Otro. Esa relación con lo completamente Otro es lo que permitirá entender el presente como un tiempo habitado por el pasado inmemorial, rastro y condición de posibilidad del ahora, y el futuro, apertura en el existir a la categoría de lo imposible.

PALABRAS CLAVE: Presente, novedad, Bergson, Lévinas, Maldiney, tiempo, alteridad.

ABSTRACT: In this research work, the foundation of a significant present in which a radical novelty emerges is analysed. A novelty that is not foreseen in the causal antecedents and which seemed quite impossible until it happened. The starting point of the analysis is the work of Henri Bergson. He establishes the terms of the problem in what Maldiney will later call the 'double ekstasis' of the present: a coexisting continuity and discontinuity, an immemorial past and an impossible future, which in this work are articulated through the notion of alterity proposed by Levinas. Through it, we recover the implicit alterity that appears in Bergson's thought discovering in this author a dynamic of echo and suggestion that shows that at the origin of the constitution of the conscious self - that which quests to become itself and, for that reason, discovers itself free - is the utterly Other. This relation with the utterly Other is what will allow the understanding of the present as a time inhabited by the immemorial past, trace and condition of possibility of the now, and the future, opening of existence to the category of the impossible.

KEYWORDS: Present, novelty, Bergson, Levinas, Maldiney, time, alterity.

## AGRADECIMIENTOS

Si bien cada uno de los errores que aparecen en las páginas que siguen son solo míos, no puedo decir lo mismo de todo lo valioso que hay en ellas. He reflexionado sobre la creatividad. Y, justo por ello, ahora que he terminado me doy más cuenta de que todo lo novedoso e inesperado de un acto creativo, y, espero que este trabajo de investigación lo sea, nace precedido de indicaciones discretas, sugerencias sutiles y de las vías que han entreabierto otros. En este sentido, mi único mérito ha sido aceptar el desafío y la invitación que me han ido poniendo delante maestros de lo académico y de lo humano.

Por ello, tengo que agradecer a Miguel García-Baró, mi director –y mucho más que eso– por compartir su sabiduría y su pasión por conocer el origen de la realidad y de sí mismo. Una pasión que nace de la convicción de que la vía hacia una vida buena es la misma que lleva a la verdad. Su inmensa inteligencia filosófica nace de ahí. Agradezco a Andrea Bellantone por acoger en el mundo de la filosofía francesa a una española que llegaba con ganas, pero un poco perdida. Sus indicaciones han dado forma a este trabajo de investigación.

También tengo mucho que agradecer a mi familia. No solo han tenido una fe en mí que a veces me parecía del todo irracional, sino que el modo en que cada uno de ellos ha afrontado las circunstancias del vivir, en ocasiones agradables y en otras tantas harto difíciles, han marcado profundamente este trabajo. Han arriesgado cientos de veces ante la falla que se abre en el existir, y por ello, he visto suceder lo imposible en aquellos de los que aparentemente debería saber todo.

Agradezco profundamente a Luigi Giussani y a Julian Carrón por haber sido verdaderos maestros de lo humano e introducirme, así, a la hipótesis de lo divino. El camino que he realizado con ellos ha ensanchado mi razón y mi afecto. En este camino he encontrado grandes amistades que se han caracterizado por generarme una

preciosa inquietud: Lucía, Almudena, Sofía, Ignacio, Pedro, Juan, Nacho, Isabella y tantos otros.

Agradezco en especial haberme encontrado con Marco por como él es un reclamo constante a ser cada día más yo misma.

Tengo que agradecer también la generosidad de las personas que han permitido que este trabajo se llevase a cabo. En primer lugar, agradezco a la Fundación Oriol Urquijo la beca de tres años que me ha permitido realizar esta investigación. Agradezco también la gratuidad inmensa de Olga R. Sanmartín, quien se ha tomado la molestia de editar el texto en su tiempo libre; así como la disponibilidad total de Cristina Tatu para corregir las partes escritas en francés.

Por último, no puedo dejar de mencionar todos esos autores que se han convertido a través de sus textos en compañía y de los que he aprendido mucho: Bergson, Platón, Maldiney, Lévinas y muchos otros que no puedo mencionar porque harían la lista interminable.

## ÍNDICE

ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	10
Introducción en español	11
Introducción en francés	19
CAPÍTULO 1: EL TERRENO FÉRTIL DEL TIEMPO CUALITATIVO	27
A. La duración: génesis de un término	28
B. Presente: un ahora habitado	34
C. Dos polos de heterogeneidad	45
D. Libertad creativa	55
E. Novedad: fruto de una tensión diferencial	64
CAPÍTULO 2: CONDENSACIÓN Y DESPLIEGUE DE LO REAL	77
A. Estructura dialógica	78
B. Deleuze y el problema de la coexistencia	82
C. Sartre, dialéctica y fusión	91
D. Delhomme, distancia y nada	100
E. Lévinas, ruptura y novedad radical	110
F. La alteridad, ancla de una doble polaridad imposible	121
CAPÍTULO 3: ALTERIDAD Y SUS CONJUGACIONES	125
A. Alteridad y bergsonismo	126
B. Yo en relación	128
C. Lenguaje y alteridad	141

D. Alteridad en la intersubjetividad	147
E. La intersubjetividad en la configuración de la conciencia	157
F. Alteridad y trascendencia	165
<b>CAPÍTULO 4: LA CREATIVIDAD DE LA TRANS-PASIBILIDAD</b>	179
A. El desafío del ahora	180
B. El acontecimiento o la categoría de lo imposible	191
C. Mismidad y otredad, ausencia y presencia	199
D. Pliegue y desvelamiento de lo real	209
E. Novedad histórica	219
<b>CAPÍTULO 5: ECO DE LO INMEMORIAL</b>	225
A. La novedad continua del tiempo	226
B. Memoria y pasado	228
C. Pasado: alteridad originaria	240
D. Particular y fragmento, totalidad y misterio	251
E. Identidad y novedad	262
<b>CONCLUSIÓN</b>	269
Conclusión en español	270
Conclusión en francés	278
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	286
Bergson en francés	286
Bergson en español	287
Obras sobre Bergson	287
Otras obras	296

## **ABREVIATURAS**

EDI - Essai sur les données immédiates de la conscience

MM - Matière et mémoire

EC - L'Évolution créatrice

ES – L'Énergie spirituelle

DS – Durée et simultanéité

DSMR – Les deux sources de la morale et la religion

PM – La pensée et le mouvant

## INTRODUCCIÓN

## INTRODUCCIÓN EN ESPAÑOL

El tema central de este trabajo es la novedad y el presente significativo. La noción de presente significativo responde a una comprensión cualitativa del tiempo en el que este no es una mera sucesión, sino que remite al diálogo entre pasado, presente y futuro. Un diálogo que genera novedad. En este sentido, el presente significativo hace referencia a un momento que introduce verdadero cambio. La cuestión que se quiere abordar en este trabajo es qué es ese presente significativo –que Henri Bergson empieza a esbozar en 1889 con la noción de duración– en el que puede entrar lo imposible, esto es, en el que se hacen factibles vías que antes no lo eran. La importancia de comprender la naturaleza del presente responde a que este es el momento en el que se decide lo que es. En el presente se abre la puerta a que se retome una tradición ya establecida, se deje decaer lo que ha sido o se funde un modo nuevo de vida. Es por ello por lo que la novedad incide profundamente en la vida de una persona. En el presente se juega el florecer de su creatividad y libertad o su replegarse. Un análisis minucioso sobre la naturaleza y las condiciones en las que se produce la novedad y una reflexión sobre en qué consiste la apertura del presente son esenciales por este motivo.

El interés por la novedad que animó a hacer de ella la cuestión central de este trabajo nace por una inquietud previa que podría considerarse política en el sentido más amplio del término –quizá sería más conveniente hablar de una inquietud político-existencial– respecto al papel del tiempo en el curso de la vida de una persona y en el desarrollo o decadencia de las sociedades. Es decir, el tema de este trabajo responde a una pregunta por la relevancia que juega el tiempo en los fundamentos del vivir. El tiempo no sucede en vano, contrariamente a lo que parecen indicar los sistemas filosóficos modernos, y una prueba de ello es cómo este afecta a las razones ideales que en un determinado tiempo animaron una vida, una sociedad o una civilización. La inquietud que anima el objeto de este trabajo se asemeja a los motivos

por lo que Agustín de Hipona, ante la decadencia del Imperio Romano, intenta comprender la naturaleza del tiempo. Este autor vive en un momento histórico en el que se está desvaneciendo lo que parecía intocable y eterno. Salvando las distancias, esa circunstancia histórica se asemeja a la incertidumbre que caracteriza al mundo actual. Por ello, no es de extrañar que, en ambos casos, Agustín de Hipona y los pensadores contemporáneos hayan dirigido la reflexión hacia la naturaleza del tiempo. La investigación que aquí se realiza se inscribe en esta línea. Hoy, más que nunca, se hace necesaria una reflexión sobre la naturaleza de la novedad y los rasgos del presente teniendo en cuenta que es precisamente a través de esa apertura que le caracteriza que se decide la propia vida. Conviene aclarar, sin embargo, que, aunque la inquietud de fondo es político-existencial, la investigación se realiza en un ámbito que le antecede: el de la metafísica. Aunque bien es verdad que, si los problemas que aquí se exponen son de carácter metafísico, estos no pueden y no deben ser separados de la praxis. La investigación se realiza en un campo teórico, pero tiene como objetivo generar un terreno fértil para futuras reflexiones de carácter práctico.

Para abordar la cuestión central de este trabajo –la novedad y la apertura del presente– se recurre al filósofo francés Henri Bergson. Este autor inaugura a finales del siglo XIX y principios del XX una vía de pensamiento que intenta pensar la novedad y que marcará una generación de autores franceses que, en su contra o a su favor, incorporarán la problemática del acontecer en sus planteamientos. La investigación se nutre del pensamiento contemporáneo francés para retomar algunos de los intentos de definir las condiciones y motivos de lo imprevisible y de una creatividad original que aparecen en los textos de Bergson.

Bergson establece las bases y los fundamentos para tratar y abordar el problema de la novedad. Sin embargo, este autor deja abiertas numerosas cuestiones sobre las que no se pronuncia o sobre las que se pronuncia tan solo implícitamente.

Esta característica del pensamiento de Henri Bergson –que va ligada a una metodología propia– ha favorecido un desarrollo diverso y creativo para atender a lo que no estaba aclarado por el autor. Los pensadores posteriores han coincidido en tratar aquellas cuestiones que en los textos de Bergson han quedado sin abordar, por descuido o intencionadamente. En este trabajo se han recogido tres de estas problemáticas con el fin de ahondar en aquellos aspectos que son claves para comprender la novedad y, con ello, permitir el desarrollo de una reflexión que haga justicia a un presente significativo, es decir, a un presente en el que lo que sucede tiene la capacidad de transformar y afectar el orden del cosmos.

La primera cuestión retoma la dicotomía que aparece en autores como Sartre, Deleuze, Delhomme o Lévinas sobre la continuidad y discontinuidad del tiempo. ¿Se puede decir que la novedad es el resultado de una ruptura total con todo lo anterior? Bergson no admitiría semejante planteamiento. De ahí el problema entre continuidad y discontinuidad. Para este autor, el tiempo como tiempo cualitativo requiere del diálogo entre pasado, presente y futuro. Cuando habla de duración, hace una diferencia entre el tiempo vivido y el tiempo de las matemáticas o la física. El tiempo de la física, del que participa la materia pura, es un continuo suceder y repetirse que atiende a reglas de estricta causalidad, o al menos así lo plantea el académico francés. En cambio, el tiempo cualitativo es ese que es verdadero tiempo, porque en él el presente es distinto del pasado y diferente del futuro. La diferencia entre ellos se debe justamente a que lo que sucedió en el pasado generó una transformación que hace que el presente no sea como aquello que fue y que permite que en ese mismo presente se pueda operar un cambio que haga del futuro algo también distinto<sup>1</sup>. Es decir, la

---

<sup>1</sup> La descripción que aquí se está haciendo del presente, pasado y futuro es absolutamente provisional y solo sirve para mostrar cómo, en el pensamiento de Bergson, la novedad y el tiempo requieren del conservarse del pasado y de la expectativa de un futuro. Solo así lo que es ahora podrá diferir de todo lo anterior y de lo que está por venir. Incluso de este modo se está reduciendo lo que es pasado y futuro. En el quinto capítulo y en la conclusión de este trabajo se puede ver cómo el tiempo cualitativo implica que el pasado es mucho más que un estado anterior distinto al presente y el futuro un estado posterior diferente.

apertura que trae el futuro está ligada a una relación con el pasado. Es por ello por lo que en la filosofía de Bergson la novedad no se puede describir atendiendo tan solo a la discontinuidad y por lo que la reflexión sobre cómo se produce la novedad lleva aparejada la pregunta sobre cómo coexisten pasado, presente y futuro. El capítulo 2 se dedicará a tratar esta cuestión de la mano de un diálogo entre lo expuesto por Bergson y las lecturas posteriores que Deleuze, Sartre, Delhomme y Lévinas hacen de ello.

La segunda cuestión que se quiere abordar en este trabajo es la continuación o la profundización de la primera. Se podría resumir, a grandes rasgos, como: ¿cuál es el fundamento de la novedad? Sin embargo, partiendo de la problemática que aparece en el capítulo 2, se puede concretar así: ¿cuál es el origen de la coexistencia, sin fusión, de un carácter continuo y discontinuo del tiempo? Para atender a esta cuestión se propone, a partir de los trabajos de Lévinas, la hipótesis de que el origen de esa polaridad constitutiva del tiempo reside en la alteridad, en una relación del yo con lo que le es ajeno. En el tercer capítulo se estudia qué rastros de alteridad hay en el pensamiento de Bergson. Este pensador no trata la alteridad más que implícitamente y, por este motivo, se realiza la labor de extraer de sus obras la relación con lo que es otro. El análisis de la alteridad en el pensamiento de Bergson se articula en torno a tres categorías. La primera es la relación con lo otro entendido como todo aquello que es ajeno al yo de forma anónima. Por otro lado, la relación con los otros, siendo estos como mi yo, pero ajenos a mí. Estaríamos en este caso en el ámbito de la relación intersubjetiva. Y, por último, la relación con lo completamente Otro. Aquello que se podría denominar trascendencia pero que convendría describir como aquello que no solo es otro, sino que queda por su propia naturaleza fuera de mi capacidad de abarcarlo. En este recorrido por los aspectos de alteridad que aparecen en el pensamiento de Bergson se va describiendo poco a poco los rasgos de un yo que, configurado en la relación con lo que es otro, se inscribe en un horizonte de temporalidad. Solo en ese estudio de la diferencia entre un yo que vive y actúa

libremente, y la materia que responde a unas leyes de la naturaleza podrá empezar a comprobarse si la relación con una alteridad puede ser el fundamento del binomio continuidad y discontinuidad.

La tercera cuestión emerge a partir de la hipótesis de que el tiempo cualitativo es el diálogo entre una continuidad y discontinuidad que se funda en la relación del yo con lo que es otro. En esta relación entre lo que soy y lo que me es distinto, ¿de dónde emerge la novedad? ¿Esta entra inesperadamente en el vivir o se genera? Dicho de otro modo, ¿es el resultado de un proyecto o depende de una acogida? Para entender si la novedad es fruto de una actividad o si depende de una pasividad se recurre a lo expuesto por Henri Maldiney y, de la mano de este autor, se sigue ahondando en qué relación tiene la novedad con un existir particular.

A partir de estas problemáticas, el presente trabajo se estructura en cinco capítulos. En el primero de ellos se realiza una introducción al pensamiento de Bergson y a aquellos aspectos de su filosofía que permitirán en los capítulos sucesivos atender a las preguntas ya mencionadas. En el segundo, tercer y cuarto capítulo se abordan dichas preguntas. En el quinto y último capítulo se recoge ordenadamente todo lo expuesto para describir las condiciones de posibilidad de la novedad y la naturaleza del presente significativo. Es en este último capítulo dónde las descripciones provisionales de presente, pasado y futuro se superarán con una descripción del tiempo cualitativo que deja de lado cualquier connotación de tiempo como mera sucesión. Aparecerán en este capítulo las nociones de lo inmemorial y lo imposible para intentar una aproximación al tiempo que en el seno de su propia contradicción, desvele algunos de los rasgos de este fenómeno que escapan a la simple conceptualización.

Este trabajo que se inicia con el fin de explorar las condiciones de posibilidad de la novedad y la apertura ontológica de un presente significativo requiere

inevitablemente, aunque sea de un modo superficial, aproximarse a qué es la libertad, el yo, la conciencia, la trascendencia o la creación. Es por ello que su línea de estudio, como en cualquier trabajo que trate sobre una cuestión metafísica, tiene un horizonte amplio, e incluso inabarcable. Todas las definiciones, descripciones o aproximaciones sobre estas nociones requerirían mucho más que las escasas líneas que se dedican a ellas. Por este motivo serán provisorias y se harán no desde el planteamiento de un filósofo o persona autorizada, aunque Bergson sea el filósofo de referencia, sino siguiendo las exigencias del particular que se estudia: la novedad. En esta modalidad de trabajo se está siguiendo la metodología que propone el mismo Bergson, como bien explica en su comentario al pensamiento de Ravaisson:

El objeto de la metafísica es retomar en las existencias individuales, y rastrear hasta la fuente de la que emana, el haz particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz particular, las enlaza así con la luz universal<sup>2</sup>.

Este criterio que se ha adoptado en la metodología de la investigación es exactamente el mismo que se ha seguido en la selección de la bibliografía. En 2020, siguiendo la pista de Gilles Deleuze en la Universidad Sorbona entró en mi horizonte Bergson. Lo más interesante del discípulo, en lo que concernía a la novedad, aparecía de forma más convincente en el maestro. Desde ese momento comenzó una investigación y una lectura de textos, aparentemente desordenada, en el que el único criterio era escoger aquellos que ayudasen a esbozar y a dar razón de un presente significativo. Así es

---

<sup>2</sup>En este caso se ha optado por poner una traducción propia porque la que había es confusa: “El objeto de la metafísica es recobrar, en las existencias individuales, y rastrear, hasta dar con el manantial de donde brota el rayo particular que, prestando a cada una de esas existencias su matiz propio, las enlaza en ese punto con la luz universal” Henri Bergson, *El Pensamiento Y Lo Moviente* Anonymous (Ercilla, 1936), 186. Se puede comparar con el texto original que es el que sigue: “L’objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu’à la source d’où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacun d’elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle.” Henri Bergson, *La Pensée Et Le Mouvant*, ed. Frédéric Worms Anonymous, 17th ed. (Presses universitaires de France, 2013c), 260.

como aparecieron en el contexto de esta investigación autores como Sartre y Lévinas o se descubrieron autores menos conocidos, algunos sin traducir al español, como Henri Maldiney, Louis Lavelle, Maine de Biran o Jeanne Delhomme, entre otros. En esta labor de investigación se ha favorecido la bibliografía primaria en detrimento de la secundaria con las ventajas y los riesgos que ello supone. Esta metodología responde a que no se busca un análisis preciso y minucioso de los textos, sino desarrollar una de las vías de pensamiento propuestas por Bergson. Este modo de hacer ha implicado asumir el riesgo de que la labor de investigación se ha fundado en mi comprensión e interpretación de los textos, con los posibles errores que de ello se puede derivar. La ventaja es que, debido a este ejercicio de ensimismación con las obras de los pensadores, no se han asumido ni interiorizado interpretaciones posteriores, lo que ha permitido desarrollar una criticidad propia que ha resultado útil para desmontar lugares comunes.

Antes de finalizar esta introducción conviene aclarar el significado de uno de los términos que pueblan este trabajo. Siguiendo el planteamiento bergsoniano se habla de la conciencia en un sentido muy amplio y quizá equívoco para aquellos que procedan de una tradición fenomenológica. Para Bergson, el término conciencia –tal y como lo hace Aristóteles cuando considera que todo ser vivo está animado y tiene, por tanto, alma– se aplica a toda vida. Esto se debe a que para Bergson la conciencia tiene distintos niveles de intensidad que hacen de ella que tenga un espectro de significación muy amplio. En primer lugar, se podría considerar que la conciencia se le aplica a todo ser que tiene una relación viva con el medio en el que se inscribe. Entendiendo aquí por relación viva toda relación con el medio que no se doblegue a una estricta causalidad, esto es, una relación con el medio en el que hay algún grado de espontaneidad, ya sea esta consciente o inconsciente. Al mismo tiempo, la conciencia se puede identificar con el yo. La conciencia se entiende en este caso como una autoconciencia, una percepción de uno mismo, una capacidad de acción no solo

espontánea sino también libre. Por último, en el pensamiento de Bergson la conciencia remite en su grado más alto a Dios, a un agente creador. Es por ello por lo que la aproximación al pensamiento de Henri Bergson requiere aceptar el hecho de que para este autor el término conciencia tiene cierta holgura.

## INTRODUCCIÓN EN FRANCÉS

La question centrale de ce travail est celle de la nouveauté et du présent significatif. La notion de présent significatif répond à une compréhension qualitative du temps dans laquelle le temps n'est pas une simple succession, mais renvoie au dialogue entre le passé, le présent et le futur. Un dialogue qui génère de la nouveauté. En ce sens, le présent significatif se réfère à un moment qui introduit un véritable changement. La question abordée dans cet ouvrage est de savoir quel est ce présent significatif - qu'Henri Bergson a commencé à esquisser en 1889 avec la notion de durée - dans lequel l'impossible peut arriver, c'est-à-dire dans lequel des choses qui n'étaient pas réalisables auparavant deviennent faisables. L'importance de comprendre la nature du présent réside dans le fait qu'il s'agit du moment où se décide ce qui est. Dans le présent, la porte est ouverte pour reprendre une tradition établie, pour laisser ce qui a été, ou pour fonder un nouveau mode de vie. En ce sens, la nouveauté a un impact profond sur la vie d'une personne. Dans le présent, se joue le fleurissement de sa créativité et de sa liberté ou son effacement. C'est pourquoi une analyse minutieuse de la nature et des conditions dans lesquelles la nouveauté se produit et une réflexion sur ce qu'est l'ouverture du présent sont essentielles.

L'intérêt pour la nouveauté qui nous a poussé à faire de ce thème la question centrale du présent travail provient d'une préoccupation antérieure que l'on pourrait considérer comme politique au sens large du terme - peut-être serait-il plus approprié de parler de préoccupation politico-existentielle - concernant le rôle du temps dans le déroulement de la vie d'un individu et dans le développement ou la décadence des sociétés. En d'autres termes, le sujet de ce travail répond à une préoccupation concernant l'importance du temps dans les fondements de la vie. Le temps ne se passe pas en vain, contrairement à ce que semblent indiquer les systèmes philosophiques modernes, et une preuve en est la façon dont il affecte les raisons idéales qui, à un moment donné, ont animé une vie, une société ou une civilisation. La préoccupation

qui anime le sujet de cet ouvrage, en ce sens, est similaire aux raisons pour lesquelles Augustin d'Hippone, confronté au déclin de l'Empire romain, tente de comprendre la nature du temps. Cet auteur vit dans un moment historique où ce qui semblait intouchable et éternel est en train de disparaître. Cette circonstance historique est similaire à l'incertitude qui caractérise le monde d'aujourd'hui. Il n'est donc pas surprenant que dans les deux cas, Augustin d'Hippone et les penseurs contemporains aient orienté leurs réflexions vers la nature du temps. Le présent ouvrage s'inscrit dans cette lignée. Aujourd'hui, plus que jamais, il est intéressant de réfléchir à la nature de la nouveauté et aux caractéristiques du présent, en tenant compte du fait que c'est précisément à travers l'ouverture qui caractérise le présent que se décide la vie elle-même. Il convient toutefois de préciser que, bien que la préoccupation fondamentale qui anime le présent travail soit de nature politico-existentielle, la recherche s'inscrit dans un domaine qui lui est antérieur : celui de la métaphysique. S'il est vrai que les problèmes présentés ici sont de nature métaphysique, ils ne peuvent et ne doivent pas être séparés de la praxis. La présente recherche est conduite dans un domaine théorique, mais son but est de générer un terrain fertile pour de futures réflexions de nature pratique.

Pour aborder la question centrale de cet écrit - la nouveauté et l'ouverture du présent - nous nous tournons vers le philosophe français Henri Bergson. Cet auteur a inauguré, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, une voie de pensée qui tente de penser la nouveauté et a ainsi marqué une génération d'auteurs français qui, avec ou contre lui, ont intégré la problématique du présent dans leurs démarches. Cette communication s'appuie sur la pensée française contemporaine pour reprendre quelques-unes des tentatives qui y apparaissent pour définir les conditions et les motifs de l'imprévisible et de la créativité originale.

Bergson établit les bases et les fondements pour aborder le problème de la nouveauté, mais il laisse ouvertes de nombreuses questions sur lesquelles il ne se prononce pas ou sur lesquelles il ne se prononce qu'implicitement. Cette

caractéristique de la pensée d'Henri Bergson - qui est liée à une méthodologie propre - a favorisé un développement diversifié et créatif afin d'aborder ce qui n'avait pas été clarifié par l'auteur. Les penseurs suivants ont coïncidé en abordant les questions qui, dans les textes de Bergson, ont été laissées, par négligence ou intentionnellement, sans réponse. Dans cet ouvrage, trois de ces questions ont été réunies afin d'approfondir les aspects qui sont essentiels pour comprendre la nouveauté et permettre ainsi le développement d'une réflexion qui rende justice à un présent significatif, c'est-à-dire à un présent dans lequel ce qui se passe a la capacité de transformer et d'affecter l'ordre du cosmos.

La première question reprend la dichotomie qui apparaît chez des auteurs comme Sartre, Deleuze, Delhomme ou Lévinas sur la continuité et la discontinuité du temps. Peut-on dire que la nouveauté est le résultat d'une rupture totale avec tout ce qui a précédé ? Bergson n'admettrait pas une telle approche, d'où le problème entre continuité et discontinuité. Pour cet auteur, le temps en tant que temps qualitatif nécessite un dialogue entre le passé, le présent et le futur. Lorsque Bergson parle de durée, il fait la différence entre le temps vécu et le temps des mathématiques ou de la physique. Le temps de la physique, auquel participe la matière pure, est un processus continu qui se produit et se répète selon des règles de causalité stricte, du moins c'est ainsi que l'académicien français l'exprime. Le temps qualitatif, en revanche, est celui qui est le vrai temps parce qu'en lui le présent est distinct du passé et différent du futur. La différence entre eux est due précisément au fait que ce qui s'est passé dans le passé a généré une transformation qui rend le présent différent de ce qu'il était et qui permet que se produise dans ce même présent un changement qui rend le futur également différent<sup>3</sup>. Autrement dit, l'ouverture qu'apporte le futur est liée à une

---

<sup>3</sup> La description qui est faite ici du présent, du passé et de l'avenir est absolument provisoire et ne sert qu'à montrer comment, dans la pensée de Bergson, la nouveauté et le temps exigent la conservation du passé et l'attente d'un avenir. Ce n'est qu'ainsi que ce qui est maintenant peut différer de tout ce qui a été avant et de tout ce qui est à venir. Même de cette manière, les notions de passé et de futur sont réduites. Le cinquième chapitre et la conclusion de cet ouvrage montrent

relation avec le passé. C'est pourquoi, dans la philosophie de Bergson, la nouveauté ne peut être décrite uniquement en termes de discontinuité, et que la réflexion sur la production de la nouveauté implique la question de la coexistence du passé, du présent et de l'avenir. Le deuxième chapitre sera consacré à cette question à travers un dialogue entre l'exposé de Bergson et les lectures ultérieures qui en ont été faites par Deleuze, Sartre, Delhomme et Lévinas.

La deuxième question à laquelle nous répondrons dans le présent travail est l'approfondissement de la première. Elle pourrait être résumée en bref par la question suivante : quelle est le fondement de la nouveauté ? Mais en partant de la problématique qui apparaît au chapitre deux, elle peut être précisée comme suit : quel est l'origine de la coexistence, sans fusion, d'un caractère continu et d'un caractère discontinu du temps ? Pour répondre à cette question, on propose l'hypothèse, basée sur l'œuvre de Lévinas, que l'origine de cette polarité constitutive du temps se trouve dans l'altérité, dans une relation du "moi" avec ce qui lui est étranger. Le troisième chapitre étudie les traces de l'altérité dans la pensée de Bergson. Ce penseur n'aborde l'altérité que de manière implicite et c'est pourquoi il s'agit d'extraire de ses œuvres le rapport à l'autre. L'analyse de l'altérité dans la pensée de Bergson s'articule autour de trois catégories. Le rapport à l'autre, entendu comme tout ce qui est anonymement différent de moi. D'autre part, la relation avec autrui, c'est-à-dire ce qui ressemble à mon moi, mais qui m'est étranger. Dans ce cas, nous nous situons dans la sphère de la relation intersubjective. Et enfin, la relation avec le complètement Autre. Ce que l'on pourrait appeler la transcendance, mais qu'il serait plus opportun de décrire comme ce qui n'est pas seulement autre, mais qui, par sa nature même, se trouve en dehors de ma capacité à l'englober. Dans ce parcours à travers les aspects de l'altérité qui apparaissent dans la pensée de Bergson, nous décrivons progressivement les caractéristiques d'un moi qui, configuré dans la relation avec l'autre, s'inscrit dans un

---

que le temps qualitatif implique que le passé est bien plus qu'un état antérieur différent du présent et que le futur est un état ultérieur différent.

horizon de temporalité. Ce n'est que dans cette étude de la différence entre un moi qui vit et agit librement et une matière qui répond aux lois de la nature que l'on pourra commencer à vérifier si le rapport à l'altérité peut être à la base du binôme continuité et discontinuité.

La troisième question émerge de l'hypothèse selon laquelle le temps qualitatif est le dialogue entre une continuité et une discontinuité qui se fondent sur la relation du moi avec l'autre. Dans cette relation entre ce que je suis et ce qui est différent de moi, d'où émerge la nouveauté ? Entre-t-elle inopinément dans la vie ou est-elle générée, c'est-à-dire est-elle le résultat d'un projet ou dépend-elle d'une réception ? Pour comprendre si la nouveauté est le résultat d'une activité ou si elle dépend d'une passivité, nous nous tournons vers Henri Maldiney et continuons à creuser, avec lui, la relation entre la nouveauté et une existence particulière.

Sur la base de ces problèmes, le présent ouvrage est structuré en cinq chapitres. Dans le premier, il y a une introduction à la pensée de Bergson et aux aspects de sa philosophie qui permettront aux chapitres suivants d'aborder les questions mentionnées ci-dessus. Les deuxième, troisième et quatrième chapitres traitent de ces questions. Le cinquième et dernier chapitre rassemble de manière ordonnée tout ce qui a été dit afin de décrire les conditions de possibilité de la nouveauté et la nature du présent significatif. C'est dans ce dernier chapitre que les descriptions provisoires du présent, du passé et du futur seront dépassées par une description du temps qualitatif qui écarte toute connotation du temps comme simple succession. Les notions d'immémorial et d'impossible apparaîtront dans ce chapitre pour tenter une approche du temps qui, au sein de sa propre contradiction, révèle certaines des caractéristiques de ce phénomène qui échappent à une simple conceptualisation.

Ce travail, qui part de l'objectif d'explorer les conditions de possibilité de la nouveauté et de l'ouverture ontologique d'un présent significatif, nécessite inévitablement, même si ce n'est que de manière superficielle, une approche à ce que sont la liberté, le moi, la conscience, la transcendance, la création, etc. C'est pourquoi

la ligne d'étude de cette œuvre, comme toute œuvre qui traite d'une question métaphysique, a un horizon large et même incommensurable. Toutes les définitions, descriptions ou approximations de ces notions nécessiteraient bien plus que les quelques lignes qui leur sont consacrées. C'est pourquoi elles seront provisoires et se feront non pas à partir de l'approche d'un philosophe ou d'une personne autorisée, même si Bergson est le philosophe de référence, mais en suivant les exigences de l'objet d'étude particulier : la nouveauté. Dans cette modalité de travail, nous suivons la méthodologie proposée par Bergson lui-même, comme il l'explique dans son commentaire sur la pensée de Ravaisson :

L'objet de la métaphysique est de ressaisir dans les existences individuelles, et de suivre jusqu'à la source d'où il émane, le rayon particulier qui, conférant à chacun d'elles sa nuance propre, la rattache par là à la lumière universelle<sup>4</sup>.

Ce critère adopté dans la méthodologie de recherche est exactement le même que celui qui est suivi dans la sélection de la bibliographie. En 2020, à la Sorbonne, sur les traces de Gilles Deleuze, Henri Bergson est entré dans mon horizon. Ce qui était le plus intéressant chez le disciple par rapport à la nouveauté est alors apparu le plus convaincant chez le maître. À partir de ce moment, commença une recherche et une lecture de textes apparemment désordonnées, où le seul critère était de choisir ceux qui permettaient d'esquisser et de rendre raison d'un présent significatif. C'est ainsi que sont apparus à l'horizon de cette recherche des auteurs connus comme Sartre et Lévinas, ou que furent découverts des auteurs moins connus, parfois non traduits en espagnol, comme Henri Maldiney, Louis Lavelle, Maine de Biran et Jeanne Delhomme, entre autres. Dans ce travail de recherche, la bibliographie primaire a été privilégiée, peut-être à l'excès, au détriment de la

---

<sup>4</sup> Henri Bergson, *La Pensée Et Le Mouvant*, ed. Frédéric WormsAnonymous , 17th ed. (Presses universitaires de France, 2013c), 160.

bibliographie secondaire, avec les avantages et les risques que cela comporte. Cette méthodologie répond au fait que ce travail ne cherche pas à faire une analyse précise et minutieuse des textes, mais plutôt à développer une des voies de pensée proposées par Bergson. Cette façon de faire a impliqué d'assumer le risque que le travail de recherche soit basé sur ma compréhension et mon interprétation des textes, avec les erreurs possibles qui peuvent en résulter. Cependant, l'avantage est qu'en raison de cet exercice d'auto-absorption des œuvres des penseurs, les interprétations ultérieures n'ont pas été assumées ou internalisées, avec l'avantage que cela m'a permis de développer ma propre critique, ce qui a été utile pour démonter les lieux communs, comme on le verra au cours de la recherche.

Avant de conclure cette introduction, il convient de clarifier la signification de l'un des termes qui peuplent cet ouvrage. Selon l'approche bergsonienne, on parle de la conscience dans un sens très large et peut-être trompeur pour ceux qui sont issus de la tradition phénoménologique. Pour Bergson, le terme de conscience - tout comme le fait Aristote lorsqu'il considère que tout être vivant est animé et possède donc une âme - s'applique à toute vie. En effet, pour Bergson, la conscience a différents niveaux d'intensité qui lui confèrent un spectre de signification large. En premier lieu, on peut considérer que la conscience s'applique à tout être qui entretient une relation vivante avec le milieu dans lequel il s'inscrit. Par relation vivante, on entend toute relation à l'environnement qui n'est pas soumise à une causalité stricte, c'est-à-dire une relation à l'environnement dans laquelle il existe un certain degré de spontanéité, qu'elle soit consciente ou inconsciente. En même temps, la conscience peut être identifiée au moi. La conscience est ici comprise comme une conscience de soi, une perception de soi, une capacité d'action non seulement spontanée mais aussi libre. Enfin, dans la pensée de Bergson, la conscience se réfère au plus haut degré à Dieu, à un agent créateur. C'est pourquoi

l'approche de la pensée d'Henri Bergson nécessite d'accepter le fait que, pour cet auteur, le terme de conscience présente une certaine ampleur.

## **CAPÍTULO 1: EL TERRENO FÉRTIL DEL TIEMPO CUALITATIVO**

## A. LA DURACIÓN: GÉNESIS DE UN TÉRMINO

En 1881 Bergson termina l'École normale con la intención de dedicarse a la filosofía de la naturaleza. En 1908 en una carta a William James<sup>5</sup>, Bergson cuenta que en sus inicios estaba completamente fascinado por las teorías mecanicistas a las que se había acercado a través de Herbert Spencer, autor que por aquel entonces era su referencia. Sin embargo, todo cambia cuando se le presenta cada vez con más fuerza una objeción que finalmente le lleva a abandonar esta dirección. En los planteamientos evolucionistas que había estudiado hasta entonces encuentra un grave error, que a su parecer se repite en todo planteamiento científico. Tanto en el evolucionismo como en el mecanicismo el suceder del tiempo está ausente. Esto se debe a que estas corrientes manejan una noción de tiempo desnaturalizada<sup>6</sup>. La falta de relevancia del tiempo para los planteamientos evolucionistas es el dato que muestra al joven Bergson que la naturaleza de la noción de tiempo se ha desvirtuado y es por ello por lo que el suceder no afecta a la descripción de la realidad y al conocimiento de ella<sup>7</sup>.

La genialidad de Bergson no consiste en darse cuenta de que la noción de tiempo que se estaba utilizando no tenía un impacto real en el conocimiento. Estaba a la vista de todos que Galileo, padre del método de la ciencia moderna, desarrolla sus presupuestos físicos abstrayendo el tiempo. Lo original de Bergson consiste en captar las consecuencias de que la metafísica y la filosofía hubiesen asumido una metodología propia de la ciencia. En este sentido, lo que aporta no se limita a la constatación de una falta de protagonismo del tiempo, sino que este dato le permite

---

<sup>5</sup> Carta que Bergson escribe a W. James el 9 de mayo de 1908. Henri Bergson, *Écrits Philosophiques*, ed. Frédéric Worms Anonymus (Presses universitaires de France, 2011).

<sup>6</sup> Este episodio se recoge en : Henri Gouhier, *Bergson Et Le Christ Des Évangiles* Anonymus (Vrin, 1987), 15–18. Philippe Soulez, *Bergson Politique* Anonymus (Presses Universitaires de France, 1989), 44.

<sup>7</sup> En EDI Bergson describe y crítica ampliamente la noción de un tiempo homogéneo en el que no hay duración para luego, en sus siguientes obras, considerar que la metodología de la ciencia y la conceptualización consiste precisamente en eliminar la duración. Mientras, a su parecer, esta tiene motivos y razones para proceder de este modo, la filosofía al hacer lo mismo se ha perdido en una serie de problemas irresolubles.

percatarse de que se ha oscurecido su naturaleza. Por ello, su emancipación de la concepción matemática de tiempo defendida por la ciencia fue el primer paso para que Bergson pudiese explorar el horizonte de una temporalidad heterogénea, rica y llena de contenido.

Secundando esta intuición Bergson inventa el término duración para reflexionar sobre una experiencia de tiempo que no está contaminada por las exigencias de la conceptualización. La noción de duración ha marcado profundamente la filosofía francesa del último siglo que ya no ha podido pensar el tiempo de manera ingenua<sup>8</sup>. Todo ello sin que la impronta que Bergson ha dejado en la fenomenología francesa y en el postestructuralismo haya sido debidamente reconocida<sup>9</sup>.

La noción de duración acuñada por Bergson se presenta habitualmente como una alternativa al tiempo de los relojes u oponiéndola a la espacialidad. Hay buenas razones para ello. En primer lugar, porque el autor lo hace así. En su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson concibe la duración en contraposición con un esquema espacializado de tiempo<sup>10</sup>. En la misma obra se opone la experiencia propia de la temporalidad al tiempo que marcan los relojes<sup>11</sup>. Más adelante, en la conferencia de 1930 que lleva por título *Lo posible y lo real* -recogida en *El pensamiento y lo moviente*- se vuelve a presentar una temporalidad de la duración y de la novedad que no coincide con la de los relojes<sup>12</sup>. En este sentido, las alusiones de Bergson al espacio y a los relojes parecerían justificar semejante introducción a la noción de duración. De hecho, estos dos modos de introducir la duración tienen la gran utilidad de ayudar al lector a emprender la difícil tarea de invertir su concepción

---

<sup>8</sup> Dominique Combe. «La « gloire » de Bergson », *Études* 10, 10, n° 401 (2010) : 343-54.

<sup>9</sup> Sobre la influencia de Bergson en la fenomenología existencialista: Florence Caeymaex, *Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, *Annales bergsoniennes II* (Presses Universitaires de France, 2004), 409-25.

<sup>10</sup> Henri Bergson, *Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience*, ed. Frédéric Worms , 10th ed. (Presses universitaires de France, 2013a), 73.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 80-81.

<sup>12</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17e éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 101.

habitual del tiempo. Sin embargo, estas dos imágenes tienen el riesgo de favorecer un acercamiento superficial al intento de reflexión bergsoniano como se ha podido comprobar *a posteriori*. Las imágenes que en un primer momento ayudaron a que el gran público se interesase por la reflexión de este autor –Bergson gozaba en 1910 de una gran notoriedad, es de sobra conocido que sus lecciones en el Collège de France estaban siempre abarrotadas<sup>13</sup>– quedan asumidas por el imaginario francés de un modo caricaturesco que contribuyó a que en el largo plazo se desestimase la importancia y la relevancia de Bergson<sup>14</sup>. Por ello, conviene aclarar que la diferenciación entre duración y espacio, o duración y tiempo de los relojes no alcanza a mostrar el núcleo de una reflexión que abre un nuevo horizonte para pensar la temporalidad.

En este contexto es especialmente feliz la descripción que hace Lavelle cuando dice que el pensamiento bergsoniano es un pensamiento de lo cualitativo<sup>15</sup>. La contraposición entre espacio y tiempo que aparece en EDI es, en el fondo, una reivindicación de la naturaleza cualitativa, y no meramente cuantitativa, del tiempo<sup>16</sup>. En su defensa de un tiempo que dura, Bergson se inscribe en la discusión clásica de la filosofía griega que distingue entre la univocidad, coherencia y estabilidad parmenídea y la multiplicidad, heterogeneidad y variabilidad de Heráclito. La

---

<sup>13</sup> Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*, (Paris : Quadrige PUF, 2002), 99-101.

<sup>14</sup> El pensamiento de Bergson se olvida después de la Segunda Guerra Mundial, pero las innovaciones y novedades que trae calan en la cultura francesa. De tal modo que se produce el extraño fenómeno de que a la vez que su aproximación al tiempo circula y afecta a la reflexión francesa, el juicio generalizado sobre la figura de Bergson no es excesivamente positivo y, es por ello, por lo que no se le da mucha importancia como filósofo hasta que Deleuze retoma sus trabajos en 1966 con la publicación de *Bergsonism*.

<sup>15</sup> Louis Lavelle. « La pensée religieuse d'Henri Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 131, n° 3/8 (1 mars 1941) : 139-74. <https://www.jstor.org/stable/41084630>.

<sup>16</sup> Bergson identifica en EDI el espacio con la conceptualización matemática e intenta sacar el tiempo de este esquema para reivindicar su naturaleza cualitativa. Quizá la operación que Bergson realiza con el tiempo se puede realizar con el espacio, es decir, diferenciar entre la representación matemática de espacio y un espacio cualitativo. Una vía semejante permitiría acercar al bergsonismo al espacio-tiempo que trata la física actual.

primera posición la identifica Bergson con una representación matemática del cosmos y la segunda, con el contenido de la experiencia<sup>17</sup>.

La filosofía bergsoniana comienza en el momento en que el filósofo, delante de la pregunta sobre cuál es la naturaleza del tiempo, opta por reivindicar la importancia de la variabilidad y heterogeneidad heracliteana dejando la univocidad y homogeneidad parmenídea para el método científico. ¿Qué lleva a este autor a defender la duración y la variación? Para responder a esta pregunta hay que retomar el momento que da inicio a la filosofía bergsoniana tal y como la describe el mismo Bergson en la carta que dirige a William James el 9 de mayo de 1908:

Fue el análisis de la noción de tiempo, tal como se utiliza en mecánica y física, lo que puso patas arriba todas mis ideas. Para mi gran asombro, me di cuenta de que el tiempo científico no dura, que no habría nada que cambiar en nuestro conocimiento científico de las cosas si la totalidad de la realidad se desplegara de repente en un instante, de que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración. Este fue el punto de partida de una serie de reflexiones que (...) determinaron mi orientación filosófica y a las que están ligadas todas las reflexiones que he hecho desde entonces<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Bergson no se decanta por una visión heracliteana en detrimento de una parmenídea, pero retoma un fluir y un cambio que caracteriza lo real y que está ausente en la descripción científica del mundo. Su interés por la duración nace de que quiere ser fiel a lo que es: [Traducción propia] “He abordado el interior de las cosas, lo real, desde el punto de vista de la duración. Esta ha sido mi idea central, pero no es una idea fija para mí. No soy heracliteano. Para mí, la duración es un signo de realidad. Pero, por ejemplo, cuando empecé a estudiar la vida, dudaba de que la vida durara, de que evolucionara.”/“J’ai abordé l’intérieur des choses, le réel, du côté de la durée. C’a été mon idée centrale ; mais ce n’est pas chez moi une idée fixe. Je ne suis pas un héraclitéen. La durée, pour moi, est signe de réalité. Mais, par exemple, lorsque j’ai abordé l’étude de la vie je doutais que la vie durât, qu’elle évoluât” Bergson, *Écrits philosophiques*, 1924

<sup>18</sup> [Traducción propia] “ Ce fut l’analyse de la notion de temps, telle qu’intervient en mécanique ou en physique que bouleversa toutes mes idées. Je m’aperçus à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas, qu’il n’y aurait rien à changer à notre connaissance scientifique des choses si la totalité du réel était déployée tout d’un coup dans l’instantané, et que la science positive consiste essentiellement dans l’élimination de la durée. Ceci fut le point de départ d’une série de réflexions qui (...) déterminèrent mon orientation philosophique et auxquelles se rattachent toutes les réflexions que j’ai pu faire depuis. ” Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, ed. Frédéric Worms (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 745–746.

La constatación de un joven Bergson de que en el sistema spenceriano y en la ciencia no hay duración nace de una determinada visión sobre el método científico y la experiencia vital. Cuando Bergson considera que el tiempo está ausente de los planteamientos científicos no lo dice porque sea una cuestión que no se tematice, sino porque la ciencia trabaja con una noción matemática y cuantitativa de tiempo en la que la duración, esto es, el cambio, el movimiento, la novedad y la cualidad no aparecen. Si todos estos elementos no están presentes en la representación del tiempo, ¿qué queda en ella que verdaderamente haga justicia a lo que le es característico? Nada o muy poco.

Pero ¿de dónde emerge esta contraposición entre un tiempo matematizado y un tiempo cualitativo que luego dará tantos frutos? En las líneas en las que Bergson describe el cambio que se produce en él entre los años 1881 y 1883 se omite lo más relevante, quizá porque le parece obvio o porque lo da por supuesto. La sorpresa que le genera descubrir que en el evolucionismo y en los mecanicismos el tiempo no tiene duración parte de una adhesión y estima a su experiencia inmediata de la temporalidad. El francés encuentra una contradicción entre la descripción matemática del tiempo y su vivencia de este; el bergsonismo como método y cómo filosofía nace de la primacía que este autor otorga a la segunda, esto es, a la experiencia subjetiva de la temporalidad.

A este respecto, hay que aclarar que el reconocimiento que Bergson otorga al tiempo vivido no es un rechazo del método científico que le había fascinado. No se puede leer por ello en este momento de cambio un abandono de la razón en favor del sentimiento. Su cambio de dirección nace más bien de la constatación de un límite. Los presupuestos mecanicistas y evolucionistas llevados a sus últimas consecuencias no son capaces de explicar la naturaleza del yo, de la libertad, del alma, de la conciencia y de la vida. Esta insuficiencia es la que hace que el joven Bergson mire con nuevos ojos a su experiencia inmediata de la realidad y descubra que esta tiene una

gran capacidad de explicación de los fenómenos que conciernen a la vida. De ahí, que en 1910 en una carta a Sorel afirme que el objetivo de su pensamiento no haya sido otra cosa que “volver a tomar contacto con la realidad tal y como se me da inmediatamente”<sup>19</sup>.

A un joven Bergson se le presenta una contraposición entre lo inmutable de una concepción cuantitativa del tiempo matemático y la propia experiencia variable y cualitativa de la temporalidad. Ante semejante disyuntiva, la revolución que introduce Bergson consiste en poner el énfasis en la heterogeneidad y el cambio. En este sentido, y a pesar de las grandes diferencias, opta por una vía semejante a la de Schopenhauer y Nietzsche. Por ello, tiene sentido que a los tres autores se les haya considerado filósofos vitalistas. La decisión de Bergson de privilegiar el cambio frente a la inmutabilidad está ligada a una concepción de la identidad que difiere de una tendencia griega –y quizá también se podría decir moderna– de enfatizar lo inmutable como punto de apoyo sobre lo que se constituye las identidades y las esencias. En la búsqueda del fondo último de lo que es, Bergson percibe en la filosofía griega una tendencia a rehuir la variabilidad y la transformación, y a considerar el cambio como mera apariencia<sup>20</sup>.

La originalidad de Bergson consiste en considerar que la identidad puede estar constituida de cambio, heterogeneidad y transformación<sup>21</sup>. Este juicio, quizá

---

<sup>19</sup>[Traducción propia] “ reprendre contact avec la réalité telle quelle m’est donnée immédiatement” Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, ed. Frédéric Worms (Paris: Presses universitaires de France, 2011), 864.

<sup>20</sup>Bergson 1859-1941 Henri, *L’idée de temps: cours au Collège de France, 1901-1902* (Paris : Presses universitaires de France, 2019). La filosofía griega es demasiado amplia y rica como para resumirla en unas meras líneas. Mientras escribe EDI, Bergson está trabajando sobre la filosofía de Aristóteles para su tesis latina. Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit* (Paris : Alcan, 1889). Aristóteles, con su concepción del motor inmóvil, es el máximo exponente de una explicación cosmológica que se construye a partir de un principio inmutable e invariable. En este sentido, se puede entender por qué el proyecto de filosofía bergsoniano surge como contraposición al privilegio que tiene lo inmutable en la filosofía aristotélica.

<sup>21</sup> Esta afirmación se puede discutir ampliamente porque la interpretación de las obras de Bergson por parte de las corrientes postestructuralistas tiene como objetivo eliminar y ahondar en una filosofía que cancele la noción de identidad y de esencias. Un ejemplo de ello es la interpretación

inconsciente todavía en su primera obra, sienta los fundamentos para retomar una naturaleza del tiempo cualitativa en la que el suceder y el transcurrir no dependen de la relación con un punto que permanece fijo e idéntico. El tiempo es heterogeneidad y variabilidad constante justo porque es vida, esto es, una conciencia en transformación. La identidad que buscaban los griegos para Bergson no es inmutable e invariable, al contrario, es una identidad viva y heterogénea que se caracteriza por tener historia: un inicio, un fin y un presente imprevisible.

La reflexión bergsoniana, en este sentido, aunque se inscribe en un problema típicamente griego, opera una inversión respecto a la tendencia de la filosofía antigua de situar lo más verdadero en lo inmutable al dar una primacía ontológica al cambio y a la heterogeneidad. A raíz de lo que se ha expuesto, se puede concluir que la revolución que Bergson introduce en la reflexión sobre el tiempo se funda en la primacía que este autor otorga a la experiencia de la variabilidad y de la heterogeneidad, en detrimento del orden característico de una visión matemática del cosmos.

#### B. PRESENTE: UN AHORA HABITADO

Bergson introduce la duración como noción que permite entender el tiempo en términos de variabilidad heterogénea y con ello replantea y redefine la naturaleza del pasado, del presente y del futuro. El objetivo de este segundo epígrafe es esbozar qué consecuencias tiene una concepción cualitativa del tiempo en su comprensión.

Los cambios que introduce la aproximación bergsoniana a la noción de presente son profundos y sus consecuencias no son menos importantes. En la descripción del presente está en juego la posibilidad de escapar de los planteamientos deterministas y, por ese mismo motivo, depende de ella la posibilidad de empezar a

---

que Deleuze hace de Bergson en su libro *Bergsonism*. Sin embargo, la filosofía de Bergson mantiene la posibilidad de identidades. Lo único es que estas no son inmutables e invariables, sino que se constituyen justamente a causa de una transformación y una historia propia que las diferencia de un todo. En este sentido, la individualidad e identidad de los seres vivos es historia, esto es, un proceso de cambio y transformación.

dar cuentas de la libertad. Sin embargo, la relevancia de la noción de presente en la filosofía de Bergson ha pasado inadvertida para la crítica, que se ha centrado excesivamente en la noción de pasado, llegando a traicionar el espíritu de lo que el académico proponía<sup>22</sup>. El olvido del presente en el análisis de la obra de Bergson está favorecido por un equívoco. En los textos del académico francés se utiliza la misma palabra para calificar la noción cuantitativa de presente que se quiere superar y la noción cualitativa de presente a la que se quiere llegar<sup>23</sup>. En este sentido, la terminología ha generado una confusión que ha fomentado que no trascienda la revolución del presente que se está introduciendo.

En este trabajo, con el objetivo de superar el equívoco que se produce de llamar presente a dos nociones distintas, se propone diferenciar entre el presente y el ahora. La distinción terminológica entre ahora y presente no aparece en la obra de Bergson, pero se sigue con facilidad de la crítica que el filósofo hace al instante. El instante en el pensamiento bergsoniano se entiende como una caracterización matemática de un fragmento de tiempo. Con el término instante se está representando un momento congelado. Con esta operación se infiltra una inmovilidad en la descripción del tiempo que impide alcanzar a ver la naturaleza variable del este<sup>24</sup>. La noción de ahora que aquí se propone estaría muy próxima a lo que Bergson describe como instante. El ahora es una noción vacía de contenido que representa el aspecto más superficial de

---

<sup>22</sup> Tanto la interpretación de Sartre como la de Deleuze otorgan una importancia excesiva al pasado, como se verá en el capítulo 2. La consecuencia de ello es que se vuelve a situar la reflexión en una situación en la que no se puede escapar del determinismo y de una casualidad estricta.

<sup>23</sup> Un ejemplo de ello aparece en: Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 156.

<sup>24</sup> "Reflexionemos un instante sobre ese "presente" que sería lo único existente. ¿Qué es, al fin y al cabo, lo presente? Si se trata del instante actual — me refiero al instante matemático que es al tiempo lo que el punto matemático es a la línea — claro está que semejante instante es una pura abstracción, un modo de ver del espíritu; pues apenas si tendría existencia real." Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente* (Santiago de Chile : Ercilla, 1936), 124. "Réfléchissons en effet à ce " présent " qui serait seul existant. Qu'est-ce au juste que le présent ? S'il s'agit de l'instant actuel, — je veux dire d'un instant mathématique qui serait au temps ce que le point mathématique est à la ligne, — il est clair qu'un pareil instant est une pure abstraction, une vue de l'esprit ; il ne saurait avoir d'existence réelle." Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 168.

lo que está sucediendo. El ahora, en realidad, es una noción que en su pureza total no existe porque denomina una fugacidad. Hace referencia a ese “ya” que se ha perdido antes de terminar de pronunciarse. En este sentido, la noción de ahora que se va a utilizar se entiende como un concepto límite. Una realidad que existe en cuanto que tiene algo de presente, pero cuyo ser tiende hacia la inexistencia de lo absolutamente fugaz. Esta caracterización complicada del ahora permitirá adentrarse con más claridad en la naturaleza del presente.

El ahora, esta noción que no aparece en Bergson pero que sirve para comunicar lo esencial de su teoría del tiempo, es un término que precede al presente. Este preceder no tiene aquí un sentido cronológico, sino un sentido cualitativo. El ahora, tal y cómo se va a definir en este trabajo, representa un presente deshabitado y es aquello que no es presente porque no está afectado por el pasado y el futuro. De ahí su fugacidad y precariedad. El presente, en cambio, es tal porque se constituye a partir del impacto que el pasado y el futuro tienen en el ahora. Este impacto le da al presente una estabilidad y una continuidad extraña<sup>25</sup>.

Las consecuencias de diferenciar de este modo entre el ahora y el presente son numerosas. La primera de ellas es que semejante distinción permite entender el presente con una densidad y un contenido que es ajeno a la representación matemática habitual del presente. El presente no es tan solo la mera fugacidad del ahora y es por este motivo por lo que no se puede concebir un presente que esté desconectado de lo que ha sido y que no tenga una apertura respecto a lo que será. Es por ello por lo que la constitución de presente depende del pasado y del futuro. Estos, al incidir en el ahora, lo cargan de direccionalidad, de memoria, de contenido y, con ello, de posibilidad. En este sentido, el presente es, y no puede ser, más que el encuentro en el ahora del pasado y el futuro. Esta afirmación que parece obvia no lo es tanto si se tiene en cuenta que aquí no se está situando la relación entre pasado, presente y futuro

---

<sup>25</sup> Uno de los objetivos de este trabajo es estudiar esa continuidad que acompaña a la apertura del presente.

como una relación de continuidad. La relación entre ellos es de coexistencia. Esto implica que solo el mantenerse de lo que ha sido y la apertura en el ahora pueden configurar el presente. O, dicho de otro modo, no puede haber presente que no tenga que ver con un mecanismo de retención de lo que ha sido.

A partir de lo dicho hasta aquí se puede entender mejor por qué la segunda consecuencia de diferenciar entre el presente y el ahora redundaba en una distinción entre la vida y la materia. La vida, en el pensamiento de Bergson, se distingue de la materia porque transita el presente. La materia, en cambio, participa tan solo del ahora. La originalidad y la característica esencial de los seres vivos, según el académico francés, es que estos retienen pasado y anticipan el futuro<sup>26</sup>. Hay muchos modos en los que esta operación se produce. La más básica es la formación de células u órganos que retienen lo que ha sido y, a su vez, están dirigidos a lo que será. En el polo opuesto al de la vida, Bergson menciona la situación de la materia. La materia pura a la que se refiere Bergson –que, en línea con Berkeley, considera que en su pureza total está exenta de todo atributo– se diferencia de la vida, del espíritu y de la conciencia en cuanto que no tiene ninguna marca de tiempo<sup>27</sup>. A pesar de que la física contemporánea no admitiría la idea de que la materia no tiene tiempo y que el mismo Bergson va corrigiendo a lo largo de su obra este punto de vista<sup>28</sup>, no deja de ser

---

<sup>26</sup> Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013).

<sup>27</sup> George Berkeley, *Three dialogues between Hylas and Philonous* (Indianapolis : Hackett Publishing and Co., 1979).

<sup>28</sup> Dice Bergson: “Suprimid lo consciente y lo viviente —y sólo lo conseguiréis por un esfuerzo de abstracción, pues el mundo material, lo repetimos, implica la presencia necesaria de la conciencia y de la vida— (...)” Henri Bergson, *El Pensamiento y yo moviente* (Santiago de Chile: Ercilla, 1936), 78. “Supprimez le conscience et le vivant (et vous ne le pouvez que par un effort artificiel d'abstraction, car le monde matériel, encore un fois, implique peut-être la présence nécessaire de la conscience de la vie) ...” Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 101. Lo que aquí se plantea es que la noción de una materia exenta de cualquier relación con la conciencia y con la vida es un concepto límite inalcanzable. Es por este motivo por lo que la materia pura exenta de cualquier marca de tiempo es imposible mientras haya una mínima relación con la conciencia y con la vida porque si se admite que toda materia depende de una conciencia creadora, ya queda inscrita en una temporalidad.

acertada la visión de que la marca del tiempo en la materia es mucho menor que en la vida.

Para ilustrar esto basta con pensar en un átomo. En esta partícula hay cambio y variabilidad. Sin embargo, con dificultad se puede hablar de que por sí misma es participe de un pasado y un futuro. En ella hay un cambio marcado por unas leyes físicas que no generan historia. En este sentido, el átomo se mueve en el ahora pero no se puede decir que esta partícula por sí misma tenga presente<sup>29</sup>. Este es el motivo que lleva a Bergson a decir que la materia no tiene tiempo o tiene muy poco tiempo. Su tiempo se asemeja más a un conjunto de horas que a una relación entre pasado, presente y futuro. Es decir, el tiempo del átomo está diluido porque su presente, si es que lo tiene, es muy débil al estar poco afectado por el pasado y el futuro.

A partir del caso de la materia y la vida se comprende mejor la crítica de Bergson a un tiempo matemático. Este consiste en una sucesión lineal de instantes, un pasar de un ahora a otro ahora, en el que no hay ningún contacto entre ellos<sup>30</sup>. Cada ahora está desprovisto de direccionalidad y de contenido porque esto lo aportan la memoria y la expectativa. El ahora está vacío, es una mera fugacidad, es un mero pasar

---

<sup>29</sup> El átomo se inscribe en el tiempo en el momento en que hay una conciencia que lo percibe. A partir del momento en el que se piensa o se habla de un átomo este ya participaría de la temporalidad. Ante este planteamiento podría surgir la pregunta de qué sucede con aquellos átomos o elementos de la materia que no están siendo percibidos. ¿Se podría decir de ellos que no tienen tiempo? Una primera respuesta podría ser que, atendiendo a los límites de nuestro conocimiento, no es posible afirmar con certeza nada de aquello que rebasa el horizonte de nuestra conciencia. Mientras el átomo se encuentre dentro de los límites de la razón, este tendrá tiempo. Más, según Kant, no se podría decir. Sin embargo, Bergson se atreve a ir un poco más allá y consideraría legítima la pregunta. Para este autor la materia es el producto de una creación y por tanto depende de una conciencia creadora. Es por este motivo que participa, aun cuando no haya conciencia humana que la conozca, de un horizonte mínimo de temporalidad. Su temporalidad es más débil que la de la vida porque la materia refleja tan solo un aspecto parcial de la conciencia que la crea. Esta es una de las diferencias fundamentales entre la vida y la materia. La materia como parcialidad traiciona las características del todo mientras que un individuo es un particular que refleja los rasgos del todo.

<sup>30</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 86-88.

que Bergson identifica con la materia<sup>31</sup>. En el tiempo matemático, como descripción de acumulaciones de horas, se pierde la naturaleza propia de la expresión más profunda de tiempo. Es por ello por lo que la crítica de Bergson se dirige a una metafísica que ha tomado por válida la representación de un fenómeno que solo describe la expresión más debilitada de este.

Hasta aquí se ha explicado cómo el presente depende del pasado y del futuro y cómo sin ellos no es. Sin embargo, con estas descripciones todavía no se está haciendo justicia al tiempo cualitativo. Para ello es necesario tener en cuenta que el pasado y el futuro son completamente dependientes del presente. Tanto es así que Bergson muestra que el pasado solo existe en el presente<sup>32</sup>. Lo mismo se puede decir del futuro. Cuando Bergson afirma que el pasado y el futuro no existen si no es en el ahora, este autor rechaza muy conscientemente la representación linear del tiempo. Y, con ello busca señalar que el pasado no precede al presente y que el futuro tampoco sucede al presente. El pasado y el futuro, para este autor, solo existen mientras habitan el ahora. Si esto es así, la diferencia entre presente, pasado y futuro no reside en una localización temporal diversa. Con el rechazo de un tiempo linear se abre las puertas a una caracterización cualitativa de presente, pasado y futuro. Atendiendo a este planteamiento, el pasado aparece con una naturaleza cualitativa propia que diverge del presente. Del mismo modo, el futuro se configura acorde a unas características propias. La diferencia cualitativa es muy importante porque es lo que permite que pasado, presente y futuro puedan coexistir. Estas tres expresiones del tiempo pueden, por este motivo, habitar el ahora sin que haya confusión entre ellas.

---

<sup>31</sup> Bergson está presentando una materia que no tiene contacto con ninguna conciencia y cuya variabilidad está exenta de cualquier acumulación de pasado. Una vez más estamos ante un concepto límite porque en el pensamiento de Bergson, como se verá más adelante, todo lo que es lo es por la creación de una conciencia divina. En este sentido la materia tiene historia porque ha sido creada. El concepto límite de materia es una materia completamente aislada de cualquier tipo de conciencia y, por lo tanto, de acumulación de pasado.

<sup>32</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 168-69.

¿Cuál es la naturaleza del pasado y el futuro si no consiste en ser tan solo lo que antecede y lo que sucede al presente? Responder a esta pregunta presenta un sinfín de problemas si no se tiene en cuenta que en la filosofía bergsoniana la conciencia y el tiempo dependen uno de otro. Esto se debe a que semejante planteamiento requiere de una abstracción que reproduciría el vaciamiento de la temporalidad que se ha producido en el ámbito científico. El tiempo sin la vida no puede entenderse adecuadamente. A pesar de ello, se va a intentar hacer el esfuerzo de esbozar los atributos del futuro y del pasado teniendo en cuenta que estos remiten irremediabilmente a una reflexión sobre el yo y sobre la conciencia.

Anteriormente se descartaba una comprensión de futuro que lo entendiese como tiempo que sucede al presente. Bergson no aceptaría semejante descripción. Para este autor no existe un momento posterior al presente y no puede existir porque semejante momento no llega jamás. Vivimos siempre en el presente y, por ello, el momento que sucede al presente no se puede actualizar, no se puede realizar. Abandonada la idea de un futuro que se caracterice por suceder al presente habría que ensayar otras definiciones de futuro que lo sitúen en el ahora. En esta dirección se podría intentar definir el futuro como una potencia del presente<sup>33</sup>. Esta solución, sin embargo, vuelve a dar problemas. El futuro sería una potencia que no se actualiza jamás. En el momento en el que se actualizase dejaría de ser futuro. Se podría entender que el futuro es pura potencia, pero, si una potencia no puede actualizarse ¿acaso no ha perdido lo que la definía como potencia?

Sorteando estas dificultades la filosofía bergsoniana opta por rechazar un futuro entendido como potencia o como momento de la historia que está por llegar. Este rechazo se manifiesta en la crítica de Bergson a la noción de posible<sup>34</sup>. Para este autor, el futuro se caracteriza por ser del todo imprevisible, esto es, por introducir una

---

<sup>33</sup> Aristóteles, *Metafísica* (Madrid : Gredos, 1994), 1017b.

<sup>34</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 132-36.

apertura tal que lo que sucederá no está contemplado en una lista de posibles. En este sentido, el presente no puede ser una actualización de un futuro que estaba en potencia. Un ejemplo que ilustra la crítica de este autor a lo posible aparece en la respuesta que Bergson dio a un periodista cuando este le preguntó cómo creía que iba a ser la obra literaria que marcara el siglo XX<sup>35</sup>. Para Bergson la pregunta era absurda. No hay una obra en potencia que pueda ser el trabajo literario del siglo. Un texto semejante no existe hasta que se ha escrito y, como le dijo Bergson al periodista, si hubiese sabido cómo era, lo habría escrito él mismo. El trabajo literario de una época no responde a una lista de posibilidades de entre las que se actualiza una. Lo que Bergson intentaba dar a entender a aquel periodista es que la escritura de semejante texto es un acto novedoso, desconocido y del todo imprevisible hasta que se realiza. En este sentido, lo que está por venir no aparece en potencia en el presente<sup>36</sup>. El futuro, para Bergson, no es un elenco de posibilidades y por este motivo afirma que “C’est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel”<sup>37</sup>.

Por todo ello, el futuro no se puede entender como un momento posterior al ahora, ya esbozado y a la espera de realizarse, pero tampoco puede ser un conjunto de posibilidades que aparecen en el presente. Entonces, ¿qué es el futuro cualitativo? En el bergsonismo el futuro habita el ahora y consiste en una proyección, una apertura, una expectativa. De algún modo, en la experiencia de presente, que no así en la de ahora, hay una percepción de que lo que está dejando de ser viene continuado por lo que está siendo y apunta a una continuación de lo que va a empezar a ser. Atendiendo a esto y paradójicamente, el futuro es una apertura y una expectativa en el ahora que se nutre de la experiencia presente de una continuidad que promete traer novedad e imprevisibilidad. De ahí la dependencia entre el futuro y el pasado. No puede haber

---

<sup>35</sup> Henri Bergson, *Mélanges* (Paris : Presses universitaires de France, 1972), X.

<sup>36</sup> Con esto no se quiere insinuar que lo que está por venir no tiene una conexión causal con lo que es en el presente.

<sup>37</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 115.

futuro sin que haya pasado. La retención del pasado implica una transformación, esto es, la imposibilidad de un suceder sin efectos. El suceder, en el momento en el que introduce una marca de pasado en el ahora, hace que la experiencia de lo que está por venir sea distinta. En otras palabras, la apertura característica del futuro está garantizada por la transformación que ha llevado a cabo el pasado en el presente.

¿Qué es el pasado en la filosofía bergsoniana? El pasado en Bergson es memoria. Como se decía anteriormente, el tiempo en este autor no se puede separar de la conciencia y de la vida. La memoria en cuanto que está arraigada en la vida tiene una connotación más fuerte que el término pasado porque conlleva una transformación e implica la configuración de la identidad de una persona, de un pueblo o de un grupo. La memoria alude a la vivencia del pasado en algo o alguien. En la filosofía bergsoniana no hay pasado que no sea un pasado vivido. Con esta afirmación se añade un elemento más a la idea expuesta anteriormente de que no hay pasado que no sea en el presente. Esto es cierto precisamente porque para Bergson no hay pasado que no sea vida. En este sentido, no existe un pasado abstracto que esté al margen de lo que le sucede en el ahora a un yo, esto es, la memoria es una afectación viva de la conciencia.

La comprensión bergsoniana del pasado como memoria tiene dos consecuencias relevantes para la descripción de un tiempo cualitativo. La primera de ellas es que la supervivencia del pasado implica siempre la afectación de un individuo. En este sentido, el pasado remite a una transformación. Lo que ha sido está presente porque marca lo que es. En segundo lugar, la memoria alude a una relación de continuidad entre lo que ha sido y lo que es. Por todo ello, el pasado es un tiempo que habita el ahora y que se caracteriza por ser una continuidad con lo que ha sido que permanece en su transformación de lo que es.

Más adelante se profundizará en los rasgos de presente, pasado y futuro cualitativo a partir de su relación con la conciencia y con el yo, pero en un primer esbozo ya se puede decir de ellos dos rasgos fundamentales: el primero es que pasado,

presente y futuro habitan el ahora. El segundo que el presente es el lugar de encuentro de un pasado que se caracteriza por generar una continuidad con lo que ha sido, al afectar lo que es, y de un futuro, que es expectativa y, por ello, apertura.

Por todo ello, en vez de pensar el tiempo como una línea habría pensarlo como un punto que va adquiriendo niveles de profundidad. Bergson propone una imagen semejante cuando en *Materia y memoria* utiliza un cono con distintos niveles para explicar la relación entre percepción y memoria<sup>38</sup>. Si hubiese que representar el tiempo, tarea que, como bien explica el autor, es imposible, habría que pensar en algo similar.

Antes de continuar, es necesario hacer un paréntesis sobre la conveniencia o no de plantear imágenes y construir representaciones para reflexionar sobre el tiempo. El problema que Bergson desvela en el trato que la filosofía ha hecho del tiempo es que ha intentado encajar la naturaleza de este fenómeno en conceptos y representaciones que por su naturaleza impiden una aproximación adecuada. Parecería que proponiendo imágenes e intentado reflexionar sobre el tiempo se repite el error que se achaca a los pensadores anteriores. Bien se podría optar por la opción de Crátilo de callar, vista la incapacidad del lenguaje y de las construcciones de la inteligencia de dar cuenta de la naturaleza de lo real. Sin embargo, ante esta opción, Bergson considera que si bien es imposible una expresión adecuada de la naturaleza de lo real, la experiencia de ella sí es posible. Por este motivo, en una modalidad muy kierkeegardiana, la reflexión aparece en este autor como un intento irónico de superar los límites mismos de las herramientas que hacen posible la reflexión y utilizarlas para apuntar a una experiencia vital que las trasciende. En este sentido, la tarea de la metafísica consiste en remontar los usos pragmáticos de la ciencia con el objetivo de iluminar y favorecer la labor de la intuición<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), X.

<sup>39</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 213-14.

¿Qué impacto tiene todo ello en una reflexión sobre la temporalidad? La labor metafísica, que según Bergson es esencial, consistirá en remontar el curso de la inteligencia para llegar a la intuición. La aplicación de este esquema a la reflexión sobre el tiempo implica que la filosofía bergsoniana requiere de imágenes que, sin embargo, para ser útiles tienen que ser concebidas, a diferencia de lo que han hecho filosofías anteriores, con todos sus límites. El pensamiento de Bergson, a pesar de su aparente optimismo cognoscitivo, es un continuo describir mediante metáforas imprecisas. Una imagen que lleva a otra y que, corrigiéndose, se acerca al objeto de estudio. Esta aproximación continua y siempre limitada del pensamiento no implica una duda respecto a la posibilidad de certezas en el conocimiento. Ante todo, porque la certeza no se encuentra en el proceder de la inteligencia sino en la experiencia más profunda del yo en tanto que tal. Este por naturaleza, se resiste a la abstracción y a la generalización de la que se hace uso para universalizar el pensamiento. De ahí el error de un pensamiento que, tomándose demasiado en serio, busque una univocidad y coherencia total. Inevitablemente esta vía dejará de lado aspectos que no cuadren con el esquema preestablecido. Por todo ello, la reflexión sobre el tiempo tiene que consistir, para no repetir los errores anteriores, en una profundización crítica de las experiencias vividas mediante todos los instrumentos disponibles, incluidos los conceptos y los datos que aporta la ciencia, y en un intento irónico de comunicar y exponer los resultados de este trabajo. De este modo, toda imagen o representación no es más que una sugerencia<sup>40</sup> o un instrumento para atender a la intuición propia del tiempo. Por ello, serán válidas y útiles siempre que aparezcan y se usen con toda la conciencia de su limitación. De otro modo, se volvería a la situación inicial en la que se confunde el límite del instrumento con la naturaleza del objeto que se estudia.

A pesar de los límites que tiene pensar el tiempo como un punto, esta imagen tiene la ventaja de contradecir la idea del suceder como movimiento lineal y, a su vez, permite descartar la idea de un pasado y un futuro que no habiten en el ahora. Quizá

---

<sup>40</sup> La sugerencia es en DSMR la vía más potente comenzar un camino de conocimiento de lo real.

se podría plantear de otro modo. El tiempo sería algo así como una incidencia vertical –y no horizontal– de lo que ha sido y de las expectativas de lo que podrá ser. Pensar el tiempo como un punto que adquiere densidad verticalmente tiene dos objetivos. El primero de ellos es obligar a pensar el pasado y el futuro en el presente. El segundo es que esta imagen permite explicar que el tiempo tiene distintos niveles de profundidad. Como se verá en el apartado E de este capítulo, estos niveles de profundidad están directamente relacionados con una mayor o menor conciencia de lo que es. La relación entre presente, pasado y futuro en el pensamiento bergsoniano condicionan el conocimiento del ser.

### C. DOS POLOS DE HETEROGENEIDAD

En 1922 Bergson asiste curioso a la invitación que la Société Française de Philosophie hace a un todavía desconocido Einstein que acaba de desarrollar una original teoría física que afecta profundamente al modo de concebir el tiempo. Bergson, que en ese momento gozaba de una notoriedad mucho mayor que la del físico, está muy interesado en ver si lo que propone Einstein es compatible con la duración. Bergson le hará allí mismo una pregunta al respecto con la mala fortuna de que el físico contestaría secamente afirmando que no existe el tiempo del que hablan los filósofos<sup>41</sup>. Este intercambio fue el inicio de una larga batalla entre los dos famosos personajes que ha dado mucho que hablar y que, más que a una diferencia real de pareceres responde a una incomprensión terminológica<sup>42</sup>. Lo relevante de este asunto

---

<sup>41</sup> Comentario que enzarzó a Henri Bergson en una cruzada por demostrar la incompatibilidad entre el planteamiento del físico y lo que él decía. Más adelante, Bergson no debía de estar muy convencido de *Duración y simultaneidad*, la obra que escribió a raíz de la discusión, porque pidió que no se volviese a reeditar. El intercambio que originó la batalla entre los dos personajes se produjo el 6 de abril de 1922 y el boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía recogió las intervenciones. Aparecen publicadas las actas en: Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses universitaires de France, 2011), 535-41.

<sup>42</sup> Algunas obras recientes que examinan en asunto: Jimena Canales, *The Physicist and the Philosopher*, 1re éd. (United States : Princeton University Press, 2015). <https://doi.org/10.1515/9781400865772>. Elie During, *Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux : une*

para lo que aquí se plantea es que probablemente el desdén de Einstein estaba alimentado por la creencia de que el tiempo que describen los filósofos es un tiempo individual e intimista que es irrelevante para el desarrollo del conocimiento.

No era del todo absurda la objeción del físico. En particular, es interesante analizar cuánto afecta esta sospecha a la filosofía de Bergson y a la filosofía de Kant. Esta segunda, en tanto que ejerce una gran influencia en la primera<sup>43</sup>. El núcleo del problema reside en que Bergson coincide con Kant en sostener que no hay tiempo que no sea relativo a la conciencia<sup>44</sup>. Semejante afirmación despierta una problemática especialmente delicada para la ciencia porque pone en entredicho que las cosas por sí mismas participen del tiempo. Habría que preguntarse si para estos filósofos existe un tiempo universal o si existe, al menos, un tiempo único o si por el contrario cada individuo tiene un horizonte de temporalidad propio.

---

*singulière obstination*, Einstein au Collège de France (Collège de France, 2020). <https://doi.org/10.4000/books.cdf.9392>.

<sup>43</sup> Algunas referencias de Bergson a Kant: Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 69-70, 174-177. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 205, 258-260. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 220-23.

<sup>44</sup> "Se deberá considerar un momento del desarrollo del universo, es decir, un instante que existiría independientemente de toda conciencia. Luego, se tratará de evocar conjuntamente otro momento tan cercano como sea posible de aquél y de hacer entrar así en el mundo un mínimo de tiempo, sin dejar pasar con él el más débil resplandor de memoria. Se verá que esto es imposible. Sin una memoria elemental que una los dos instantes, uno a otro, no habrá sino uno u otro de los dos, un instante único, por consiguiente, sin antes y sin después sin sucesión, sin tiempo. (...) He aquí el tiempo real, quiero decir percibido y vivido. He aquí también cualquier tiempo concebido, porque no se puede concebir un tiempo sin representárselo percibido y vivido. La duración implica pues, conciencia." Henri Bergson, *Duración Y Simultaneidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004), 89. "On devra considérer un moment du déroulement de l'univers, c'est-à-dire un instantané qui existerait indépendamment de toute conscience, puis on tâchera d'évoquer conjointement un autre moment aussi rapproché que possible de celui-là, et de faire entrer ainsi dans le monde un minimum de temps sans laisser passer avec lui la plus faible lueur de mémoire. On verra que c'est impossible. Sans une mémoire élémentaire qui relie les deux instants l'un à l'autre, il n'y aura que l'un ou l'autre des deux, un instant unique par conséquent, pas d'avant et d'après, pas de succession, pas de temps. (...) Voilà aussi n'importe quel temps conçu, car on ne peut concevoir un temps sans se le représenter perçu et vécu. Durée implique donc conscience." Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses Universitaires de France, 2019), 46.

Kant con lo que plantea en la “estética trascendental” consigue sortear, al menos parcialmente, una consideración intimista del tiempo. Si bien para el filósofo alemán el tiempo es una estructura del sujeto y en este sentido no rehúye el subjetivismo, escapa del relativismo al considerar que el tiempo es una *a priori* de la sensibilidad. Mientras el tiempo sea una estructura común a toda sensibilidad humana no existe posibilidad de un tiempo distinto para cada sujeto. Es por ello por lo que, aunque Kant rehúsa una concepción de tiempo universal, en cambio, defiende una suerte de tiempo único y común para todo ser humano<sup>45</sup>. Quedaría por ver qué sucede, en cambio, con aquello que está más allá de la sensibilidad humana. ¿Las cosas por sí mismas participarían del tiempo? Kant no necesita tratar esta cuestión porque para el alemán esta es una pregunta que excede los límites de la razón.

La solución que Bergson propone es muy distinta, entre otras cosas, porque para el académico francés la posibilidad de conocer es más amplia que la expuesta por el alemán. En el pensamiento bergsoniano sí es legítimo preguntarse por un tiempo de todo aquello que es ajeno a mi conciencia o a cualquier conciencia humana<sup>46</sup>. Para comprender cómo para este autor coexiste la legitimidad de la pregunta y la idea de que el tiempo está en función de la conciencia es necesario ahondar en cómo Bergson concibe la naturaleza de lo real.

Como se ha dicho anteriormente, en su filosofía Bergson presupone una realidad heterogénea y variable. Esta heterogeneidad y variabilidad se articula en su pensamiento en torno a dos polos. A este respecto es muy acertado el análisis de Jankélévitch cuando dice que en la filosofía de Bergson es importantísima la relación entre el particular y el todo<sup>47</sup>. Bergson inicia su filosofía por el particular –uno de los dos polos– retomando así el método que tanto elogia de Ravaisson, que consiste en

---

<sup>45</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid : Taurus, 2013), B46-73.

<sup>46</sup> Henri Bergson, *Durée et simultanété*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses Universitaires de France, 2019), 44-46.

<sup>47</sup> Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (Paris : Presses universitaires de France, 1959), 10-15, 116-19.

partir de lo particular para alcanzar una reflexión de cuestiones generales<sup>48</sup>. En Bergson esta metodología se convierte en fundamental porque, heredero del espiritualismo francés, retoma algunos de los elementos más esenciales del pensamiento cartesiano al situar la posibilidad de alcanzar verdades y certezas metafísicas en la experiencia profunda del yo<sup>49</sup>.

El primer polo de heterogeneidad y variabilidad coincidirá, en este sentido, con el yo. El yo es el particular idóneo para plantearse las grandes preguntas de la metafísica por varios motivos. El primero de ellos es que tan solo en el conocimiento de este particular se alcanzan certezas filosóficas. Sin embargo, si solo fuese por este motivo, lo que hace Bergson no debería llamarse metafísica. Consistiría en un análisis profundo y detallado del yo, tal y como viene haciendo la fenomenología. Bergson, para bien o para mal, busca a partir del yo encontrar certezas que afecten a lo que está fuera de él. Por este motivo, reivindica la labor metafísica. Aquí aparece el segundo elemento fundamental del particular que es el yo. En la filosofía de Bergson, en una operación parecida pero inversa a la de Leibniz<sup>50</sup>, el yo es un particular que se caracteriza por reflejar el todo. Esto es lo que permitiría que, a partir de las certezas de lo que se experimenta en las profundidades del yo, se puedan aventurar hipótesis que afectan a la totalidad del cosmos.

El planteamiento de esta hipótesis, la relación entre particular y todo, en la filosofía bergsoniana no tiene el carácter de una conquista lógica. Como la que, en cambio, se puede leer en Leibniz, sino que se sigue de descubrimientos progresivos a

---

<sup>48</sup> Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 264-66. Bergson elogia de Ravaisson que una el método artístico y el metafísico. En ambos casos hay que ir al fondo de lo individual para captar el movimiento original.

<sup>49</sup> Respecto a la herencia de Bergson del espiritualismo francés ver: Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (Paris : Félix Alcan, 1938). <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3344535k>.

<sup>50</sup> Riquier expone con claridad la relación entre la filosofía de Leibniz y la de Bergson: Camille Riquier, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Quadrige (Presses universitaires de France, 2021), 87.

partir de una investigación sobre la naturaleza del tiempo que aboca a identificar aquellos focos productores de novedad y transformación<sup>51</sup>. En un primer momento, la filosofía bergsoniana está centrada en retomar la expresión más verdadera y completa del tiempo. Eso le lleva a fijarse y reflexionar sobre la temporalidad de la conciencia individual en la que el tiempo se expresa como una apertura y una producción de transformación y variabilidad constante, y no en un mero suceder. Así, se puede leer con claridad en EDI y MM. En las obras posteriores, comenzando por EC, se da un salto. Ya no se habla solo del yo, sino que la reflexión bergsoniana adquiere unos horizontes más amplios y pasa a hablar del tiempo de la totalidad del cosmos<sup>52</sup>.

El énfasis que hace Bergson en la idea de que el tiempo implica una conciencia y de que no hay un tiempo que no sea un tiempo vivido ahonda las dos cuestiones que se han planteado en el epígrafe<sup>53</sup>. En primer lugar, recrudescen la posibilidad de un tiempo universal y único. En segundo lugar, pone más en cuestión la decisión de Bergson de estudiar la naturaleza del tiempo en la evolución y en el desarrollo del cosmos tal y como se hace en EC. Parecería que en ambos casos se estaría excediendo el ámbito de la conciencia y de las vivencias. Lo interesante es que el francés no duda en aventurar la hipótesis de que el tiempo es único y universal<sup>54</sup>, pero lo hace otorgando a esta hipótesis una certeza menor que aquellas que se deducen de la experiencia directa del yo profundo. En este sentido, Bergson

---

<sup>51</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *La monadología*, 2012<sup>e</sup> éd. (Madrid : Biblioteca Nueva, 1840).

<sup>52</sup> A este respecto dirá también Riquier [Traducción propia] “Lejos de encerrarnos en uno mismo para luego preguntarnos cómo podemos salir, lejos incluso de conocerlo todo simplemente por analogía con nosotros mismos, el yo, a poco que nos neguemos a erigirlo en sustrato, es una puerta que se abre hacia lo absoluto.”/ “Loin de s’enfermer chez soi pour se demander ensuite comment il est possible d’en sortir, loin même de connaître chaque chose simplement par analogie avec nous-mêmes, le moi, pour peu qu’on se refuse à l’ériger en sol, est une porte ouvert sur l’absolu.” Camille Riquier, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Quadrige (Presses universitaires de France, 2021), 93.

<sup>53</sup> El tiempo implica una conciencia: Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, sous la dir. de Frédéric Worms, 5<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2019), 46.

<sup>54</sup> Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses Universitaires de France, 2019), 44-45.

considera que hay distintos niveles de certeza en el conocimiento. Todo lo que excede el ámbito de mi conciencia es más dudoso.

A pesar de ello, el francés franquea ese ámbito. ¿Qué le permite dar este paso? Una respuesta factible podría ser que el tiempo universal se construye a partir de una multiplicación del tiempo del yo. Esta posibilidad consiste en extender la experiencia de la temporalidad del sujeto al mundo exterior que lo circunda. El tiempo universal surgiría, así, de una multiplicación de este modo de hacer. Bastaría reproducir mediante la imaginación las conciencias limitadas que perciben una parte y juntarlas hasta cubrir el todo. El tiempo universal se compondría de la suma de esas conciencias. Bergson desecha por completo esta opción y muestra que la construcción por partes de un tiempo único y universal es estéril. El resultado de semejante operación es precisamente el tiempo matematizado y desnaturalizado del que se quiere huir.

La propuesta de Bergson se sirve de una operación de paralelismos. En esta hipótesis el tiempo universal nace de la profundización en la experiencia del yo. A partir de lo que este vive y comparándolo con la dinámica de lo que es exterior a él se descubre, con sorpresa, una similitud entre el suceder del yo y el suceder del cosmos en su conjunto<sup>55</sup>. El yo tiene una historia, un acontecer en el que hay cambio y novedad, que permiten diferenciar entre el pasado y lo que está por venir. Bergson descubre que en el universo en su conjunto hay un inicio y un fin, un desarrollo, y que el cosmos está sumergido en una dinámica de temporalidad semejante a la del yo.

Una objeción posible a este planteamiento es que estamos ante un caso de antropomorfización. Se podría considerar que es nuestra sensibilidad la que nos hace atribuir los rasgos del tiempo que vivimos al cosmos. Sin embargo, Bergson intuye que hay una correspondencia real entre nuestra vivencia del tiempo y el

---

<sup>55</sup>Henri Bergson, *Durée et simultanité*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses Universitaires de France, 2019), 40-67.

desarrollo del cosmos y esta consideración se fundamenta en que para el académico el yo y su conciencia se constituyen en continua relación y dependencia del mundo. Bergson, en este sentido, describe un yo en el que su creatividad es siempre una respuesta a la heterogeneidad y variabilidad de lo real. Por ello, describir la conciencia y describir las dinámicas del yo requiere apuntar y dirigirse a lo que es ajeno a él mismo. O, dicho de otro modo, la objeción de antropomorfización del cosmos se puede rebatir con la idea que aparece implícita en los textos de Bergson de que no se trata de una antropomorfización del cosmos sino de una “cosmologización” del ser humano. El yo no otorga características al cosmos, sino que la conciencia es una intuición del todo cosmológico. Es decir, el yo por naturaleza es reflejo del todo cosmológico. Esta idea se clarificará en el capítulo final de este trabajo.

Es por este motivo por lo que la filosofía de Bergson se articula en torno a dos polos de heterogeneidad y variabilidad. El primer polo se corresponde con la heterogeneidad y riqueza de la totalidad del cosmos y el segundo polo se corresponde con aquellos seres que, por algún extraño motivo, se vuelven conscientes de esa heterogeneidad y la replican. Hasta aquí hemos utilizado el término polo para describir dos focos de acción y de creatividad. Sin embargo, esa no es la palabra que utiliza Bergson. El académico habla de conciencia. Hay dos tipos de conciencia. Una conciencia particular que, en su máxima expresión, actúa libremente y es creativa. Por otro lado, en la fuente y origen del todo hay una conciencia creadora que continuamente produce y mantiene en movimiento la variabilidad y riqueza de lo real.

Con semejante planteamiento, Bergson puede hacer frente a la objeción de que un tiempo que dependa de la conciencia aboca a un tiempo intimista e individualista. Si bien es verdad que para el francés el tiempo está en función de una conciencia, esto no precluye su carácter universal siempre y cuando se asuma la existencia de una conciencia universal. La naturaleza del tiempo se desvela

respecto a mi vivencia y depende de mi conciencia. Lo que aventura Bergson es que a partir de mi vivencia se descubre una conciencia, un tiempo y una creatividad que la precede. En este sentido, la posibilidad de un tiempo universal y único se funda en que el tiempo de mi conciencia participa y refleja el desarrollarse de la totalidad del cosmos.

La investigación de Bergson se centra en profundizar en el polo de heterogeneidad y de creatividad que se corresponde con la conciencia individual. Solo en la experiencia profunda del yo existe la posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto y, por ello, todo lo que se diga del cosmos en su totalidad será la consecuencia de descubrir que entre la totalidad del cosmos y la estructura del individuo consciente hay paralelismos y semejanzas. El acceso a la totalidad del cosmos, en este sentido, parte de ahondar en la naturaleza profunda del yo.

El objeto de la filosofía, según Bergson, es el todo y, sin embargo, de este todo solo se puede decir algo razonable mediante el estudio de un particular que lo refleje. De lo contrario, la filosofía se vería con la desagradecida y estéril labor de componer un todo a partir de los fragmentos que tiene a su alcance. En este sentido, el método de la ciencia difiere de la filosofía porque estudia aspectos de lo real mediante un proceso de aislamiento. La ciencia parcializa para ahondar y profundizar. Si bien es verdad que este método es legítimo y necesario, el problema se produce cuando mediante este proceder se quiere dirigir la mirada a cuestiones sobre el todo. El todo no admite una composición y es por ello por lo que Bergson considera que solo mediante la intuición se puede remontar la labor de la inteligencia.

A este respecto es interesante el lugar que ocupa la materia en el pensamiento bergsoniano. La materia se sitúa entre los dos polos de heterogeneidad que se han descrito. Y esta es unidimensional justo porque se encuentra en el punto más alejado de cualquier conciencia. Es por ello por lo que la materia, en cuanto que está distante de los dos polos de creatividad, fomenta representaciones de invariabilidad y homogeneidad. La materia en la filosofía de Bergson es la expresión más diluida de la

heterogeneidad y de la variabilidad<sup>56</sup>. Los conceptos matemáticos son la representación radicalizada de esta tendencia. La ciencia se ocupa de la materia, es decir, estudia lo que es, pero abstrae, por un lado, la conciencia creadora que la genera y, por otro lado, la conciencia individual que la conoce.

Hasta aquí se han mostrado las similitudes entre la conciencia creadora del mundo y la conciencia individual describiendo a la materia como un fragmento que se encuentra entre ellas dos. Sin embargo, el segundo polo de heterogeneidad –el de un particular que se hace consciente de la complejidad del cosmos– tiene distintos niveles de intensidad. Es un reflejo más o menos potente de la heterogeneidad originaria, puede tener una mayor o menor capacidad creativa, es decir, su contribución a la riqueza del cosmos tiene distintos niveles. En este sentido, aparece una clara diferencia entre el polo de creación originaria que consiste en una creatividad constante y continuada que hace que el mundo sea lo que es y las conciencias individuales que despiertan a la posibilidad de participar en la creación que ya está en curso. En esta dirección es interesante entender qué provoca que haya una mayor o menor conciencia, esto es, una mayor o menor captación de lo que es o una mayor o menor capacidad creativa<sup>57</sup>. Aunque esta cuestión se tratará más adelante, merece la pena apuntar varias cuestiones.

---

<sup>56</sup> También por este motivo Bergson dice que la materia es lo que se deshace. Con ello sugiere que tiene la dirección inversa de todo acto creativo: “En fin, he aquí que el sentido en que marcha esta realidad nos sugiere ahora la idea de una cosa que se deshace; ahí está, sin duda alguna, uno de los rasgos esenciales de la materialidad.” Henri Bergson, *Obras Escogidas. La Evolución Creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 649. “Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose qui se défait; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité.” Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11e éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 246.

<sup>57</sup> Un aspecto muy interesante del planteamiento bergsoniano es que no hay separación entre conocimiento y acción. El conocer es una actividad creativa, por ello, la realidad heterogénea, variable y llena de los matices del cosmos no se conoce si no es a través de la experiencia y participación de ella a través de la propia transformación y a través de la propia actividad creativa.

Tomemos una conciencia ya constituida. ¿Por qué en algunos casos es más creativa que en otros? La creatividad coincide con una atención y una tensión por lo que sucede. En este sentido, la relación entre pasado, presente y futuro juegan un papel importantísimo en la intensidad de conciencia de lo que es<sup>58</sup>. La relación entre ellos en el ahora incide en los distintos niveles de aparecer de la heterogeneidad de lo real. Esto se entiende bien en el contraste entre lo que se puede conocer en el ahora y lo que se conoce en un presente habitado por el pasado y el futuro. En el ahora el contacto con lo real, por su fugacidad, es completamente superficial. No hay tiempo, falta el tiempo necesario para conocer. Ese es el tiempo que aporta la incidencia del pasado en el presente. El permanecer vivo del presente permite una profundización en lo que sucede que desvela la riqueza de la heterogeneidad, de tal modo que se puede incluso prever el futuro con mayor o menor éxito.

Un ejemplo sencillo que ilumina este aspecto remite al juego entre percepción y memoria que Bergson explica en *Materia y memoria*. Si se tiene delante una mesa, la primera percepción de ella es un conjunto de manchas de color desordenadas. La memoria realiza la tarea de retener el orden y la forma de estas manchas y permite que la imagen se vaya aclarando y adquiera definición. De tal modo que poco a poco aparezcan cada uno de sus rasgos: desde el tipo de madera del que está hecha hasta las imperfecciones o golpes que puede tener. Todo este proceso de percepción de la mesa implica una relación de intercambio entre lo que se ha retenido sensiblemente, lo que se percibe ahora y una dirección de la atención. Pasado, presente y futuro se ponen en juego para permitir este intercambio. Sin su intersección, lo que es la mesa no se muestra. Se quedaría, en el mejor de los casos, en una mancha de colores y

---

<sup>58</sup> "Cada uno de estos grados sucesivos, que mide una intensidad creciente de vida, responden a una más alta tensión de duración y se traduce hacia fuera mediante un desarrollo del sistema sensorio-motor." Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 237. "Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 249.

formas. Este ejemplo, que por su simplicidad omite una gran cantidad de los elementos que operan en el conocimiento, sirve, sin embargo, para iluminar la relación entre tiempo y conocimiento. Cuanto más intensamente se vive el tiempo, más posibilidad de conocimiento. Por ello, no es casualidad que para Bergson el desarrollo de la conciencia en la evolución biológica esté ligada al desarrollo de la capacidad de mantener vivo el pasado y prever el futuro.

En contraste con el ejemplo de la mesa, es interesante plantearse las consecuencias cognoscitivas de una temporalidad vacía, un ahora en el que pasado y futuro no inciden. En una ausencia total de pasado y de futuro, el conocimiento y la conciencia son imposibles. Esto es lo que se describe en el inicio de MM cuando Bergson presenta lo real como un conjunto de imágenes que reaccionan automáticamente unas a otras<sup>59</sup>. En ellas lo real se introduce como contacto, pero un contacto que exige una respuesta inmediata. La consecuencia de ello es que ese contacto, que podría ser el punto de inicio de un conocimiento, se pierde en una reacción inmediata y fugaz que no deja impronta. El impacto es tan rápido, se pierde a tal velocidad, que no hay posibilidad de que lo que está siendo pueda aparecer. En este ejemplo se ve con claridad que el conocimiento necesita tiempo, un poso que permita que lo que está siendo se muestre.

Aquí aparece un elemento esencial para el desarrollo del segundo polo de heterogeneidad: la conciencia. Este punto del cosmos que registra, vive y experimenta la riqueza y variabilidad de lo real, que tiene acceso desde su particularidad a un horizonte de totalidad.

#### D. LIBERTAD CREATIVA

Como se decía en el epígrafe anterior, Bergson, en el inicio de MM, presenta el mundo como un conjunto de imágenes que reaccionan unas a otras. Antes de ahondar

---

<sup>59</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 11-13.

en ese conjunto de imágenes que es el mundo –y la relación entre este y el propio cuerpo–, es necesario hacer un paréntesis para explicar el término imagen en la filosofía de este autor. Un término que en este trabajo ya se ha utilizado, pero con un sentido muy distinto al que Bergson le va a dar en MM. En epígrafes anteriores se utilizaba la palabra imagen como sinónimo no preciso de metáfora. Es por ello por lo que se decía que las imágenes son recursos útiles para evocar lo que se vive y como alternativa a la cerrazón de los conceptos. El problema es que Bergson utiliza en MM el término imagen con un fin muy distinto. El académico francés recurre a la palabra imagen en esta obra con el objetivo de realizar una operación que es compleja y que no coincide con el recurso del lenguaje de lo que podría denominarse imagen-metáfora<sup>60</sup>.

Esta primera distinción entre la imagen-metáfora y la noción de imagen en MM es tan solo una aclaración introductoria para adentrarse en una terminología que presenta una serie de problemas completamente distintos. El término imagen recibió, tras la publicación de MM, numerosas críticas por los equívocos que generaba. Es por este motivo por lo que Bergson en la séptima edición de la obra incluyó un “avant-propos” en el que explica qué entiende por imagen, un término al que daba con plena conciencia un uso muy particular:

La materia, para nosotros, es un conjunto de “imágenes”. Y por imágenes entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la “cosa” y la “representación”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> En el presente trabajo no se ha sustituido el término imagen por metáfora en los casos en los que era posible hacerlo porque, aunque hubiese aportado una mayor claridad, esta terminología no respeta completamente el pensamiento bergsoniano. Bergson huye del término metáfora.

<sup>61</sup> Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 24. “La matière, pour nous, est un ensemble d’“images”. Et par “images” nous entendons une certaine existence qui es plus que ce que l’idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose - une existence située à mi-chemin entre la “chose” et la “représentation.” Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 1.

Con esta aclaración Bergson comienza a rebatir el significado que el término imagen habitualmente sugiere. Como bien explica Robinet Bergson, por imagen no entiende un contenido mental<sup>62</sup>. Es por ello por lo que, cuando el académico francés describe el mundo como un conjunto de imágenes, no lo está reduciendo a una serie de contenidos mentales. A pesar de que la noción de imagen posibilitaba semejante interpretación, la elección del término en Bergson tiene una finalidad distinta. Con ella intenta reducir la brecha conceptual entre la materia y lo que denomina memoria o espíritu. Hyppolite señala que Bergson genera a propósito una significación ambigua que tiene como objeto favorecer una comprensión más cercana entre materia y memoria, es decir, el objetivo de la ambigüedad es señalar más eficazmente que nuestro ser está insertado en lo material<sup>63</sup>. Atendiendo a ello, Robinet define la imagen en Bergson como la esencia fenomenológica del objeto y la esencia fenomenológica del sujeto o, con más precisión, del objeto-sujeto<sup>64</sup>. Es decir, la palabra imagen se utiliza en el pensamiento de Bergson como instrumento para luchar contra una mentalidad dualista.

Aclarada la particularidad del término imagen volvamos a cómo se relaciona el mundo, entendido como conjunto de imágenes, con la imagen que configura mi yo<sup>65</sup>. En las primeras páginas de *MM*, *mi cuerpo*, el *del yo*, aparece descrito como una de esas imágenes que constituyen el mundo. La particularidad de esta imagen que aparece como mi cuerpo es que se distingue porque su reacción al resto de imágenes

---

<sup>62</sup> André Robinet. « Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson », *Les études philosophiques* 15, 15, n° 3 (1960) : 375.

<sup>63</sup> Jean Hyppolite. « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de philosophie* 3, 3, n° 10 (1949) : 373-91. <https://www.jstor.org/stable/23932584>.

<sup>64</sup> André Robinet. « Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson », *Les études philosophiques* 15, 15, n° 3 (1960) : 375.

<sup>65</sup> El mundo en el pensamiento de Bergson está compuesto de imágenes y el cuerpo es una de ellas. En este sentido, cuando se dice la imagen del yo, se está hablando del yo a secas, no de su representación ni de nada parecido. Hablar del yo como imagen es situarlo como parte del resto de imágenes, o lo que podría denominarse núcleos de acción y reacción que configuran el mundo. El yo es, en este sentido, una imagen más, por muy particular que esta sea.

no es inmediata. En el cuerpo de un ser vivo –es decir, en un cuerpo con conciencia, el contacto con lo real no se traduce en una respuesta inmediata porque se produce un desfase. Mientras la materia responde instantáneamente a los *inputs* exteriores, en cambio, en un ser vivo lo que le impacta tiene la capacidad de transformarlo, pero esta transformación no es inmediata, se procesa a través de tejidos, órganos y estructuras temporales que asumen el primer impacto de lo real. Es decir, mientras la materia tiende a favorecer una reacción inmediata –ante un *input* se genera un *output* que sigue las leyes establecidas por la naturaleza–, en el ser vivo el *input* recorre sus estructuras corporales y al hacerlo genera un desfase entre este y su reacción. La primera consecuencia de ello es que el impacto de lo real es más hondo en esta imagen particular que en un ser vivo. Esto es, el ser vivo, al distanciarse, permite que el impacto y toda la fuerza del impacto se puedan desplegar. En cambio, en la materia el impacto queda reducido a la reacción que provoca. El dato a través del cual se demuestra la profundidad que el impacto tiene en la particular imagen que es un ser vivo es que este queda afectado y se transforma. Esta sería una segunda consecuencia. El impacto de lo real en el ser vivo tiene la capacidad de transformarlo estructuralmente.

La distancia que hace posible la transformación aparece descrita por Bergson de distintos modos en EDI y MM. Puede ser por una resistencia al cambio que se convierte en un movimiento muscular, por la traducción de un contacto a un impulso eléctrico, por una reinterpretación de ese mismo contacto a partir de un ejercicio de memoria, etc. Independientemente del modo de procesamiento –modo que la ciencia tendrá que investigar y precisar–, lo relevante es que cuando lo real entra en contacto con un individuo consciente, por su propensión a dejarse marcar por lo que ha sido y está siendo y por su tendencia de apertura al futuro, se produce una transformación. La imagen que se ha denominado cuerpo consciente se diferencia del resto de imágenes porque absorbe, procesa, da tiempo y peso a una respuesta que cuando se produce ha adquirido un horizonte mayor que el de la reacción inmediata.

En este sentido, la incidencia del pasado y del futuro generan una apertura en el ahora. El efecto que el pasado y el futuro o que el desfase tienen es que generan una distancia con lo que está siendo que permite, paradójicamente, un desvelamiento de lo que está sucediendo en el presente. Como si se tratase de un problema de vista. Si el objeto está muy cerca aparecerá borroso para uno que padezca de hipermetropía. La distancia, en cambio, permitirá desvelar los rasgos de este. En este sentido, lo que plantea Bergson es que el ahora, en tanto que está desprovisto de la continuidad del pasado y de la apertura del futuro, es una situación de saturación total en la que la tarea de conocer es imposible.

Hasta ahora se han enumerado dos consecuencias del desfase: el impacto se despliega y se muestra con una profundidad que se pierde en la reacción inmediata, en primer lugar. En segundo lugar, la capacidad que el impacto tiene de transformar al ser vivo que lo recibe. A estas dos consecuencias habría que añadir una tercera. El desfase permite una selección de aquello a lo que se reacciona. Cuando se dice que la reacción al impacto no se produce automáticamente es porque hay un desajuste. Esto provoca que no esté dicho que vaya a haber una reacción y tampoco cómo será esta. Todo ello porque en el ser vivo existe la posibilidad de elegir aquellos aspectos de lo real a los que reaccionar, dejando de lado aquellos que se consideran irrelevantes. Con este modo de proceder, los seres vivos, y en particular el yo, se sitúan fuera de una estricta causalidad. La pregunta que habría que hacerse es cuál es el origen de esa selección de *inputs*. Esta posibilidad es lo que permite una respuesta que no sea meramente reactiva. Aquí es donde entra la importancia del tiempo. La selección, según Bergson, se produce a través de una comparación entre lo que me reclama la atención ahora con aquello que ya lo hizo. A partir de esta comparación se gradúa la urgencia de lo que le asalta al yo. Este responde a lo más esencial, dejando que se pierda aquello que considera poco importante. Esta comparación es posible porque ha habido impactos anteriores que han hecho mella en esta imagen que es el ser vivo.

Las tres consecuencias del desfase se han explicado por separado, pero se producen al mismo tiempo y son posibles porque suceden a la vez. La transformación del yo es posible porque el impacto de lo que es ajeno se puede desplegar en él. Este despliegue es posible solo porque previamente ha habido una selección de *inputs* en detrimento de otros. Esto genera un espacio para que lo que es pueda desplegarse. Sin embargo, esta descripción sería incompleta si no se atiende a cuál es el origen de la selección. La selección responde a que la transformación ha generado unos criterios para identificar la urgencia de los estímulos. Sin la memoria de un impacto anterior, la selección sería imposible. Las tres consecuencias del desfase se retroalimentan. En este sentido, aquí se está intentando realizar una descripción analítica de un fenómeno que no permite ser descompuesto. Por ello, lo único que se puede hacer es describirlo por descomposición para a continuación señalar que se produce todo al mismo tiempo y que los tres elementos mencionados dependen los unos de los otros.

El despliegue, la transformación y la selección que se producen en el desfase aquí descrito son los ingredientes que le permiten al yo escapar de la saturación de lo real. A través del descarte de todo aquello que se percibe irrelevante se genera un hueco y, de este modo, se abre un horizonte en el que hay espacio para la acción propia, creativa y novedosa. En este sentido, la reacción del cuerpo consciente no es tan solo más lenta que el resto de las reacciones de las otras imágenes, sino que su desfase conlleva la posibilidad de una respuesta creativa y original.

A partir de lo que se ha explicado, se puede comenzar a entrever por qué la filosofía de Bergson apuesta por un conocimiento que se entiende como actividad y no solo como mera pasividad. Se puede conocer cuándo en el horizonte temporal de la conciencia se genera un hueco para la acción propia. La posibilidad de acción propia y de conocimiento van de la mano. En este sentido, la distancia que aparece como producto de una retención del pasado y una expectativa respecto al futuro está

acompañada de un desvelamiento de lo que está siendo que coincide con una acción libre.

Según lo que se ha dicho hasta ahora, lo real se presenta en dos tiempos. En el ahora lo real aparece en un contacto que porta consigo una exigencia irresistible de reacción<sup>66</sup>. En cambio, en el presente lo real aparece en un horizonte en el que un individuo demora la exigencia de reacción. De este modo, se escapa de la fugacidad que lleva consigo la sumisión inmediata. Por este motivo, solo en el presente puede lo real comenzar a mostrar la riqueza que le caracteriza. Es necesario que el primer momento en el que lo real aparece como exigencia de reacción venga seguido de un segundo momento en el que se pueda mostrar.

El contenido de lo real para ser desvelado requiere un poso, una estructura que desbarate la inmediatez de la fugacidad. Este poso lo hace posible la interacción entre pasado, presente y futuro porque permiten centrar la atención sobre un particular. En este sentido, lo que plantea Bergson es que, en el ser humano, lo que varía no es su capacidad de captar detalles de lo real, sino que la clave de su inteligencia y la potencia de su conciencia reside en la dirección de la atención<sup>67</sup>. La duración permite centrar la atención sobre un particular. Y, al centrar la atención en un aspecto de lo real este se puede desplegar y empezar a mostrar todo aquello que quedaba oscurecido por la exigencia tiránica de reacción. Todo ello con dos consecuencias. La primera es que lo que está siendo se puede mostrar en un horizonte más amplio. En el momento en el que el contacto no es superficial, se muestran rasgos de lo real que no son un simple requerimiento o mandato de respuesta instantánea. La segunda consecuencia de ello es que se abre un espacio nuevo de reacción y de posibilidad de posicionamiento

---

<sup>66</sup> Conviene diferenciar entre reacción y acción. La reacción es la consecuencia inmediata de una causa previa. Aquí se entendería como respuesta automática a un hecho. En cambio, la acción puede responder a un hecho, pero tiene un componente creativo. Es fruto de la elaboración de un individuo y porta algo de sí. En este sentido, se podría decir que la acción es más propia de un individuo que la reacción.

<sup>67</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 109-11.

frente a este contacto. Esta es la apertura que introduce el tiempo en la saturación de lo que está siendo. Una apertura que es posibilidad de conocimiento, espacio para la creatividad y condición para la libertad.

La conciencia en Bergson emerge como punto en el que la retención del pasado y una dirección hacia el futuro permiten una apertura en el abarrotamiento de lo real. Es como si, para conocer, para replicar la heterogeneidad de lo real, fuese necesario oxigenar, dar aire a un cosmos saturado. Esta operación es posible mediante la memoria y la expectativa que focalizan la atención en un aspecto del ahora y, de este modo, se genera un espacio para el presente. Mediante la dirección que otorga la expectativa la conciencia puede centrarse y, conocer un particular de lo real y a partir de ello, empezar a conocer la heterogeneidad del cosmos.

Este espacio y esta distancia en la que el particular se puede mostrar con toda su potencia, a través del cual se puede delinear un individuo que remite al todo, lo forja la conciencia a través del operar del tiempo. Y, curiosamente, ese espacio y esa distancia describe un horizonte de libertad. Si se entiende el presente cualitativo como un ahora, que en continuidad con lo que ha sido, se constituye como una apertura en la saturación del ser, entonces habría que admitir que el presente se podría definir como el espacio de la libertad.

Libertad entendida en dos sentidos<sup>68</sup>. Por un lado, una libertad que consiste en la negación del determinismo. Esto es así porque el acto libre que se inscribe en el

---

<sup>68</sup> Bergson considera que la libertad no se puede definir: "Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esa relación es indefinible, precisamente porque somos libres. (...) Por eso toda definición de la libertad dará razón al determinismo." Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 152-53. "On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. (...) C'est pourquoi toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme." Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 165. Sin embargo, que la libertad no se pueda definir como algo cerrado no significa que no se pueda reflexionar sobre ella e identificar los atributos de un acto libre. Los que se diga de la libertad no será suficiente para explicarla, pero identificar algunos de los rasgos y condiciones de un acto libre sirve al menos para distinguirlo de aquellos actos que no son libres.

tiempo –que participa de la relación entre pasado, presente y futuro– escapa de la reacción inmediata que exige el primer contacto de lo real. Y, lo puede hacer, aunque parezca paradójico, justo porque la memoria del pasado le permite sortear una causalidad estricta. Esta afirmación supone admitir que el pasado no encadena, más bien al contrario, libera. Aunque lo hará siempre y cuando esté vinculado a una atención en el presente y a una expectativa de futuro. La liberación del determinismo es solo el primer aspecto que la libertad tiene en la filosofía bergsoniana. Este rasgo da paso a una segunda característica. El presente en Bergson es creativo. Cada acto que se juega en el presente, y no en el ahora, al constituirse sobre la base de lo que ya ha pasado y, al estar destinado a dejar una impronta, es un acto transformador. Es por este motivo por lo que la libertad en la filosofía de Henri Bergson tiene también una connotación cualitativa. La libertad es una creatividad que se juega en el presente, es una capacidad de introducir novedad. Esta capacidad de introducir novedad será abordada más adelante.

Volvamos a la idea que se planteaba anteriormente de que Bergson se mueve entre dos ámbitos: el de la totalidad y el del particular. Se decía, que, por un lado, está la totalidad del cosmos. Este en principio resulta desconocido e inaccesible y de él solo se pueden aventurar hipótesis más o menos acertadas. Por otro lado, aparece un particular que se conoce a sí mismo<sup>69</sup>. Este conocimiento de uno mismo es un conocimiento creativo y no una mera réplica o representación. En sí, el yo experimenta una creatividad, es participe en los límites de su individualidad de una creatividad.

---

<sup>69</sup>“La existencia de que estamos más seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros mismos interiormente, profundamente.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 439.

“L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément” Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 2.

Una creatividad que tiene como primera expresión el vivir. Un vivir que conlleva una transformación y, por ello, la introducción en el cosmos de una heterogeneidad propia. Es por este motivo por lo que el yo, y más precisamente la conciencia individual, aparece como un segundo núcleo de heterogeneidad que se caracteriza por participar de la heterogeneidad original. Este segundo núcleo es tal poque no se funde completamente en la creatividad originaria.

En la historia propia del individuo, en la transformación que solo se puede experimentar en primera persona se descubre la estructura del tiempo. Una estructura de continuidad y apertura, una estructura de inicio y de fin, de novedad. Esta estructura que es tan íntima, tan mía, sorprendentemente aparece como estructura del conjunto total del cosmos. No de algunos aspectos del cosmos, pero sí del todo. ¿Y si la estructura del yo y la estructura del cosmos fuese paralela? Esta es la pregunta que aparece detrás del pensamiento bergsoniano. Si la respuesta fuese afirmativa, se habría encontrado un modo de acceso seguro a las verdades del universo a través de la certeza que aporta la experiencia del yo.

Esta idea marca el método bergsoniano. El avance del conocimiento y de la metafísica solo es posible a través del estudio de un particular, y más aún del particular por antonomasia. Ese particular que tiene la capacidad de remitir de un modo absolutamente único a un horizonte infinito: el yo. Toda la obra bergsoniana es un trabajo de aproximación a distintos aspectos de lo que Bergson denomina el yo profundo. La libertad es la máxima expresión de ese yo profundo cuya originalidad y creatividad remiten a la heterogeneidad del todo.

#### E. NOVEDAD: FRUTO DE UNA TENSIÓN DIFERENCIAL

En el epígrafe anterior aparecía cómo el presente se configura a partir de una distancia y un poso respecto al mostrarse de lo real que permite el conocimiento y una acción propia. La libertad sucede en ese hueco que la conciencia conquista en el

presente. Un presente que se constituye como un punto en expansión fruto del encuentro entre dos tensiones, la del futuro y la del pasado, que colisionan en el ahora.

Tres elementos han aparecido estrechamente vinculados en lo que se ha expuesto hasta ahora: presente, conciencia y libertad. En el pensamiento de Bergson aparece implícito que entre ellos hay una relación de proporcionalidad directa. Cuanto más intensamente se vive el presente, hay una mayor conciencia de lo que sucede y, a su vez, la capacidad creativa del acto libre es mayor. Esta diferencia de niveles de intensidad de conciencia aparece claramente en la descripción que Bergson hace de la evolución biológica. Para este autor, todos los seres vivos tienen algún grado de conciencia. Conciencia entendida como conocimiento, al menos intuitivo, del medio que permite una respuesta propia. En la mayoría de los casos, el fin de esa respuesta consiste en garantizar la propia existencia o la perpetuación de la especie. La ameba, en este sentido, tiene conciencia en la medida en que se mueve evitando peligros y buscando el modo de nutrirse. En ella ya aparece una rudimentaria temporalidad porque, atendiendo a lo que se le presenta, elabora respuestas que tienen como fin garantizar su futuro. En esta criatura hay ya una vivencia de presente, una conciencia y una suerte de acción propia que, aunque no se denominaría del todo libre, sí es, al menos, espontánea<sup>70</sup>. En otros seres vivos más complejos la conciencia, la vivencia de presente y la capacidad de reacción se acentúan.

La diferencia de intensidad en la vivencia de presente y conciencia es muy clara en las distintas especies<sup>71</sup>. La conciencia del ser humano como especie sería el ápice

---

<sup>70</sup> Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 33-34.

<sup>71</sup> "Hemos hecho antaño una hipótesis de este género en lo que concierne a las especies vivientes. Distinguíamos duraciones con tensión más o menos alta, características de los diversos grados de conciencia, que se escalonarían a lo largo del reino animal." Henri Bergson, *Duración y simultaneidad* (Buenos Aires : Ediciones del Signo, 2004), 85-86. "Nous avons fait jadis une hypothèse de ce genre en ce qui concerne les espèces vivantes. Nous distinguons des durées à tension plus ou moins haute, caractéristiques des divers degrés de conscience, qui s'échelonnaient le long du règne animal." Henri Bergson, *Durée et simultanité*, sous la dir. de Frédéric Worms, 5<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2019), 43.

del desarrollo evolutivo. Lo llamativo es que, cuando Bergson se refiere al ser humano, introduce una diferencia respecto al resto de los seres vivos. En el resto de los seres vivos, el perfeccionamiento de la conciencia y el nivel de intensidad con la que se vive el presente depende del desarrollo de la especie. La diferencia entre cada individuo de la especie es nimia. En cambio, en el ser humano cada individuo tiene la capacidad de dar un salto cualitativo de conciencia respecto al individuo anterior:

Ahora bien, en el animal la invención no es nunca otra cosa que una variación sobre el tema de la rutina. Encerrado en los hábitos de la especie, puede sin duda alargarlos por su iniciativa individual; pero no escapa al automatismo más que por un instante, justamente el tiempo necesario para crear un automatismo nuevo: las puertas de su prisión vuelven a cerrarse poco después de abrirse; al tirar de su cadena sólo consigue alargarla. Con el hombre la conciencia rompe la cadena. En el hombre, y únicamente en el hombre, alcanza su liberación<sup>72</sup>.

En esta cita Bergson muestra la diferencia entre libertad y espontaneidad. En el ser humano, la distancia con la primera exigencia de lo real, el poso que introduce el tiempo, ha adquirido tal sofisticación, es tan grande la diferencia entre la ameba y el ser humano, que ya no es el desarrollo de la especie la que marca la reacción, sino que cada individuo tiene el poder de producir una respuesta propia y creativa.

Esta característica del ser humano provoca que la intensidad con la que se vive el presente, la profundidad de conciencia y el desarrollo de la libertad no solo

---

<sup>72</sup>Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 665. "Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle ; mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau : les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes ; en tirant sur sa chaîne il ne réussit qu'à l'allonger. Avec l'homme, la conscience brise la chaîne. Chez l'homme, et chez l'homme seulement, elle se libère." Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 264.

dependan de cada individuo, sino que, además, cambian en la historia de ese mismo individuo. Tanto es así que la apertura y la explosión del ahora que se describía en el epígrafe anterior no tiene siempre el mismo nivel de intensidad en cada acto humano. Esto es, la conciencia de cada ser humano y su creatividad son únicas y no pueden reconducirse a la especie, pero, además, la libertad propia de cada individuo humano se juega a cada momento y, por ello, no todos sus actos participan del mismo modo del presente. Basta pensar en la diferencia que hay entre aquellas acciones que se repiten una y otra vez como costumbre adquirida y aquel acto único y original que culmina una obra de arte<sup>73</sup>.

Este dato invita a hacerse una pregunta que ahonda en la naturaleza cualitativa del tiempo y sus consecuencias: ¿qué provoca que en algunos momentos el presente adquiera una mayor intensidad? Hay que tener en cuenta que una mayor intensidad de presente –o, en términos de Bergson, una mayor tensión– va acompañada de una mayor conciencia, esto es, de la posibilidad de un conocimiento más fino y, a su vez, de una capacidad creativa más desarrollada.

Del pensamiento de Bergson se puede deducir que la profundidad de conciencia en un momento dado depende de un equilibrio entre el pasado, el presente y el futuro. Un primer análisis que ilustra esta cuestión se encuentra en la *Energía espiritual* y concierne la dinámica del soñar. Bergson se da cuenta de que los sueños son construcciones e imaginaciones que produce nuestra conciencia partiendo de

---

<sup>73</sup> “El pintor está ante su tela, los colores están también en la paleta y el modelo posa; vemos todo esto y conocemos asimismo el estilo del pintor: ¿podremos prever lo que va a aparecer sobre la tela? Poseemos los elementos del problema; sabemos, con un conocimiento abstracto, cómo será resuelto, porque el retrato se parecerá seguramente al modelo y seguramente también al artista; pero la solución concreta trae consigo esa imprevisible nada que es el todo de la obra de arte.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 730. “ Le peintre est devant sa toile, les couleurs sont sur la palette, le modèle pose ; nous voyons tout cela, et nous connaissons aussi la manière du peintre : prévoyons-nous ce qui apparaîtra sur la toile ? Nous possédons les éléments du problème ; nous savons, d’une connaissance abstraite, comment il sera résolu, car le portrait ressemblera sûrement au modèle et sûrement aussi à l’artiste ; mais la solution concrète apporte avec elle cet imprévisible rien qui est le tout de l’œuvre d’art.” Henri Bergson, *L’Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 340.

sensaciones vagas e indeterminadas. Su indefinición se debe a que las imágenes que se construyen no están en contacto con el ahora y no están dirigidas a una acción próxima. En este sentido, Bergson compara el sueño con una situación de alienación mental en la que uno se pierde en un contenido que no profundiza en una conciencia del presente. Comparando el sueño con la vigilia dice:

En cierto sentido, la percepción y la memoria que se ejercitan en el ensueño son más naturales que las del estado de vigilia. En el ensueño la conciencia se divierte en percibir por percibir, en recordar por recordar, sin ninguna preocupación por la vida, es decir, por la acción a realizar. Pero estar despierto consiste en eliminar, en elegir, en reunir sin cesar la totalidad de la vida difusa del ensueño, condensándola sobre el punto en el que se plantea un problema práctico. Estar despierto significa querer. Dejad de querer, desprendeos de la vida, desinteresaos; y entonces pasáis del yo del estado de vigilia al yo de los sueños, menos tenso, pero más extenso que el otro.<sup>74</sup>

La diferencia entre la vigilia y el sueño es que la primera se sitúa en un horizonte repleto de heterogeneidad y requiere una dirección que centre la atención y que dirija la acción. En el sueño, ese contacto con lo otro está ausente. De ahí la diferencia. Mientras en el sueño la imaginación divaga sin dirección, cuando uno está despierto toda producción está en función de una tensión entre una memoria y percepción que responden a una necesidad actual. En el sueño no hay una percepción de presente porque no se impone una exigencia de la realidad; por este motivo, la interacción entre el pasado y el futuro está alocada. Es por ello por lo que el yo en el sueño en vez de

---

<sup>74</sup> Henri Bergson, *La energía espiritual* (Madrid : Espasa-Calpe, 1982), 135. "En un sens, la perception et la mémoire qui s'exercent dans le rêve sont plus naturelles que celles de la veille : la conscience s'y amuse à percevoir pour percevoir, à se souvenir pour se souvenir, sans aucun souci de la vie, je veux dire de l'action à accomplir. Mais veiller consiste à éliminer, à choisir, à ramasser sans cesse la totalité de la vie diffuse du rêve sur le point où un problème pratique se pose. Veiller signifie vouloir. Cessez de vouloir, détachez-vous de la vie, désintéressez-vous : par là même vous passez du moi de la veille au moi des rêves, moins tendu, mais plus étendu que l'autre" Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris, France : Presses Universitaires de France, 2017), 136.

conocer o crear se dedica a fabricar fantasmas. Mientras se duerme, el horizonte del presente se difumina y también se pierde agudeza de la conciencia de uno mismo. Este es un primer ejemplo en el que se puede observar que, cuando el futuro y el pasado no están anclados en el presente, pierden su equilibrio y, como resultado de ello, se disuelve la cualidad del tiempo.

El sueño es un caso extremo en el que la interacción entre pasado y presente pierde su equilibrio. Pero en la vigilia ese equilibrio puede ser más o menos fino y en función de ello, cambia la agudeza del presente y la conciencia de lo que sucede. Bergson en otro momento de su obra diferencia entre dos tipos de personas. Esta distinción podría también interpretarse como dos tendencias o dos modos de vivir cada momento. El francés distingue entre el hombre de acción y el hombre soñador. En el primero la relación entre futuro y pasado tiende a materializarse en una respuesta inmediata. En el segundo, la relación entre pasado y futuro produce un análisis que paraliza la acción. Es como si el primero tendiese a contestar súbitamente a las exigencias de la realidad y el segundo se perdiese en una reflexión que le aleja poco a poco de lo que está sucediendo<sup>75</sup>. En un caso y en el otro hay un intento de establecer una distancia justa entre la heterogeneidad que asalta al yo y su reacción.

---

<sup>75</sup> “Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con la que pide socorro para una situación dada a todos los recuerdos que están en relación con dicha situación; pero esta es también la barrera insuperable que encuentran en él, presentándose en el umbral de la conciencia, los recuerdos inútiles o indiferentes. Vivir en el presente completamente puro, responder a una excitación mediante una reacción inmediata que prolonga aquella, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un impulsivo. Pero apenas está mejor adaptado a la acción aquel que vive en el pasado por el placer de vivir en él, y en el que los recuerdos emergen a la luz de la conciencia sin provecho para la situación actual: ese no es ya un impulsivo, sino un soñador. Entre estos dos extremos se sitúa la feliz disposición de una memoria lo bastante dócil para seguir con precisión los contornos de la situación presente, pero lo bastante enérgica para resistir a cualquier apelación.” Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca: Sígueme, 2021), 171. “Ce qui caractérise l’homme d’action, c’est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d’une situation donnée tous les souvenirs qui s’y rapportent; mais c’est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d’un animal inférieur : l’homme qui procède ainsi est un impulsif. Mais celui-là n’est guère mieux adapté à l’action qui vit dans le passé pour le plaisir d’y vivre, et

El ejemplo del sueño que se analizaba en el párrafo anterior es un claro ejemplo de una separación total respecto a lo que sucede que provoca un divagar estéril. En cambio, cuando uno está despierto, el contacto con la riqueza de lo real está. Hay un ancla que sostiene las operaciones de la memoria y la percepción. Sin embargo, en este operar el sujeto puede interponer mayor o menor distancia. En el caso del hombre soñador, se privilegia la expectativa. El intento de anticipar y prever lo que está por suceder puede generar representaciones que impidan o bloqueen el acceso a lo que *de facto* está sucediendo. En este caso, la distancia que se ha interpuesto es excesiva. Un ejemplo de esta dinámica es el conocido relato de la lechera. Este cuento, cuyo esquema ha aparecido en la tradición de culturas muy dispares, presenta el arquetipo de una tendencia a proyectarse en el futuro que oscurece el presente<sup>76</sup>. El relato narra cómo una joven yendo al mercado a vender un jarrón de leche imagina lo que podrá conseguir con su venta. La lechera se proyecta y se imagina cambiando la leche por huevos, los huevos por gallinas, las gallinas por un cerdo... Cada cambio es un paso más de distancia entre lo que imagina y lo que está viviendo. El relato termina cuando la lechera se tropieza con una piedra del camino y, al caerse, rompe el jarrón. Con ello arruina las posibilidades de que se cumpla lo que había imaginado. En este relato, la tensión del futuro ha arruinado las oportunidades de presente. El presente ha desaparecido consumido por las imaginaciones de lo que iba a suceder y, con esta desaparición, se ha llevado por delante una conciencia de lo que estaba siendo. El exceso de distancia con lo que está sucediendo se produce por una falta de tensión

---

chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un rêveur. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 170.

<sup>76</sup> Max Müller. « On the Migration of Fables », *The Contemporary Review* 14 (London : A. Strahan, 1870), 574.

entre pasado, presente y el futuro. Todo ello impide una vivencia del presente y una conciencia profunda de lo que está siendo.

La persona que tiende a la ensoñación se apoya en la expectativa. En el polo opuesto está la persona que favorece la acción. Esta se apoya en la costumbre y en el hábito. En la tendencia a la acción la distancia entre la exigencia de lo real y su respuesta se reduce. Esto hace que la reacción sea más rápida. La velocidad de la acción es posible porque se funda en lo que ya se ha hecho en otras ocasiones. La importancia del hábito y la costumbre reside precisamente en ese aspecto. Ayudan a generar una acción porque son esencialmente respuestas generales a problemas comunes. En este sentido, la costumbre aporta la clara ventaja de una acción rápida. Sin embargo, la desventaja de favorecer la rapidez es que se sacrifica la creatividad. Al acortar la distancia entre la exigencia de lo real y la reacción, hay menos tiempo para estimar y sopesar los factores originales y característicos de esa situación. A partir de un conocimiento superficial se elige una respuesta ya aprendida. El hombre de acción se sirve de respuestas que han servido en momentos similares. Esto provoca que lo que hace tenga inevitablemente menos adecuación a la circunstancia concreta. El hombre de acción no conoce con profundidad la situación particular y no se da el tiempo necesario para elaborar una respuesta creativa que se ajuste a la exigencia presente.

La diferencia entre una tendencia a la acción y una tendencia a la reflexión se puede ilustrar con un ejemplo. Basta pensar en la diferencia entre la fabricación de productos en serie y de productos a medida. Cuando la producción utiliza un mismo patrón que atiende a unas necesidades generales se puede vestir a miles de personas con un esfuerzo creativo bajo y un precio irrisorio. Todo ello con la ventaja de que se produce a una velocidad infinitamente mayor que si se hiciese a medida. En cambio, un traje hecho a medida requiere un tiempo y una creatividad que solo sirven para una ocasión. La clara desventaja de este sistema de producción es que requiere un

esfuerzo enorme para un solo vestido. Sin embargo, esta modalidad tiene la ventaja de que la pieza atenderá más adecuadamente a las necesidades y requerimientos del destinatario final, se ajustará al individuo que lo vaya a vestir. Este ejemplo muestra la diferencia entre favorecer la acción y una respuesta general o la reflexión y una respuesta particular.

El extremo de una tendencia a la acción es lo que en epígrafes anteriores se ha denominado la dinámica de la reacción, esto es, una respuesta inmediata a la exigencia de lo real que obstaculiza el conocimiento de lo que está sucediendo. Con ello se acerca al individuo al ahora alejándolo del presente. En este caso, el presente se oscurece y la conciencia se difumina. Este resultado es el mismo que el del ejemplo de la lechera, aunque se llegue a él por una vía inversa. Esta también se aleja del presente y pierde definición su percepción de ella misma y del mundo. La consecuencia extrema de un hombre tendente a la ensoñación es un inmovilismo, en el hombre tendente a la acción la consecuencia es una hiperactividad inconsciente. En ambos casos se reduce el ámbito de la libertad. En el primero, porque la libertad no se expresa y, en el segundo, porque la acción se sustituye por una reacción en la que está ausente toda creatividad.

Frente a estos dos ejemplos de vaciamiento del presente, se pueden describir aquellas circunstancias en los que la conciencia florece. Un claro ejemplo de una situación que afina la tensión entre pasado, presente y futuro es aquella que presenta un desafío. Normalmente se entiende que una circunstancia que introduce un desafío es una situación que exige una respuesta original. Ya sea porque se desconoce si se tiene las herramientas adecuadas para afrontarlas, porque las condiciones son adversas o simplemente porque se trata de una circunstancia nueva. En cualquier caso, lo relevante es el aspecto de imprevisibilidad que lleva implícito un desafío. Las costumbres y los hábitos no son suficientes para hacerle frente. Esto exige del yo una especial creatividad, resistencia, atención, sensibilidad y/o inteligencia. Este aspecto de exigencia novedosa es lo que provoca que en situaciones semejantes se agudice la tensión entre pasado, presente y futuro. Toda nuestra capacidad se pone al servicio de

atender a la imprevisibilidad y originalidad del problema. Pasado, presente y futuro se equilibran para captar con mayor lucidez lo que está sucediendo. Ante un desafío todo el contenido del pasado y la capacidad de imaginar del futuro se aúnan en una misma dirección, en una atención presente que tiene por objetivo responder adecuadamente.

Aquí aparece un elemento fundamental de la filosofía bergsoniana que concibe que el origen del conocimiento se funda en la acción. Es una necesidad la que provoca que la tensión de pasado, presente y futuro converja en un mismo punto y con un mismo fin. Al menos al principio, la profundización en el conocimiento está motivada porque el conocimiento superficial ya adquirido no es suficiente en determinadas circunstancias. En los seres vivos, esta capacidad de concentración responde a una necesidad de supervivencia, en el ser humano adquiere un horizonte más amplio y lo que al principio era una cuestión de supervivencia más adelante responde a otras necesidades. Es por ello por lo que su conocer no está siempre vinculado a un sobrevivir, aunque sí a un desafío que la realidad le presenta.

Las tareas mecánicas se pueden realizar sumidos en una distracción total; en cambio, aquellos actos que exigen originalidad de nuestra parte ocupan toda nuestra atención. Esto es lo que provoca que con facilidad se olvide si se han realizado o no ciertos actos mecánicos. Es muy habitual dudar de si se ha cerrado con llave la puerta o si se han apagado las luces. Estas acciones son costumbres tan arraigadas que no se registran. En cambio, en la memoria permanece con claridad aquel problema que se consiguió resolver a través de un gran esfuerzo. La atención, el esfuerzo y la tensión que se necesitó para solucionarlo han llevado a adquirir un conocimiento exhaustivo de lo que se estaba tratando. En este segundo caso, una mayor tensión entre pasado, presente y futuro ha favorecido un conocimiento más profundo y duradero.

El equilibrio entre pasado, presente y futuro no se conquista de una vez para todas. Se ajusta a cada circunstancia y, además, depende de la libertad del individuo. Esto es lo que hace que un acto pueda ser la enésima repetición de un hábito o que, al

contrario, introduzca novedad. La novedad es el fruto más sofisticado de un acto humano y solo ciertas condiciones lo hacen posible. Entre ellas, una atención que ajusta el protagonismo de pasado y futuro en el acontecer del presente posibilitando así un conocimiento lúcido y una conciencia despierta que deja espacio para la creatividad de la libertad. En estas circunstancias, el acto libre y creativo del ser humano puede introducir algo que no se sigue de lo anterior, que, aunque es continuación de lo que ha sucedido, difiere cualitativamente.

Bouaniche es muy acertado cuando dice que la filosofía de Bergson es una filosofía de la novedad<sup>77</sup>. La noción de novedad es el punto de partida y el punto de llegada del pensamiento de este autor. Es el comienzo de su filosofía porque anuncia la naturaleza cualitativa del tiempo y la diferencia entre un mero pasar y un suceder. En cierto sentido, se puede afirmar que la novedad es un rasgo ontológico del tiempo porque sin novedad no hay tiempo<sup>78</sup>. La diferencia entre lo que ha sido, lo que es y lo que va a ser implica un cambio, un darse de lo que es que no viene precedido por lo que ha sido. No habría tiempo si el ser fuese siempre un repetir de lo mismo –el lenguaje traiciona porque tampoco se podría hablar de repetición–. En este sentido, la novedad, el fruto imprevisible del presente, es un elemento constitutivo del tiempo que hace posible diferenciar entre pasado, presente y futuro. Dicho de otro modo, la marca de pasado en el presente implica una transformación y una variación que

---

<sup>77</sup> Arnaud Bouaniche, *Bergson: Une philosophie de la nouveauté* (Paris : Ellipses, 2022).

<sup>78</sup> Bergson señala la imposibilidad de que haya una repetición real: “La duración real muerde las cosas y deja en ellas la señal de sus dientes. Si todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás. La repetición no es pues posible más que en lo abstracto: lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos y sobre todo nuestra inteligencia han separado de la realidad.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 47. “La durée réelle est celle qui mord sur les choses et qui y laisse l’empreinte de sa dent. Si tout est dans le temps, tout change intérieurement, et la même réalité concrète ne se répète jamais. La répétition n’est donc possible que dans l’abstrait : ce qui se répète, c’est tel ou tel aspect que nos sens et surtout notre intelligence ont détaché de la réalité” Henri Bergson, *L’Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 47.

introducen una incertidumbre respecto al futuro. La transformación y la variación es el primer indicio de novedad.

Por otro lado, la novedad es el producto último del mayor nivel de conciencia. Es el resultado de los actos más originales y presentes del ser humano. En este sentido, habría que diferenciar entre varios grados de novedad. En toda vida hay rastros de novedad, incluso en la costumbre o en los hábitos que se repiten hasta la saciedad hay leves marcas de novedad que los hacen posibles. Ravaisson, en *De l'habitude*, muestra que la transformación –y por tanto la novedad– es un ingrediente necesario para el nacimiento de un hábito<sup>79</sup>. La repetición de un acto lo va fijando. Ese fijarse implica que cada vez que se hace el acto se añade algo nuevo: se introduce una mayor flexibilidad y facilidad en el realizarlo que es posible porque cada acto transforma el cuerpo y la mente. Es decir, que en el origen del hábito hay una repetición que transforma, que cambia e introduce algo de novedad.

A pesar de que en toda repetición y que en el origen de todos aquellos actos que parecen automáticos haya algo de novedad, esos actos son una muestra muy debilitada de esta en comparación con un verdadero acto libre único e irrepetible. En cierto sentido, todos los hábitos y las costumbres, todas las transformaciones progresivas de la evolución preparan la posibilidad de un acto libre humano que introduzca un salto cualitativo respecto a lo anterior. En este sentido, el presente más presente es aquel en el que la continuidad con lo anterior es tan fina que parece que hay una ruptura total. En ese momento, un acto introduce una novedad radical. Este es el máximo fruto de la duración:

Y entonces nos sumiremos en la pura duración, una duración en la que el pasado, siempre en marcha, se nutre sin cesar de un presente absolutamente nuevo. Pero, al mismo tiempo, sentimos que se alarga, hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es preciso que, por una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí

---

<sup>79</sup> Félix Ravaisson, *De l'habitude* (Paris : H. Fournier et cie, 1838),12.

misma, reunamos nuestro pasado que se oculta, para empujarlo, compacto e indiviso, hacia un presente que creará con su misma introducción en él. Muy raros son los momentos en que nos damos de nuevo a nosotros mismos hasta este punto: forman una unidad con nuestras acciones verdaderamente libres.<sup>80</sup>

Bergson describe varios de estos actos. En un primer momento, las mayores expresiones de libertad las identifica con la creación artística<sup>81</sup>. Sin embargo, en sus últimos años y con la publicación de *Las dos fuentes de la moral y la religión* los identifica con aquellos actos libres y gratuitos de amor que tienen la capacidad de cambiar la vida y la dirección de las sociedades.

Por todo ello se puede afirmar que la novedad en Bergson es el inicio de su pensamiento y el punto de llegada. Por un lado, es la estructura misma del tiempo y, por otro, es la expresión máxima de un acto de libertad que acerca y asemeja al ser humano al agente creador del cosmos. En el próximo capítulo se ahondará en la naturaleza dual del tiempo y por qué esta permite el desarrollo de la libertad.

---

<sup>80</sup> Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 610-11. “ C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous ressaisissons nous mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres.” Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11e éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 201.

<sup>81</sup> Se podría poner como ejemplo las obras de Miguel Ángel. Cuando termina de cincelar *La piedad* introduce no solo una obra nueva, sino una mirada y una conciencia sobre el ser humano y sobre el mundo que antes no existían.

## **CAPÍTULO 2: CONDENSACIÓN Y DESPLIEGUE DE LO REAL**

## A. ESTRUCTURA DIALÓGICA

El pensamiento bergsoniano es un pensamiento de la relación y de la multiplicidad en el que el yo profundo, fuente primaria de conocimiento, se configura entre dos polos. El rastro de la doble polaridad del yo recorre toda la obra del académico francés. En EDI se presenta la libertad como juego entre determinación e indeterminación. En MM el alma aparece como aquello que emerge en la intersección entre percepción y memoria y es un encuentro entre materia y espíritu. En EC el punto álgido de la conciencia en los seres vivos resulta de un desarrollo funambulista entre instinto e inteligencia. El planteamiento constante de dos polos, de dualidades que se afectan, es la salida y huida de la lógica de lo uno, en la que hay el ser o la nada, tal y como explica Lévinas en *Totalidad e infinito*. La reflexión bergsoniana, en este sentido, difiere de los sistemas de filosofía modernos que se configuran como grandes construcciones a partir de unos cimientos sólidos e inamovibles. Se presenta, en cambio, como un ejercicio de equilibrio en el que pericia y gravedad luchan continuamente. Esta modalidad de pensamiento es la que permite que la novedad se conciba como fruto imprevisible de un mundo en el que rige aún la causalidad.

La doble polaridad tan característica del pensamiento bergsoniano atraviesa también la noción de tiempo cualitativo. La duración está constituida por una estructura dialógica que se funda en la intersección entre memoria y expectativa. El presente es el diálogo entre dos tensiones: la de pasado y la de futuro. El fruto del encuentro entre ellas es un presente en el que hay hueco para la creatividad, para la libertad y, por ello, para la novedad.

Los discípulos y los críticos de Bergson no han tenido problema en aceptar que el presente es una intersección entre lo que ha sido, lo que está siendo y lo que se insinúa que está por llegar, es decir, no han tenido problema en aceptar que el tiempo está compuesto de presente, pasado y futuro. Sin embargo, no se han aceptado con la misma facilidad las consecuencias de lo que de ello se deriva. En el capítulo anterior se describía cómo, para Bergson, la diferencia entre presente, pasado y futuro no es

una mera sucesión, sino que cada uno de estos términos tienen una naturaleza propia. El pasado es el conservarse de lo que ha sucedido mediante la huella y el rastro que deja en el presente. El futuro es una apertura y una expectativa que surge en el vivir presente. Y el presente es la intersección de pasado y futuro. Esto es, la intersección de una continuidad y una discontinuidad. Atendiendo a esta descripción, es decir, atendiendo a que el tiempo es pasado, presente y futuro en los términos expuestos, se está definiendo el tiempo como la convivencia de continuidad y discontinuidad. Es por ello por lo que la duración bergsoniana, a diferencia del tiempo matematizado, emerge como resultado de la tensión entre dos fuerzas de atracción opuestas: la de un pasado que genera continuidad porque es el incidir de lo que ha sido en lo que está siendo y la de un futuro que introduce discontinuidad porque es apertura en el presente<sup>82</sup>. En el contexto de la filosofía de Bergson, dar la misma importancia al

---

<sup>82</sup> En realidad, aquí se están simplificando los términos del problema. Si bien es verdad que el pasado introduce continuidad y el futuro discontinuidad, por otro lado, el pasado tiene aspectos de discontinuidad y el futuro tiene aspectos de continuidad. El pasado introduce discontinuidad porque es la incidencia de este en el presente lo que genera una transformación y un cambio irreversible. En este sentido, el pasado introduce la posibilidad de un presente que difiera de lo anterior. La continuidad del pasado hace posible la discontinuidad en el presente. Del mismo modo, el futuro –aunque se identifica con la discontinuidad por ser una expectativa en el presente que muestra la indeterminación y apertura de lo que está por llegar– requiere de la continuidad. El futuro remite a la continuidad porque no hay apertura posible, no hay expectativa sin una experiencia anterior que fundamente que lo que es ahora vendrá seguido de otra cosa. Por muy imprevisible que sea lo que está por llegar, el futuro es también la certeza de que algo está por suceder. La certeza de que a lo que hay ahora le seguirá otra cosa. Si pasado y futuro tienen aspectos de discontinuidad y continuidad, con más razón el presente, que es el encuentro entre ellos dos, también los tendrá. Pasado, presente y futuro muestran continuidad y discontinuidad porque el tiempo es continuidad y discontinuidad. En el fondo, la distinción entre los tres términos es de derecho y no de hecho. En el suceder del tiempo, la conexión entre ellos es tal que no se puede hablar de la naturaleza del pasado sin los rasgos característicos del futuro y viceversa. Por este motivo, aunque es útil, la identificación de pasado con continuidad y del futuro con discontinuidad es todavía burda. Es por ello por lo que, aunque favorecer la continuidad en detrimento de la discontinuidad y al contrario se suele seguir de privilegiar el pasado o de privilegiar el futuro, en esta operación ya se está traicionando la naturaleza de aquello que se quiere privilegiar. Esto se debe a que no se puede entender el pasado sin discontinuidad y viceversa: no se puede entender el futuro sin continuidad. Por este motivo, en el desequilibrio entre ambos términos no solo se disuelve la polaridad continuidad-discontinuidad de la duración, sino que se traicionan las nociones de pasado y de futuro en el intento mismo de subrayar su importancia.

pasado y al futuro en la construcción del presente implica asumir que el tiempo es a partes iguales continuidad y discontinuidad.

Mientras, en apariencia, los críticos y los intérpretes de la filosofía de Bergson han aceptado que el presente, el pasado y el futuro son esenciales para definir el tiempo, en cambio esa unanimidad no se extiende al papel de la continuidad y de la discontinuidad en la duración. Mientras algunos autores consideran necesario enfatizar la continuidad para explicar el tiempo, otros autores acusan a Bergson de no apostar lo suficiente por la discontinuidad<sup>83</sup>. Una discusión que ha puesto de manifiesto una falta de acuerdo sobre la igualdad de presente, pasado y futuro. Toda la problemática, que es fundamental en tanto que pone en juego la libertad y la causalidad, parte de la dificultad para plegar la reflexión a la escandalosa hipótesis bergsoniana de una estructura dialógica como fundamento de la duración. Semejante planteamiento supone reunir dos elementos, continuidad y discontinuidad, aparentemente contradictorios. Por este motivo, tanto los discípulos de Bergson como sus críticos tienden a privilegiar uno de los dos polos con el fin de disolver la paradoja: ya sea favoreciendo la continuidad en detrimento de la discontinuidad o viceversa. De este modo, o bien explican la naturaleza del tiempo a partir del pasado, o bien toman la apertura del futuro como su fundamento esencial. La primera postura permitiría garantizar la causalidad y la segunda tiende a favorecer la espontaneidad. Decantarse por un modelo u otro requiere tan solo introducir un ligero matiz que privilegie, aunque sea mínimamente, una de las dos opciones. Con la consecuencia de que hacerlo implica disolver la tensión que Bergson describe como irresoluble entre pasado y futuro. Con ello, la crítica se aleja de la intención explícita del autor de no someter el contenido de la intuición a las necesidades de la inteligencia. El objetivo de Bergson es reflexionar sobre lo que se da a la experiencia tal y como se da en ella<sup>84</sup>. En

---

<sup>83</sup> Un ejemplo clarísimo de ello es lo que expone Gaston Bachelard en *La dialectique de la durée*. Allí dice: "Nous voudrions alors développer un essai de bergsonism discontinu." Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Quadrige, (Presses universitaires de France, 2013), 8.

<sup>84</sup> Bergson, *Écrits Philosophiques*, 864.

este sentido, no hay nada más contrario al método bergsoniano que disolver la tensión intrínseca del tiempo en aras de una mayor claridad y precisión.

A continuación, se analizarán algunos de los ejemplos más claros en los que los intérpretes de la obra bergsoniana han favorecido uno de los dos polos y las consecuencias que de ello se derivan<sup>85</sup>. La selección de estos autores en detrimento de otros responde a que en ellos se exponen con una potencia y una claridad especial los puntos que se quieren tratar. Entre los que han quedado fuera conviene resaltar la importancia de Gaston Bachelard y Camille Riquier. Queda pendiente una reflexión sobre lo que expone Gaston Bachelard. Una labor para la que el análisis de los otros pensadores allana el camino<sup>86</sup>. En cambio, lo que presenta Riquier marca profundamente la dirección de este trabajo, es una voz que aparece constantemente aunque sea de manera implícita.

---

<sup>85</sup> Se han seleccionado cuatro autores para este análisis: Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Jeanne Delhomme y Gilles Deleuze. Se podrían haber elegido otros. Han quedado muchos fuera: Jean Wahl, William James, Louis Lavelle, Vladimir Jankélévitch, Georges Sorel, Charles Péguy, Gaston Bachelard, Jacques Maritain y otros más recientes como Frédéric Worms, Arnaud Bouaniche, Camille Riquier, François Azouvi, Ebénézer Njoh-Mouellé. Esta no pretende ser una lista exhaustiva ni mucho menos, pero contiene algunos de los autores que han pensado seriamente a partir de las vías abiertas por Bergson. Todos ellos aparecen, aunque sea de manera implícita, en estas páginas.

<sup>86</sup>Dice Bachelard [Traducción propia]:“El tiempo es entonces continuo como posibilidad, como nada. Es discontinuo como ser. En otras palabras, partimos de una dualidad temporal, no de una unidad temporal alternativa.” / “Le temps est alors continu comme possibilité, comme néant. Il est discontinu comme être. Autrement dit, nous partons d’une dualité non d’une unité alternative temporelle” Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Quadrige, (Presses universitaires de France, 2013), 112. En esta frase, Bachelard reúne los que van a ser los temas centrales del presente capítulo. Por un lado, se contraponen la discontinuidad a la continuidad. Este tema se estudiará a partir de lo que expone Deleuze. Aparece, por otro lado, el riesgo o el miedo a una fusión que se estudiará a partir de lo que expone Sartre. Y, por último, se describe la naturaleza del tiempo contraponiendo el ser a la nada, como también hace Jeanne Delhomme. Parecería, a la luz de esta cita, un error no haber analizado más en detalle lo que expone este autor. Sin embargo, el problema es que Bachelard requiere un análisis especialmente metódico y minucioso para diferenciar lo válido de lo que genera problemas. En este trabajo, dado el límite de tiempo se ha optado por elegir aquellos autores que permiten ahondar con más claridad en una cuestión en detrimento de aquellos que pueden favorecer perderse en vericuetos.

La disolución de la tensión entre continuidad y discontinuidad que proponen los pensadores que se van a analizar tiene siempre como objetivo resolver un problema. Dependiendo de cuál es el problema que les preocupa privilegian la continuidad o, por el contrario, la discontinuidad. En el próximo capítulo habrá que ver si Bergson en su obra deja elementos en su obra que permitan, sin disolver la estructura dialógica del tiempo, contestar a los problemas que asedian a estos autores.

## B. DELEUZE Y EL PROBLEMA DE LA COEXISTENCIA

En 1966 Gilles Deleuze publica *Le bergsonisme*, obra que, como bien indica el título, recoge la interpretación de Deleuze de la filosofía de Bergson. Deleuze es un autor que se inspira profundamente en una parte de la doctrina de Bergson, desechando de ella, a su vez, todo rastro de trascendencia, religión o referencia a un Dios creador. Este autor redescubre la figura y el pensamiento de Bergson después del olvido al que queda relegado tras la Segunda Guerra Mundial. Origina una nueva ola de interés por su filosofía. Es por este motivo por lo que la interpretación muy sui generis de Deleuze ha calado profundamente en el pensamiento contemporáneo y por lo que las lecturas actuales de los textos de Bergson están contaminadas por una aproximación deleuziana. Pablo Catalán, a este respecto, dice: “Dudo de la existencia del bergsonismo de Deleuze y me inclino más por la existencia del deleuzianismo de Bergson”<sup>87</sup>, una frase que resume hábilmente la relación de interpenetración del pensamiento de Bergson y Deleuze en la cultura actual. La contaminación entre los planteamientos de estos dos pensadores es tal que ha alcanzado el tiempo, la noción que es el gran baluarte de pensamiento bergsoniano. La interpretación deleuziana del tiempo bergsoniano se acepta como válida a pesar de que Deleuze, siguiendo los pasos de Sartre, obvia algunos de los elementos más esenciales de la filosofía de Bergson.

---

<sup>87</sup> [Traducción propia] “Je doute de l’existence d’un bergsonisme de Deleuze et je penche plutôt vers l’existence d’un deleuzienisme de Bergson”. Pablo Catalán, Conferencia: « Le bergsonisme de Gilles Deleuze », (Université Charles de Gaulle-Lille-3, 25 octobre 2000).

Deleuze, en su interpretación del tiempo cualitativo bergsoniano, identifica la duración con la memoria y con ello enfatiza el papel del pasado en detrimento del presente y del futuro<sup>88</sup>. La decisión de Deleuze de privilegiar el pasado tiene un motivo fundamental. Este filósofo está interesado en romper con las esencias y con la concepción tradicional de sujeto y de identidad y, por ello, en su pensamiento hay un rechazo al protagonismo del yo. Este intento mira con simpatía cómo en la filosofía de Bergson se desecha una noción de yo invariable que permanece intacto ante el cambio. Bergson rompe con la concepción kantiana de un sujeto que se mantiene idéntico y que dota de continuidad y de permanencia a una transformación que es mero accidente<sup>89</sup>. A pesar de que Deleuze bebe del pensamiento bergsoniano, su replanteamiento del yo es mucho más profundo que el de su antecesor. Bergson revisa la naturaleza moderna del yo al considerarlo ontológicamente temporal, mientras que Deleuze busca deshacerse completamente de él. La diferencia entre ellos en este aspecto es fundamental para entender el cambio que Deleuze introduce respecto a Bergson en su modo de concebir el tiempo.

Deleuze constata con lucidez que en el momento en el que se descarta una noción de yo que funciona como substrato que soporta el pasar del tiempo surge un problema: si no hay un yo que permanece idéntico, ¿qué permite que el pasado, presente y futuro estén conectados?, ¿qué liga al pasado con el presente y a estos dos

---

<sup>88</sup> Gille Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), 45.

<sup>89</sup> “A decir verdad, este "substrato" no es una realidad; es, para nuestra conciencia, un simple signo destinado a recordarle sin cesar el carácter artificial de la operación por la que la atención yuxtapone un estado a un estado, allí donde hay una continuidad que se desarrolla. Si nuestra existencia se compusiese de estados separados de los que un "yo" impassible tuviese que realizar la síntesis, no habría para nosotros duración.” Bergson, *Obras Escogidas. La Evolución Creadora*, 441. “A vrai dire, ce “substrat” n'est pas une réalité ; c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule. Si notre existence se composait d'états séparés dont un “ moi ” impassible eût à faire la synthèse, il n'y aurait pas pour nous de durée. Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychologique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage.” Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 4.

con el futuro de tal modo que el primero no se pierda, el segundo no sea mera fugacidad y el tercero puede tan siquiera emerger?<sup>90</sup> Respecto a esta cuestión, Deleuze muestra con claridad que la premisa que introduce Bergson para empezar a afrontar el problema es que el tiempo no es una sucesión de momentos, sino que es una coexistencia. Presente, pasado y futuro coexisten. A esto ya se hacía alusión en el epígrafe 2 del capítulo anterior.

El capítulo tercero de *Le bergsonisme* está dedicado a explicar la coexistencia. Para ello hace una lectura muy personal de los textos de Bergson que le permite identificar un substrato que realiza la misma función que la que Kant adjudica al sujeto. Para explicar la conexión entre pasado, presente y futuro, adjudica la labor del sujeto kantiano a otra estructura. Con ello, Deleuze consigue justificar la continuidad y, sin embargo, se aleja del espíritu del pensamiento de Bergson porque con su solución imposibilita la discontinuidad<sup>91</sup>. Lo llamativo de la interpretación de Deleuze es que queriendo huir del inmovilismo de las esencias y de lo que podría considerarse la cárcel de la identidad, termina proponiendo un planteamiento que trae de vuelta un determinismo insuperable como se verá a continuación.

Deleuze identifica la duración con la memoria y divide la memoria en dos tipos. Esta distinción se funda en un fragmento de MM que dice así:

---

<sup>90</sup> Deleuze lo expone, en otros términos: “Es cierto que la memoria es idéntica a la duración, que es coextensiva a la duración; pero esta proposición es válida de derecho más que de hecho. El problema particular de la memoria es el siguiente: ¿cómo, por medio de qué mecanismo, la duración llega a ser memoria de hecho? ¿Cómo se actualiza lo que es de derecho?”. Gilles Deleuze et Luis Ferrero Carracedo, *El bergsonisme* (Madrid : Cátedra, 1987), 52. “Que la mémoire soit identique à la durée, qu'elle soit coextensive à la durée, c'est certain, mais cette proposition vaut en droit plus qu'en fait. Le problème particulier de la mémoire est : comment, par quel mécanisme la durée devient-elle mémoire en fait ? Comment ce qui est en droit s'actualise-t-il ?” Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), 46.

<sup>91</sup> Deleuze habla de un cierto tipo discontinuidad, pero no tiene nada que ver con la discontinuidad y apertura del futuro a la que aquí se está haciendo referencia. La discontinuidad que menciona Deleuze es el resultado del salto que hay que dar entre un substrato de pasado fijo y el tiempo. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), 52. Esta discontinuidad no coincide con la apertura característica de un tiempo en el que puede entrar lo nuevo.

La memoria, bajo estas dos formas, en tanto que recubre con una capa de recuerdos un fondo de percepción inmediata, y también en tanto que contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual en la percepción.<sup>92</sup>

Deleuze, a partir, de esta cita diferencia entre dos tipos de pasado. Uno de ellos se sitúa en el ahora y hace posible la percepción de presente. Esta modalidad de pasado dota al presente de una continuidad mínima y, con ello, le permite escapar de una fugacidad total. Por otro lado, habría un segundo tipo pasado que Deleuze denomina pasado general y que se configura como un fondo de memoria sobre el que sucede el pasado del primer tipo, el presente y el futuro<sup>93</sup>. La coexistencia de pasado, presente y futuro se apoyaría en ese fondo de pasado general:

Hay, por tanto, un “pasado en general” que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, condición para el “paso” de todo presente particular. El pasado en general hace posibles todos los pasados.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Bergson, *Materia Y Memoria*, 49 “La mémoire sous ces deux formes, en tant qu’elle recouvre d’une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate et en tant aussi qu’elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception.” Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 31. Lo recoge Deleuze en: Gille Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), 45.

<sup>93</sup> Conviene no confundir el pasado general del que habla Deleuze con lo que en este trabajo se ha denominado ahora. Si bien es verdad que a lo largo de la explicación el ahora ha aparecido como el lugar donde pasado, presente y futuro se encuentran, este no se puede entender como fondo o substrato del tiempo. El término ahora denomina un presente que no existe, esto es, un presente vaciado de pasado y futuro. El ahora es la representación de la disolución total del presente. El pasado inmemorial del que habla Deleuze, en cambio, se presenta como una estructura ontológica del tiempo.

<sup>94</sup> Gilles Deleuze et Luis Ferrero Carracedo, *El bergsonismo* (Madrid : Cátedra, 1987), 57. “Il y a donc un “passé en général” qui n’est pas le passé particulier de tel ou tel présent, mais qui est comme un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le “passage” de tout présent particulier. C’est le passé en général qui rend possibles tous les passés.” Gille Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris : Presses universitaires de France, 1998), 52.

Queriendo huir de una hipótesis como la kantiana, en la que hay un sujeto constante y continuo que soporta el cambio y la transformación, el planteamiento de Deleuze apoya ese cambio sobre un fondo impersonal. Por ello, aunque parezca paradójico lo único que varía entre Kant y Deleuze es que en el primero el cambio se ata al yo mientras que en Deleuze la transformación se piensa sobre una estructura abstracta. Estos dos planteamientos retoman la hipótesis aristotélica para explicar el movimiento y el cambio. Así como para Aristóteles el movimiento del mundo está en función del primer motor inmóvil, para Kant y para Deleuze la transformación y el cambio son relativos a un punto que permanece estable. Para el primero, ese punto inmóvil es el sujeto y, para el segundo, es un fondo de memoria impersonal.

En defensa de Deleuze hay que decir que Bergson presenta dos tipos de recuerdo, uno que tiene un carácter más general y otro que se ajusta mejor al particular. A su vez, la cita de MM en la que se habla de un “nappe de souvenirs” parecería indicar que Bergson podría estar de acuerdo con lo expuesto por Deleuze. Respecto a lo segundo, Deleuze omite convenientemente las líneas que siguen a la cita ya mencionada. En ellas, Bergson advierte de que lo que se dice ahí necesita revisarse y corregirse porque es exagerado y que solo en la reintegración de la memoria con la percepción aparecerá con mayor claridad la naturaleza de la memoria.<sup>95</sup> Sobre este respecto, hay que tener en cuenta el modo de proceder de Bergson en la reflexión. El académico procede a través de sucesivos acercamientos imprecisos con el fin de remontar el curso de la inteligencia y, con ello, alcanzar el contenido de la intuición. Un contenido que, por su naturaleza, no se puede exponer de modo claro y distinto. En este sentido, un primer planteamiento sobre la memoria pura, esto es, aislada, sirve solo de introducción. La reflexión sobre la memoria no es correcta hasta que no se

---

<sup>95</sup> “Nous en serons quittes pour revenir ensuite sur nos pas, et pour corriger, par la réintégration surtout de la mémoire, ce que nos conclusions pourraient avoir d’excèsif.” Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 31.

integre con la percepción. Esto se debe a que la memoria opera en contacto con ella, en un diálogo constante. Solo en esa situación de contacto con la percepción se desvela la naturaleza de la memoria.

Deleuze funda el tiempo cualitativo bergsoniano en un pasado en el que todavía no se ha dialogado con el presente ni con el futuro. Sin entender que sin este diálogo no hay pasado como tal. Sin darse cuenta de que solo mediante una operación de abstracción se puede separar el pasado del presente y del futuro o la memoria de la percepción.

Aun así, Bergson marca la diferencia entre dos tipos de recuerdos. Aquellos que se actualizan en el presente y los que, en cambio, no actúan ni inciden de manera directa. La cuestión es que esta diferencia –igual que en el problema de la coexistencia del tiempo– no puede comprenderse sin el papel de la conciencia y del yo. En un intento de limpiar de aquellos elementos de la filosofía de Bergson que, a su parecer, han quedado anticuados por seguir apegados a las esencias, Deleuze elimina de facto el papel que tienen la conciencia y el yo. Al hacerlo no tiene modo de explicar un pasado que no actúa en el ahora y tampoco puede explicar la conexión entre pasado, presente y futuro si no es volviendo a una versión de la hipótesis kantiana.

El dato que se salta Deleuze en la lectura de Bergson es que para este autor sí hay un yo, aunque este no coincida con la noción kantiana. Es más, todo su pensamiento gira en torno al yo. Un yo profundo que es el fundamento y origen de la tarea filosófica y metafísica y además un yo que es esencialmente tiempo. Deleuze da muchas vueltas a la defensa de Bergson de la “*survivance en soi du passé*”. Con esta afirmación, Bergson quiere dejar claro que los recuerdos no se almacenan en una zona del cerebro, juicio que Deleuze explica perfectamente. Sin embargo, el problema emerge cuando se sacan otras conclusiones de ella. Una determinada interpretación de la frase parecería dar a entender que con ella se afirma que el recuerdo es completamente autónomo y que, por ello no depende de ninguna estructura ajena a la memoria para sobrevivir. Así lo comprende Deleuze y, por este motivo, recurre a

un fondo de pasado inmemorial para explicar dónde permanecen aquellos recuerdos que no son explícitos hasta que las necesidades de la vida los traen al presente. De este modo, el pasado se conserva en sí porque se conserva en un pasado general estable y permanente. Deleuze interpreta literalmente el enunciado. Sin embargo, su hipótesis no es del todo acertada. Lo que se le escapa es que hay una interpretación diversa de la frase si se atiende a que en Bergson la conciencia es tiempo<sup>96</sup>.

El yo como ser vivo y como individuo particular que difiere de su especie es tiempo, es la contracción de los avances evolutivos, su historia vivida, la libertad que emerge en el presente y las expectativas y la apertura hacia lo desconocido que están por llegar. Atendiendo a este hecho, el yo es la encarnación del pasado, la libertad puesta en juego en el presente y la apertura del futuro. Por este motivo, cuando Bergson afirma que los recuerdos se conservan en sí, no está haciendo una afirmación respecto a la independencia de los recuerdos, sino respecto a la naturaleza del yo. El yo no es un substrato que sostenga al tiempo o que conserve el pasado. El yo es pasado, al menos en parte. Los recuerdos se conservan en sí porque el yo es recuerdo. En este sentido, los recuerdos permanecen en la medida en la que configuran quién soy. No se almacenan en una parte de mí porque son mi yo.

Bergson distingue entre dos tipos de recuerdos, pero esa distinción no coincide con la que expone Deleuze. Es verdad que algunos de nuestros recuerdos inciden directamente en nuestra percepción actual. Otros parecen olvidados hasta que una necesidad los hace salir a la luz. Bergson considera que este segundo tipo permanece en el inconsciente, un inconsciente que no tiene nada que ver con el subconsciente freudiano. En el capítulo anterior se exponía cómo, para Bergson, el pasado solo existe en el presente, es por ello por lo que no se puede entender que el pasado que permanece en el inconsciente sea un pasado que no es en el presente. Todo lo que son nuestros recuerdos y lo que es pasado, esto es, lo que permanece vivo de lo que hemos

---

<sup>96</sup> Deleuze no cesa de repetir que para Bergson la conciencia es memoria, pero luego esa afirmación no le lleva a ver la importancia de que el tiempo está ligado a la conciencia y, por tanto, al yo.

vivido, configura lo que somos. En este sentido, los recuerdos son en el presente, pero no todos ellos inciden o afectan del mismo modo o con la misma potencia a la percepción presente. Se podría decir que el yo está configurado por niveles de pasado y solo algunos aspectos de este pasado se actualizan, se transforman y afectan de modo directo y explícito a la percepción. Esto no significa que el resto del pasado no afecte al presente, pero lo hace de modo menos directo.

Con lo expuesto hasta aquí parecería que el pasado y los recuerdos, en tanto que configuran mi yo, determinasen completamente mi presente. Esto no es del todo cierto, porque si bien es verdad que el yo es pasado, no es solo pasado. El pasado y la memoria están en diálogo constante con el presente y con el futuro. En este sentido, el yo está determinado por el pasado, pero también lo está por el presente y por el futuro. El encuentro y la tensión que se producen de la diferencia de polaridad entre ellos es lo que permite el ejercicio de la libertad. Es por este motivo que Deleuze se equivoca cuando identifica duración y memoria pura<sup>97</sup>. El pasado general que defiende este

---

<sup>97</sup> Privilegiar el pasado en la descripción del tiempo cualitativo, tal y cómo hace Deleuze en su identificación de la duración con el pasado, se puede apoyar con facilidad en algunas páginas de MM en las que parece que se minusvalora el presente en favor de un pasado inmediato: "Cualquier cosa es menos que el momento presente, si entendiéis por esto ese límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como no debiendo ser, no es todavía; y cuando lo pensamos como existente, ha pasado ya. Y es que, si, por el contrario, consideráis el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que este presente consiste en gran parte en el pasado inmediato." Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 168. "Rien n'est moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir. Lorsque nous pensons ce présent comme devant être, il n'est pas encore ; et quand nous le pensons comme existant, il est déjà passé. Que si, au contraire, vous considérez le présent concret et réellement vécu par la conscience, on peut dire que ce présent consiste en grande partie dans le passé immédiat." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9e éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 166. Sin embargo, este es un claro ejemplo de lo que se anunciaba en el primer capítulo sobre la diferencia entre presente y ahora. En este fragmento Bergson está describiendo dos tipos de presente. Por un lado, el presente fugaz que en este trabajo se ha denominado ahora y, por otro lado, un presente que es casi pasado inmediato. Un pasado que es poco pasado porque ya está sufriendo la transformación que porta consigo el presente. En este sentido, en este trabajo se ha reservado el término presente –desviándose así ligeramente de la terminología bergsoniana– de la interpenetración de pasado y

autor privilegia un pasado aislado que prescinde del presente y del futuro. Mediante esta operación ata la duración a un fondo inmóvil e invariable y con ello fija y determina las posibilidades del presente. Su lectura del pensamiento bergsoniano trae de vuelta el determinismo del que Bergson quería escapar. Una transformación total o una novedad radical no es posible si el cambio depende de un elemento inmóvil. Con ello se niega la posibilidad de una libertad real. Por este motivo, al principio del epígrafe se advertía de que Deleuze, en una deriva muy característica del postestructuralismo, busca disolver las esencias para alcanzar una libertad total y, sin embargo, su planteamiento le devuelve al punto de partida. El tiempo vuelve a depender de un punto fijo, con la desventaja, respecto a la filosofía kantiana, de que en este caso se ha perdido el yo por el camino.

Hay un aspecto del planteamiento que propone Deleuze que merece la pena retomar. Aunque es un error hacer del pasado general un fondo sobre el que se produce el cambio, es interesante, sin embargo, que Deleuze lo denomine pasado inmemorial. Dejando al margen el pasado, la idea de que la coexistencia de pasado, presente y futuro tengan que ver con lo inmemorial, es decir, con algo que trasciende el tiempo, puede ser muy acertada. En el capítulo 3 se volverá a esta idea, pero habiendo desechado ya el carácter inmóvil que lo inmemorial tiene para Deleuze.

---

futuro en el ahora. El presente no es una línea que separa el pasado del futuro, sino que es el único lugar en el que el pasado y el futuro existen y se afectan.

En 1969 Jean Paul Sartre publica *L'imagination*, obra en la que aparece un análisis de la noción de imagen en Bergson. En este texto Sartre es muy duro con el autor que le introdujo a la filosofía<sup>98</sup>. La acusación que hace contra Bergson es que su filosofía promete una ruptura con la objetividad y una búsqueda de movilidad y de vitalidad que se incumple.

En esta crítica de Sartre a Bergson se muestran con claridad algunos de los problemas en la formulación de la relación entre presente y pasado. Sartre es muy agudo en la identificación de algunas incoherencias que aparecen en el capítulo tercero de MM. Pero, por otro lado, en el análisis sartriano emerge la resistencia a un presente dual al no ser esta hipótesis acorde con los estándares de un pensamiento moderno en el que los límites son claros y los términos tienen una definición completa y exhaustiva. Más allá de algunas incoherencias perfectamente criticables, la concepción del presente de Bergson contiene, a conciencia, un rasgo de irresolución ontológico que despierta todas las alarmas. El rastro de este escándalo ya aparecía en Deleuze –que lo remediaba introduciendo un pasado inmemorial con el objeto de cerrar y anclar la hipótesis bergsoniana–y aparece también en el análisis de Sartre, para quién la unidad de conciencia implica una continuidad soberana. En este sentido, su crítica toca de lleno la relación entre continuidad y discontinuidad de la estructura dialógica del tiempo que se viene analizando en este segundo capítulo.

---

<sup>98</sup> Sartre contaba que fue a raíz de la lectura de EDI que decidió estudiar filosofía: [Traducción propia] “Sartre llegó a la filosofía, según una confesión suya que hizo tardíamente, tras leer *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson, aunque él no era en absoluto bergsoniano (...) Fue la lectura de este libro lo que le decidió a dedicarse a la filosofía, aunque en un principio no había pensado en hacerlo. Sartre se hizo filósofo gracias a Bergson.”/“Sartre est arrivé à la philosophie, selon une confidence qu’il a faite tardivement, après la lecture *l’Essai sur les données immédiates de la conscience* de Bergson, alors qu’il n’était pas du tout bergsonien. (...) C’était la lecture de ce livre qui l’avait déterminé à faire de la philosophie alors qu’au départ, il ne pensait pas en faire. Sartre est devenu philosophe grâce à Bergson” Pierre Guenancia, *La voie de la conscience : Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur* (Presses universitaires de France, 2018), 75.

Para Sartre, el fondo del problema es que, en su opinión, en el pensamiento bergsoniano la espontaneidad de los actos queda explicada mediante una dialéctica de términos fijos y mediante una deducción a priori que no hace justicia a la intuición concreta de la que se vanagloria Bergson. Los dos términos de la dialéctica son: un pasado aislado e inactivo y un presente de acción<sup>99</sup>. Esta distinción responde al esquema poco fino que Bergson introduce en el capítulo tercero de *Materia y memoria* en el que distingue entre recuerdo-puro, recuerdo-imagen y percepción. Sartre entiende que el recuerdo puro se caracterizaría por estar completamente aislado y distanciado del presente y de la percepción. Se constituiría, de este modo, como un contenido etéreo que permanece en el inconsciente y que solo se muestra cuando asiste a la percepción, y al hacerlo se torna en recuerdo-imagen.

En la lectura de Sartre hay una distinción neta entre pasado y presente. El distanciamiento radical entre ellos provoca una identificación entre pasado puro e incapacidad para obrar, aislamiento e inactividad. El presente, en cambio, aparece como acción, movimiento y vida. Este planteamiento implica asumir una total independencia y cerrazón de los recuerdos. Los recuerdos, que permanecen en el inconsciente, en tanto que no afectan y no son afectados se dan como objetos ya configurados. Quedan, así, paradójicamente fuera del suceder del tiempo y se caracterizan por mantenerse en vilo a la espera de ser revitalizados por la percepción

---

<sup>99</sup> "Hay pues entre el recuerdo –inactivo, idea pura– y la percepción –actividad ideo-motora– una diferencia profunda. Pero –prescindiendo de que en la vida concreta tal diferencia no nos permitirá distinguir el recuerdo actualizado (la imagen de esta mesa que reaparece) de la percepción –es imposible comprender lo que significa este continuo desdoblamiento del presente, exactamente como resultaba hace un momento saber cómo un aislamiento provisional de la cosa la transforma bruscamente en representación: la metáfora del doble chorro revela el mismo sofisma básico." Jean-Paul Sartre, *La imaginación* (Buenos Aires : Editorial la Sudamericana, 1967), 45. "Il y a donc entre le souvenir, inagissant, idée pure et la perception, activité idéo-motrice, une différence profonde. Mais — outre que cette distinction ne nous permettra pas de discriminer dans la vie concrète le souvenir actualisé (l'image de cette table qui reparait) de la perception — il est impossible de comprendre ce que signifie ce dédoublement perpétuel du présent, tout comme il était impossible, tout à l'heure, de savoir comment un isolement provisoire de la chose en fait brusquement une représentation : la métaphore du double jaillissement marque un mémé sophisme fondamental." Jean-Paul Sartre, *La imaginación* (Buenos Aires : Editorial la Sudamericana, 1967), 50.

presente. Es decir, Sartre, al hacer de los recuerdos-puros elementos inactivos y aislados, los saca del tiempo y los objetiva. Hace de ellos un pasado inerte, ya configurado e inmóvil.

Este es el primer paso de la interpretación de Sartre que fomenta una objetivación del pensamiento bergsoniano. Pero las consecuencias de una distinción neta entre pasado y presente, es decir, de entenderlos de forma dialéctica, no terminan aquí. La variación que introduce Sartre al planteamiento bergsoniano afecta también a la naturaleza del presente. En el momento en el que los recuerdos se convierten en objetos ya configurados que están a la espera de ser revitalizados, se entiende que su relación con el presente consiste en complementar el esquema de acción que se delinea en la percepción. De este modo, la imagen ya hecha del pasado viene a completar el esquema ya configurado del presente. Según este planteamiento, presente y pasado se relacionarían como dos piezas de puzzle en las que los recuerdos rellenan los huecos del esquema general de la percepción. Aparentemente se respeta la idea de Bergson de que la percepción se configura por la memoria y que la memoria toma forma por la llamada a la acción del presente. Sin embargo, se mantienen tan solo los elementos más esquemáticos de esta idea. Los recuerdos se transforman lo mínimo y necesario para adaptarse a la percepción. En realidad, el esquema de la percepción ya está configurado. La memoria solo añade color o información a una percepción que ya se ha producido.

El resultado de semejante relación entre percepción y recuerdos tiene como resultado un presente sólido, sin fisuras, estable y homogéneo. Sartre habla de la fusión del presente<sup>100</sup>. El presente aparece como una síntesis del contenido de la percepción y de la memoria que se pone al servicio de la necesidad de acción presente. La interpretación de Sartre reúne una dialéctica radical entre pasado y presente y una solidificación del presente. En este sentido, oscila entre una aparente continuidad y una aparente discontinuidad. Sin embargo, semejante dualismo no se corresponde con

---

<sup>100</sup> Jean-Paul Sartre, *L'imagination* (Paris : Presses Universitaires de France, 1936), 60-62.

la estructura dialógica del tiempo bergsoniano. Mientras Bergson presenta el tiempo como una intersección de tensiones que se afectan, Sartre lee dos planos independientes que no se afectan entre sí. El presente, en la interpretación de Sartre, es continuo porque es uno y homogéneo. Quizá no convendría considerarlo un caso de continuidad, sería más correcto hablar de identidad. Por otro lado, sucedería lo mismo con la discontinuidad. En la lectura de Sartre no es tal, es más bien una separación radical.

A ojos de Sartre, Bergson, preservando la unidad de conciencia, mantiene un esquema objetivador del contenido de la conciencia que tiene dos consecuencias negativas. Por un lado, introduce un salto insalvable entre pasado y presente y, por otro, hace del presente una síntesis en la que no hay lugar para la espontaneidad. Esta, según Sartre, solo aparece más tarde en el pensamiento de Bergson como resultado de una operación del espíritu que no queda suficientemente justificada.

Una vez más, lo que está notablemente ausente en la exposición de Sartre sobre la imagen bergsoniana es la conciencia. Sartre y Deleuze no alcanzan a ver las consecuencias de que para Bergson no haya tiempo sin conciencia. Es extraño que Sartre, dedicando tantas páginas a la memoria, no se percate de que para Bergson no hay pasado sin conciencia. En este sentido, por mucho que haya unos recuerdos que permanezcan virtuales e inconscientes durante años, estos son pasado que vive en el presente y, en tanto que tal, configuran la conciencia. Es más, afectan, aunque sea débilmente, a todas las expresiones de la conciencia en el presente. El problema de Sartre es que plantea la cuestión en términos absolutos. Por mucho que Bergson utilice expresiones como pasado general, memoria pura o recuerdo puro, la naturaleza del pasado no coincide con un aislamiento total del presente. Tanto es así que el mismo Bergson afirma que no hay pasado que no sea, de algún modo, relación con presente<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Bergson expone lo absurdo de pensar un pasado aislado en los siguientes términos: "Esta supervivencia en sí del pasado se impone, así pues, bajo una u otra forma. (...) La ilusión fundamental consiste en transportar a la duración misma, en su transcurrir, la forma de los cortes

El pasado es de distintos modos en el presente. El recuerdo puro hace referencia al pasado más alejado del presente y más inactivo, o menos explícito en todo lo que hacemos. Se dice de él que es el más alejado en comparación con los otros recuerdos, pero nunca puede estar completamente aislado del presente porque el pasado no existe si no es en relación con el presente. Por este mismo motivo, un pasado que haya dejado de afectar por completo al presente ya no es. El pasado y los recuerdos, aunque sean inconscientes, configuran la conciencia, son conciencia. En el momento en que dejan de afectarla dejan de ser. El pasado no existe si no marca el presente. Este planteamiento permite huir de la objetivación a la que llega Sartre porque el recuerdo, aunque no se traduzca en acción presente, no necesita ser un objeto ya configurado e independiente. Está siendo en participio en la medida en que afecta y configura la conciencia en el ahora.

Se podría entender la conciencia como un iceberg. El pasado y el presente que se explicitan para la acción son la punta del iceberg que sobresale del agua. El resto es virtualidad que la sostiene a flote. De este modo se podría decir que el recuerdo-puro, aunque más inactivo que el recuerdo-imagen, afecta al presente en tanto que lo sostiene. En este sentido, el pasado general –que a diferencia de lo que plantea Deleuze, no es un fondo impersonal– es parte de lo que constituye al yo y, como tal, es un pasado que, aunque permanece en el inconsciente, está afectando a lo que sucede en la superficie. Es decir, sigue vivo y permanecerá siendo mientras mantenga su función de configurar al yo.

En lo que dice Sartre en *L'imagination* aparecen dos objeciones legítimas a un pasado que es siempre en relación con el presente. La primera de ellas es respecto al

---

instantáneos que practicamos en aquella." Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 167. "Cette survivance en soi du passé s'impose donc sous une forme ou sous une autre. (...) L'illusion fondamentale consiste à transporter à la durée même, en voie d'écoulement, la forme des coupes instantanées que nous y pratiquons" Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 166.

énfasis que pone Bergson en que pasado y presente tienen naturalezas diversas. Bergson intenta dejar muy claro que los recuerdos no son y no pueden ser una percepción debilitada. A partir de este punto parecería contradictorio criticar a Sartre por asumir una distinción radical entre presente y pasado cuando es el mismo Bergson el que defiende que hay una diferencia de naturaleza y no solo de grado entre percepción y recuerdo. Sin embargo, otras afirmaciones de Bergson parecen debilitar la idea de una dialéctica radical. Bergson dice en MM que la diferenciación entre recuerdo-puro, recuerdo-imagen y percepción no es tan clara como lo que él describe, los límites entre una noción y otra son bastante borrosos<sup>102</sup>. Sin embargo, esto no termina de resolver el problema. ¿Cómo es posible que los recuerdos y la percepción tengan una naturaleza diversa y, al mismo tiempo, no haya una distinción total entre ellos?

Para atender a esta cuestión hay que remontarse al primer capítulo de EDI, en el que Bergson critica que los contenidos de la conciencia se entiendan como sólidos. El académico francés expone que los cambios de intensidad de las emociones y los sentimientos no responden a un incremento de extensión. Por ello, la consecuencia de una mayor felicidad no es una expansión de felicidad o un incremento cuantitativo. El aumento de intensidad es un incremento cualitativo que se traduce en una mayor permeabilidad respecto a todo lo que uno hace, piensa, siente etc.<sup>103</sup> En este primer

---

<sup>102</sup> "Así pues, estos dos actos, percepción y recuerdo, se interpenetran entre sí siempre, intercambian siempre algo de sus sustancias mediante un fenómeno de endósmosis. El papel del psicólogo sería disociarlos, devolverle a cada uno su pureza natural: de esa manera se aclararían un buen número de las dificultades que suscita la psicología, y, quizá también, la metafísica. Pero en absoluto es ese el caso. Se pretende que esos estados mixtos, todos ellos compuestos, en dosis iguales, de percepción pura y de recuerdo, puro, sean estado simples." Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 82. "Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. Le rôle du psychologue serait de les dissocier, de rendre à chacun d'eux sa pureté naturelle : ainsi s'éclaircirait bon nombre des difficultés que soulève la psychologie, et peut-être aussi la métaphysique. Mais point du tout. On veut que ces états mixtes, tous composés, à doses inégales, de perception pure et de souvenir pur, soient des états simples." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 69.

<sup>103</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 1-15.

trabajo Bergson describe el contenido de la conciencia como poroso y permeable. Esto abre la posibilidad de pensar que los contenidos de la conciencia no son compartimentos estancos, sino que hay una interpenetración. Se afectan desde dentro unos a otros.

Esta descripción de la porosidad de la conciencia y de la interpenetración se aplica también al tiempo. De este modo, el presente, el pasado y el futuro se afectan entre ellos. No solo tienen contacto. No son sólidos que impactan en los límites, sino que se afectan por entero. Se mezclan y producen una transformación desde el interior mismo. Este es el marco en el que presente, pasado y futuro se relaciona. Sartre lee en esta interpenetración una fusión. Resuelve la tensión entre los términos hasta hacer del presente una unidad homogénea. A este respecto, la primera pregunta es: ¿por qué la interpenetración de presente, pasado y futuro no termina en fusión? La segunda pregunta sería: ¿cómo defender una naturaleza distinta entre recuerdo y percepción si cada uno de ellos se configura mediante el contenido que aporta el otro? Hay que tener en cuenta que el recuerdo permanece vivo y se transforma por las necesidades presentes que le muestra la percepción. La percepción, a su vez, está dirigida por lo que ya se ha vivido. Casi como si la memoria y la expectativa dotasen a la percepción de intencionalidad. En este sentido, la interpenetración entre ellas es necesaria y, al mismo tiempo, Bergson mantiene que no hay confusión. Conviene dejar estas preguntas abiertas porque a partir de abordar la segunda objeción que presenta Sartre se podrá tratar esta primera cuestión.

La segunda objeción legítima de Sartre a cómo se entiende la relación entre pasado y presente en el pensamiento bergsoniano es una crítica a lo que este percibe en Bergson como una diferenciación total entre imaginación reproductiva e imaginación creativa<sup>104</sup>. Bergson deja claro que en el proceso del recuerdo no se

---

<sup>104</sup> "Pero, precisamente por su teoría del esquema dinámico, que consagra la imposibilidad de pasar de la imaginación reproductora a la imaginación creadora, se vio privado de los medios para referir esta función filosófica de la imagen a su naturaleza psicológica." Jean-Paul Sartre, *La*

introduce la imaginación creativa<sup>105</sup>. Con ello, Bergson quiere señalar que en el recuerdo no hay una entrada nueva de lo empírico distinta a lo que se produce en las sensaciones y en la percepción. Tiene sentido diferenciar entre fantasía y recuerdo, ya que son dos operaciones distintas. Sin embargo, por otro lado, hay que tener en cuenta que su hipótesis sobre la memoria se funda en dos ideas: la primera es que el recuerdo no es una percepción debilitada y, como consecuencia de ello, Bergson entiende que los recuerdos no se almacenan en una parte del cerebro. Esto le lleva a la segunda idea: el pasado se conserva en sí mismo. En este sentido, los recuerdos no necesitan un contenedor para conservarse porque están vivos. Los recuerdos son un pasado que no se pierde porque, al estar en continua transformación, mantienen su relación con el presente, que es lo único que está siendo. El punto relevante para la objeción de Sartre es que, en Bergson, la clave para replantear la naturaleza del pasado y de los recuerdos reside en que son continua transformación. Por este motivo, es extraño que el mismo Bergson desheche la idea de que recordar implique creatividad. Ciertamente, la creatividad que pone en contacto al pasado y al presente es distinta de una creatividad que genera fantasía. Entre otras cosas porque la creatividad del recordar está guiada, dirigida, fomentada por dos tensiones contrapuestas: la de lo vivido y la exigencia actual de presente. La fantasía tiene, en cambio, una libertad mayor al no estar anclada a estas dos tensiones. Sin embargo, a pesar de la diferencia entre estos dos procesos, todo apunta a que la creatividad como fuente de transformación de contenido aparece en ambos casos. De ahí la acertada crítica de Sartre a Bergson por diferenciar la imaginación creativa y la imaginación reproductiva. Reproducir el pasado es siempre

---

*imaginación* (Buenos Aires : Editorial la Sudamericana, 1967), 56. “ Mais, précisément, par sa théorie du schéma dynamique, qui consacre l'impossibilité de passer de l'imagination reproductrice à l'imagination créatrice, il s'est ôté les moyens de rapporter cette fonction philosophique de l'image à sa nature psychologique.” Jean-Paul Sartre, *L'imagination* (Paris : Presses Universitaires de France, 1936), 64. Conviene no confundir la imaginación reproductiva y creativa de la que habla Sartre con la distinción kantiana entre imaginación reproductiva y productiva.

<sup>105</sup>Henri Bergson, *L'Énergie spirituelle*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris, France : Presses Universitaires de France, 2017).

revivirlo, vivirlo de nuevo, hacerlo presente y, por eso, tiene mucho de creatividad y poco de fotocopia.

Con esta idea de que la transformación continua del pasado es un elemento esencial de la teoría bergsoniana del tiempo se puede desechar una noción objetivada de recuerdo –a pesar de que Sartre diga lo contrario–. Con ello se volvería a la primera objeción que no ha quedado resuelta: ¿por qué la interpenetración de presente, pasado y futuro no termina en fusión? La constitución de la percepción y la conservación de los recuerdos se produce a partir de la relación continua entre presente, pasado y, también, futuro. El pasado y el presente –en tanto que contiene al futuro– son dos tensiones en direcciones opuestas que producen una transformación continua. Una transformación que hace que lo que ha sucedido deje rastro y, a su vez, que lo que está sucediendo pueda ser captado. Esto segundo ocurre porque la memoria centra la atención. La diferencia de naturaleza entre pasado y futuro podrían, en este sentido, entenderse como dos tensiones con direcciones y llamadas distintas. Mientras el presente es una perpetua llamada a la acción, el pasado es una llamada a la reflexión. Sartre entiende que la diferencia de naturaleza entre pasado y presente consiste en que el primero es inacción y el segundo es acción. Este planteamiento no es del todo correcto. El pasado puro, el que no existe más que en nuestras representaciones de un pasado aislado, es inacción total. Pero el pasado en contacto con el presente, es decir, el que de hecho existe, se muestra como tensión. Es una polaridad cuya dirección es una llamada a la reflexión. El presente puro y totalmente independiente, el que se ha denominado “ahora” en este trabajo y que no existe sino como abstracción, es reacción instantánea. En cambio, el presente en relación con el pasado es una llamada a la acción. Es por este motivo por lo que la descripción de Sartre del pasado bergsoniano es lo suficientemente parecida a lo que dice Bergson para parecer correcta, pero no coincide totalmente. El pasado puro es inacción, pero esta no es la naturaleza del pasado porque el pasado puro no es más que un concepto límite. De la misma manera que el pasado tiende a la inacción, el presente más debilitado tiende a una reacción

fugaz cuya radicalidad total representa la ausencia de historia. El problema en Sartre es que identifica el pasado más aislado con la expresión más potente de pasado. E identifica el presente más inmediato con la expresión más potente de presente. Cuando la definición más acertada de pasado es aquella que muestra toda su relación con el presente y viceversa. El presente más real es aquel en el que el pasado incide.

En este sentido, no hay pasado que no esté en relación con el presente y no hay presente que no esté en relación con el pasado. Sin un mínimo de reflexión no hay llamada a la acción y viceversa. Por todo ello, aunque las naturalezas de pasado y presente sean opuestas, no hay una distinción completa entre ellas. De la interpenetración entre pasado y presente aparecen la percepción y el recuerdo como elementos que se entrecruzan pero que siguen corrientes opuestas. El recuerdo va del pasado al presente y la percepción se dirige desde el presente al pasado. Se contagian y se afectan continuamente. No existen el uno sin el otro, pero difieren en su naturaleza porque siguen direcciones contrarias. De esta manera, pasado y futuro mantienen su naturaleza. Se afectan el uno al otro, pero el encuentro entre ellos no produce una fusión. Es por todo ello por lo que en el pensamiento de Bergson no hay ni una dialéctica radical ni una solidificación del presente.

#### D. DELHOMME, DISTANCIA Y NADA

Jeanne Delhomme es una estudiosa de Bergson que en un primer momento de su carrera filosófica frecuenta los círculos de Gabriel Marcel y más adelante opta por tomar una dirección más parecida a la de Jean Paul Sartre. A pesar de la honda influencias que la autora recibe de ambas partes, su interpretación de Bergson es muy original. Tanto es así que más que, una interpretación, Delhomme desarrolla un pensamiento propio a raíz de las ideas que le resultan más sugerentes del académico del académico.

Delhomme publica dos textos sobre Bergson. El primero en 1954, *Vie et conscience de la vie. Essai sur Bergson* será su tesis doctoral, que realiza bajo la dirección

de Henri Gouhier. El segundo lo publica en 1992, *Nietzsche et Bergson*, ya casi al final de su carrera. Su interpretación de la filosofía de Bergson se hace cada vez más atrevida y en el texto de 1992, se distinguen con claridad las influencias de Sartre y de Lévinas. Este segundo trabajo se caracteriza por explicar la naturaleza del tiempo cualitativo a partir de la noción de nada. Un término que, aunque no aparecía mencionado en su primera obra, es el culmen de la dirección que tomaba el primer trabajo en el que se insinuaba una interpretación panteísta.

Delhomme, a diferencia de Sartre y de Deleuze, alcanza a ver las consecuencias de que la conciencia bergsoniana sea tiempo y de que no haya tiempo que no sea conciencia. Es por este motivo por lo que Delhomme considera que Sartre y Bergson coinciden en defender la experiencia de “un temporel sans temporalisant”. Este es el aspecto del bergsonismo que a Deleuze se le escapaba y lo que le lleva a introducir un pasado inmemorial que haga las funciones de un substrato sobre el que fundar la coexistencia de pasado, presente y futuro. Delhomme lo describe así en *Nietzsche et Bergson*:

Bergson y Sartre reclaman la misma experiencia de un temporal sin temporalizar, porque el tiempo no es ni constitutivo ni constituido, sin un anterior posible que lo prefigure de antemano, sin la esencia del tiempo que lo contenga desde toda la eternidad, se constituye como sujeto sin ser sujeto de sí mismo y medida interna de sí mismo.<sup>106</sup>

Ante este planteamiento, permanece la pregunta que se enunciaba en epígrafes anteriores: ¿qué hace posible que el tiempo se mantenga vivo y en continuo suceder cualitativo? Delhomme, para explicar esta cuestión, fija su atención en la distancia

---

<sup>106</sup> [Traducción propia] “Bergson et Sartre en appellent ici à la même expérience d’un temporel sans temporalisant car le temps n’est ne constituant ni constitué, sans possible antérieur pour le préfigurer d’avance, sans essence du temps pour le contenir de toute éternité il se constitue comme sujet sans être pour autant sujet de lui-même et mesure interne de soi.” Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson*(Paris : Deux temps tierce, 1992), 49.

y la separación a las que Bergson hace mención en el inicio de MM. La conciencia en la descripción del primer capítulo de MM aparece como una imagen más del mundo que se distingue respecto del resto de imágenes porque en ella hay un poso en su reacción al asedio continuo de lo real. Delhomme entiende que, en tanto que la conciencia es tiempo y que el tiempo es conciencia, esta distancia es fundamental en la naturaleza de la duración. La distancia que para Sartre era la marca clara del pasado puro adquiere una importancia mayor para la filósofa. En la interpretación de Delhomme, la separación con lo real se convierte en la clave de bóveda de la naturaleza dialógica del tiempo.

A partir del inicio de MM, esta autora interpreta que la distancia es la condición que permite una conciencia bien diferenciada de las cosas. La conciencia necesita de una separación porque la saturación del ser es desbordante. En el capítulo anterior ya se explicaba esta idea: la riqueza y la plenitud de lo real son tales que imponen una reacción inmediata. La cuestión es que la inmediatez bloquea cualquier operación, permite tan solo una automática. Por este motivo, lo que apunta Delhomme es que en la inmediatez total no puede florecer la conciencia ni tampoco puede emerger el tiempo. Lo llamativo de los seres vivos es que introducen una distancia, es decir, su reacción no es totalmente inmediata. Ese pequeño desfase es el origen de la conciencia.

Delhomme lo explica diciendo que, mientras no haya separación, la presencia es tan absoluta que no puede ser presencia para sí misma<sup>107</sup>. Ni el yo ni lo que no soy yo aparecen en la inmediatez de lo real. No porque no estén, sino porque el contacto directo se traduce en una exigencia y en una respuesta automática que impiden que lo que está siendo se muestre. En la inmediatez aparece solo una exigencia de reacción en la que no hay cabida para la presencia.

---

<sup>107</sup> La afirmación de Delhomme es muy iluminadora y, sin embargo, falta en ella la contraparte de lo que se describe. Habría que añadir que el aparecer de una presencia para sí misma –esto es, el emerger de la autoconciencia– va ligado al aparecer de las cosas como presencia, la conciencia de todo lo que no soy yo.

En la distancia pueden aparecer ambos: la conciencia de mí mismo y la conciencia de lo que no soy yo.

La inmediatez se supera, es decir, se puede escapar de una realidad desbordante, en el momento en el que hay una selección, una dirección de la atención que se centra en un particular. Pero para ello es necesario una pausa o, como dice Delhomme, una distancia. Solo de este modo puede empezar a mostrarse y a desplegarse lo que está siendo o, al menos, algunos de sus aspectos. En este sentido, la selección es paradójicamente distancia respecto a la plenitud desbordante de lo real y, a la vez, acceso a ella.

Esta hipótesis de Delhomme afecta profundamente al tiempo, porque el aparecer de una distancia, como se explicaba en el capítulo anterior, marca el inicio del tiempo. El pasado, el presente y el futuro son aquello que genera una separación y que, al mismo tiempo, son aquello que ocupa el hueco que deja la distancia. El pasado inyecta pausa y profundidad a la realidad actual y el futuro introduce dirección a la acción. Escapando así de la obligatoriedad de la reacción. En este sentido, el tiempo es el desvelarse de lo que está siendo a partir de la marca de lo que ha sido y la dirección de lo que está empezando a ser. En definitiva, el tiempo es el horizonte en el que lo real es presencia.

Cuando Delhomme retoma la idea bergsoniana de que la conciencia emerge en un separarse de la plenitud desbordante de lo real, describe el origen del tiempo. Lo que esta autora plantea es que la separación de lo real introduce un hueco en el que es posible una operación de contraste. Aunque quizá sea al revés y es la operación de contraste la que introduce una separación y una distancia. En cualquier caso, ya sea el contraste lo que genera una separación o la separación la que permite el contraste -quizá sean uno y otro al mismo tiempo- el tiempo es tal porque, a partir de la distancia descrita, aparece la posibilidad de un diálogo. Surge un juego de comparación entre lo que ha sido y está siendo, lo que está siendo y lo que está empezando a ser:

Así, cada momento de nuestra vida es consciente debido a la alteridad interna de la percepción y la memoria, de la acción y la contemplación, del hacer y el ser, una alteridad que disocia la plenitud del automatismo a través de la no semejanza de la memoria, la plenitud de la memoria a través de la incertidumbre del acontecimiento que llama a la conciencia<sup>108</sup>.

En la cita se puede ver con claridad cómo la interpretación de Delhomme retoma con fuerza la idea de una estructura dialógica del tiempo; el origen continuo de la duración es una relación de diálogo y contraste entre percepción y recuerdo, acción y contemplación, plenitud e incertidumbre, que no termina y que produce una creatividad y una novedad constante.

A partir de este punto, la reflexión de Delhomme continúa por derroteros propios y lo hace buscando dar razón del origen de este diálogo e intentando explicar cómo la conciencia se desmarca de la causalidad tiránica de la plenitud de lo real. Delhomme, en 1922, ya distante del círculo de Marcel y de Gouhier prescinde en *Nietzsche et Bergson* de toda trascendencia para explicar la diferenciación de la conciencia respecto al resto de imágenes que configuran el cosmos. Es por este motivo que para atender a la cuestión del origen de la conciencia recurre a una hipótesis aparentemente inmanente y del todo impensable para Bergson: hace de la nada un catalizador.

Delhomme sostiene que lo único que puede introducir una distancia respecto a la totalidad desbordante de lo real es lo que no es. De este modo,

---

<sup>108</sup> [Traducción propia] "Ainsi tout moment de notre vie est-il conscient par altérité interne de la perception et du souvenir, de l'action et de la contemplation, du faire et de l'être, altérité qui dissociait la plénitude de l'automatisme par la non-ressemblance du souvenir, la plénitude de la mémoire par l'incertitude de l'événement sollicite la conscience". Jeanne Delhomme, *Nietzsche et Bergson* (Paris : Deux temps tierce, 1992), 53. Traducción propia: "Así pues, cada momento de nuestra vida es consciente debido a la alteridad interna de la percepción y la memoria, de la acción y la contemplación, del hacer y el ser, una alteridad que disocia la plenitud del automatismo a través de la no rememoración de la memoria, y la plenitud de la memoria a través de la incertidumbre del acontecimiento, y que reclama la conciencia."

identifica la totalidad desbordante de lo real con el ser, un ser que es dictatorial y en el que no hay cabida para la conciencia y la libertad. De este modo, escapar del “totalitarismo” del ser requiere una ruptura con este, una contraposición al ser que solo es posible a través de lo que no es:

La temporalidad originaria es, pues, no sólo diferencia y alteridad, sino oposición al ser en sí y rechazo de su plenitud, ruptura de toda adhesión y distancia irremediable; la ausencia es tan total y absoluta que aniquila el tiempo y el presente, el pasado, el futuro intencional -haber sido, ser, tener que ser- son los signos del ya no ser, del no ser y de la nada<sup>109</sup>.

En este paso de la reflexión, Delhomme subvierte por completo el pensamiento de Bergson. Para el académico, la nada es una pseudo-idea que resulta de la adicción fantasiosa de ausencias hasta hacer de ellas una totalidad. La supresión total es una operación inalcanzable para el pensamiento. Según el académico, como mucho se puede pensar en un vacío parcial, pero inevitablemente semejante operación conlleva siempre pensar en algo. Por ello, la supresión total en tanto que el resultado de una suma de supresiones parciales es imposible teniendo en cuenta que en la supresión parcial siempre hay algo que está siendo y, por tanto, la suma de ellas no produce en ningún caso la ausencia de ser. Este es el argumento que utiliza Bergson para criticar la nada como idea y para afirmar que es una categoría estéril y problemática. En su opinión, el pensamiento ha dedicado años y mucho esfuerzo a pseudo-problemas que se nutren de pseudo-ideas como esta de la nada. La crítica a la noción de nada en EC es clara y tajante. Por eso, llama la atención que Delhomme recurra a ella para pensar el tiempo. En este aspecto abandona por

---

<sup>109</sup> [Traducción propia] “La temporalité originelle n’est donc pas seulement différence et altérité mais opposition à l’être en soi et refus de sa plénitude, rupture de tout adhérence et irrémédiable distance ; l’absence est si totale et si absolue qu’elle néantise le temps et que le présent, passé, futur intentionnel –avoir été, être, avoir à être– sont les signes du n’être plus, du n’être pas et du néant. ” Ibid., 55.

completo la dirección del pensamiento bergsoniano y recurre a al pensamiento de Sartre.

Si bien es verdad que este aspecto de la filosofía de Delhomme contradice el pensamiento de Bergson, tiene interés mostrarlo porque introduce una crítica y una problemática a la que el bergsonismo tiene que dar respuesta. La lógica de Delhomme para recurrir a la nada y al no ser es muy clara. ¿Qué puede interponer distancia entre la plenitud de lo que es si no es lo que es contrario al ser mismo? Para establecer una diferencia se necesita algo que difiera. La cuestión es que del ser lo único que puede diferir es el no-ser. Aparentemente recurrir a la nada es la única opción para mantener la estructura dialógica del tiempo. Sin embargo, hay que tener en cuenta los presupuestos que animan semejante aproximación a la pregunta. Delhomme intenta pensar la filosofía de Bergson desde la inmanencia, sin darse cuenta de que desechar la trascendencia genera más problemas de lo que podría parecer a primera vista.

Para Delhomme, la plenitud desbordante de lo real no es un problema que afecta al particular, es decir, no es un juicio sobre la relación entre el particular y la totalidad de lo real, sino que es un juicio sobre la naturaleza del ser. Esta idea no coincide del todo con lo que describe Bergson. Para el académico lo real es desbordante respecto a lo que en MM se denomina imagen. Es decir, la exigencia de reacción inmediata es respecto a un particular y, para ser precisos, no cualquier particular, sino un particular que es materia. En este sentido, el problema de la tiranía de la causalidad es un problema que afecta a la materia. Para Bergson no todo lo real es materia y, por este motivo, no identifica todo lo real con una estricta causalidad. Por ello, en sus obras se apunta a un modo alternativo para escapar de la exigencia de reacción. Bergson recurre a la trascendencia, noción que Delhomme busca evitar.

Con lo expuesto no se quiere defender que la materia y el espíritu sean en el pensamiento bergsoniano dos planos paralelos, como sugería Sartre. Para

esclarecer este punto es necesario retomar la definición que se hacía de materia en el primer capítulo del presente trabajo. En él se decía que la materia para Bergson es el punto más alejado de la conciencia. Expresarlo de este modo no es especialmente clarificador respecto a lo que aquí se plantea, porque el tema que se quiere tratar es justamente el origen de la conciencia, el origen de la conciencia individual. Por este motivo, siguiendo la dirección de lo ya expuesto pero ajustándose a la problemática de este epígrafe, se podría recurrir a una expresión más neutra y definir la materia como aquello que está más alejado de un centro de creatividad. A partir de semejante descripción, se puede retomar la idea de que la materia es un fragmento de una creatividad que remite a un todo y a un agente creador. La lejanía de la materia con un centro creativo tiene que ver con que esta es un fragmento de lo que aquel produce. En este sentido, la materia ilustra el caso opuesto de lo que expone la expresión coloquial de “tomar la parte por el todo”. La materia se caracteriza en el pensamiento bergsoniano por ser una parte que no refleja el todo. Mientras el todo es creación constante, la parte es apariencia de estabilidad y repetición.

Uno de los rasgos de la materia –eso que es fragmento, aislado y dissociado– es que está sometida a una causalidad que le es ajena. De ahí el motivo de que la plenitud desbordante de lo real sea para el fragmento exigencia de reacción inmediata. Lo curioso es que entre los fragmentos que son materia hay uno de ellos que escapa de la causalidad y se configura como centro de creación propio. Dejando, de este modo, de ser materia o, al menos, dejando de ser solo materia. Ese fragmento tan original es la conciencia.

Delhomme desarrolla un pensamiento desde el fragmento, es decir, intenta explicar el origen de la conciencia desde la inmanencia y desde la materia. Desde la perspectiva del fragmento solo existe la materia, solo existe el particular aislado. En este sentido, Delhomme identifica toda la realidad con cómo esta le aparece a la materia, al fragmento. Esto es, como realidad desbordante y tiránica. Para la autora,

el ser coincide con esa realidad que exige reacción inmediata. Es por este motivo por lo que solo lo que no es puede contradecir la estricta causalidad que impone lo que ella llama la presencia absoluta. La hipótesis que se puede inferir de los textos de Bergson es distinta. Al no ser la perspectiva del fragmento la única que hay, la naturaleza de la realidad no coincide por completo con exigencia de reacción. Sin embargo, cabe una objeción legítima a esta hipótesis: ¿por qué tendría que haber una realidad que no coincide con esa plenitud exigente? Al fin y al cabo, la reflexión siempre parte de un particular: el nuestro. Instalados en ese particular, ¿por qué una perspectiva del todo que difiera no es mera invención o fantasía? Es decir, para desechar por completo el planteamiento de Delhomme es necesario justificar por qué la perspectiva del fragmento no es la única que hay.

Por un lado, es cierto que la perspectiva para definir lo que es y la naturaleza de la realidad solo puede ser la nuestra, esto es, la de este particular que curiosamente realiza la extraña operación de pensar. Sin embargo, lo que se omite en semejante hipótesis es que este yo que piensa es conciencia y, que, en tanto que tal, ya no coincide con el fragmento que era solo materia. Con ello, no se quiere dar un salto distinto al que se exponía cuando se diferenciaba entre parte inmóvil e individuo que es centro de creatividad y acción, esto es, entre materia y vida. En el momento en el que el fragmento adquiere conciencia, se pasa de la parte al individuo, se introduce en este un mínimo de causalidad propia. Y, con ello, emerge una dinámica que no se corresponde únicamente con lo material. Es decir, en el origen mismo de la conciencia se empieza a introducir una perspectiva alternativa a la del fragmento. Aunque pueda haber objeciones a la idea de que la conciencia remite a un todo superior a ella –idea que aparece en la filosofía de Bergson–, es innegable que en el origen de la conciencia se deja atrás la lógica del fragmento y se pasa a la lógica del individuo. Esto es porque la conciencia implica una delimitación orgánica y una capacidad de conocer y obrar propia que la distingue completamente de ser mera parte. En este sentido, es un absurdo intentar describir

el origen de la conciencia a partir de la perspectiva del fragmento, o, dicho de otro modo, a partir de la materia.

Sin embargo, eso es justamente lo que hace Delhomme. Intenta describir la distancia que posibilita el emerger de la conciencia a través de una perspectiva de parte. La consecuencia de semejante planteamiento es que para la filósofa la afirmación de que la realidad es desbordante coincide con describir la naturaleza del ser. Si el ser es esa realidad que exige reacción, el único modo de escapar de ella es el no-ser. Sin embargo, en semejante planteamiento se está omitiendo que la conciencia misma apunta a que hay una perspectiva que no es de parte, remite a que la naturaleza de lo real no coincide con la causalidad de la materia. No se puede admitir que todo el ser es estricta causalidad material a partir del momento en el que se acepta que la conciencia existe y que esta es fuente de creatividad y lugar de libertad. Es por ello por lo que se puede escapar, a partir del punto de vista de este particular tan curioso que soy yo mismo, de la perspectiva de la materia y abrir una brecha a otras realidades distintas a ella. Esto permite desbaratar la idea de Delhomme de que el modo en el que la realidad se presenta al fragmento coincide con la naturaleza de todo lo que es. Y, a partir de ello, se pueden buscar explicaciones alternativas a la estructura dialógica del tiempo.

El planteamiento de Delhomme consiste en recurrir a la nada como única vía para escapar del desbordamiento de la plenitud de lo real. Esto no solo contradice el acertado juicio de Bergson de que la nada es una pseudo-idea, sino que, además, resulta de una operación sutil e incorrecta que consiste en identificar la exigencia totalizante de lo real con la naturaleza del ser en su totalidad. Lo interesante de este planteamiento erróneo es que facilita hacer cuentas con el hecho de que el espíritu y la transcendencia no es un añadido a posteriori en el pensamiento de Bergson, sino que emerge como factor en el origen mismo de la conciencia y del tiempo. En este sentido, la noción de duración y la noción de tiempo cualitativo en los términos

en los que los plantea Bergson, y en la medida en la que son inseparables de la conciencia, no son posibles sin transcendencia.

Como bien muestra lo que dice Delhomme, sin algo que difiera de una realidad hambrienta de respuesta no existe la posibilidad de distancia, y por tanto, tampoco de contraste, de diferencia, esto es, de diálogo entre continuidad y discontinuidad. Es decir, no puede haber conciencia y no puede haber tiempo. Lo que habrá que ver es qué alternativas hay a la propuesta de Delhomme. Será necesario identificar cuál es el elemento diferenciador que distancia a la conciencia de la causalidad estricta permitiendo que los seres vivos se distingan del resto de realidades materiales. Esta pregunta se añade a la que se arrastra de epígrafes anteriores: ¿qué mantiene viva la tensión entre continuidad y discontinuidad sin fusionarlas?

#### E. LÉVINAS, RUPTURA Y NOVEDAD RADICAL

Entre 1946 y 1947, Lévinas pronuncia cuatro conferencias sobre el tiempo en el Collège Philosophique invitado por su amigo Jean Wahl. Estas se publicarán bajo el título *Le temps et l'autre*<sup>110</sup>. Apenas finalizada la guerra, Lévinas realiza este trabajo en el que se esbozan muchas de las nociones que aparecerán en sus obras posteriores y en su célebre *Totalidad e infinito*. En este texto de Lévinas hay dos filósofos continuamente presentes: Heidegger y Bergson. Lévinas toma elementos de las dos filosofías y batalla con ellas con el fin de exponer no su idea del tiempo, sino la naturaleza misma de este.

La reflexión de Lévinas sobre el tiempo enfatiza la importancia del futuro, es decir, subraya y explora el carácter de apertura y de novedad que es propio de la temporalidad. Este privilegiar el futuro es acorde con la crítica de su pensamiento a la totalidad. Según este autor, la filosofía se ha encerrado en sistemas y ha abandonado el Infinito. Es por ello por lo que Lévinas reclama la categoría de

---

<sup>110</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, 1991<sup>o</sup>éd. (Paris : Presses universitaires de France, 1979).

Misterio y de apertura, que está ausente, en su opinión, en la metafísica. En este contexto, la crítica a una excesiva atención de Bergson al presente y a un desmerecimiento del futuro va acompañada de una reivindicación del impacto de lo que no se puede pensar en la estructura misma del tiempo:

La anticipación del porvenir, la proyección al futuro, acreditadas como lo esencial del tiempo en todas las teorías, desde Bergson hasta Sartre, no constituyen más que el presente del porvenir, no el porvenir auténtico; el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro. Hablar de tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es algo que nos parece imposible<sup>111</sup>.

Lévinas se inscribe, de este modo, en la línea de pensadores que fundamenta el tiempo en la discontinuidad. Aparentemente rechaza la continuidad que Bergson teoriza. Preocupado por la novedad radical, considera que esta solo es posible si hay una ruptura total con lo anterior, de otro modo no habría más que repetición. En su opinión, Bergson ha confundido la generación con la creación. Lo mismo puede generar, pero solo lo que es completamente Otro, lo que rompe la dinámica de lo mismo es capaz de crear, esto es, de introducir una verdadera diferencia<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Emmanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro* (Paris : Paidós, 1993), 117-18. "L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre. Parler de temps dans un sujet seul, parler d'une durée purement personnelle, nous semble impossible." Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige (Paris : Presses universitaires de France, 2014), 64.

<sup>112</sup> La incompatibilidad entre el pensamiento de Bergson y el de Lévinas en este asunto no es completa porque la exigencia de ruptura para que emerja la novedad que aparece en Lévinas parte de una noción de pasado que fija lo que ha sucedido. Solo en una ruptura con este podría emerger la novedad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el pensamiento de Bergson el pasado habita el presente y es un pasado que se va transformando a la luz de lo que va sucediendo. Casi se podría decir que en Bergson no hay pasado, sino más bien memoria, y la memoria tiene una

Bergson y Lévinas expresan su pensamiento a través de un vocabulario distinto y a través de él se esbozan planteamientos diversos. Mientras Bergson habla de una discontinuidad y, en algunos casos, utiliza el término interrupción<sup>113</sup>, Lévinas favorece la palabra ruptura. Si bien es verdad que esta diferencia en la terminología se corresponde con pareceres diversos, también responde a que la aproximación al tiempo en cada uno de ellos tiene puntos de partida divergentes<sup>114</sup>.

Lévinas comienza las cuatro conferencias reivindicando la soledad del existir. Una soledad que se asemeja mucho a la distancia que Delhomme tomaba

---

relación con el presente que le introduce apertura y posibilidad de cambio. Por este motivo, el pensamiento de Bergson no exige la ruptura total de Lévinas. De distintos modos, ambos autores intentan describir la misma situación: la entrada de lo nuevo que desbarata lo que Bergson denomina lo *déjà fait*.

<sup>113</sup> Bergson privilegia los términos continuidad y discontinuidad. Un ejemplo de ello aparece en MM: "Cualquiera que sea la naturaleza de la materia, se puede decir que la vida establecerá en ella ya una primera discontinuidad, que expresa la dualidad de la necesidad y aquello que debe servir para satisfacerla." Henri Bergson, *Materia y memoria*(Salamanca : Sígueme, 2021), 214. "Quelle que soit la nature de la matière, on peut dire que la vie y établira déjà une première discontinuité, exprimant la dualité du besoin et de ce qui doit servir à le satisfaire." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 222. El término de interrupción aparece tan solo en la EC: "En el fondo de la "espiritualidad" de una parte, de la "materialidad" con la intelectualidad de otra, habría pues dos procesos de dirección opuesta, y se pasaría del primero al segundo por vía de inversión, quizás incluso de simple interrupción, si es verdad que inversión e interrupción son dos términos que deben ser tenidos aquí por sinónimos, como mostraremos detalladamente un poco más adelante." Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 611-12. "Au fond de la "spiritualité " d'une part, de la " matérialité " avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes, comme nous le montrerons en détail un peu plus loin." Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013). Y, en el mismo texto, Bergson suaviza el sentido del término para no dar la impresión de que con ello está describiendo una ruptura total.

<sup>114</sup> El análisis que se quiere realizar sobre el pensamiento de Lévinas está al servicio de ahondar en el problema de la continuidad y la discontinuidad del tiempo. Es por ello por lo que el objetivo del presente epígrafe no es un análisis omnicomprendivo de las similitudes y divergencias entre este y Bergson. Lo que se busca es contrastar el pensamiento Lévinasiano con el bergsonismo en lo que respecta a la estructura dialógica del tiempo ya expuesta y, en particular, respecto a la discontinuidad. Más adelante se retomará la filosofía de Lévinas para profundizar en la alteridad, la gran aportación de este autor para reflexionar sobre el tiempo. Esta segunda cuestión aparecerá marginalmente en este capítulo como preámbulo para el capítulo tercero.

del primer capítulo de MM. La soledad de la que habla Lévinas hace referencia al hecho de que el yo en tanto que existe es individuo, tiene límites y se separa del resto. En este sentido, la soledad para este autor no remite a que el yo exista por sí mismo:

Así pues, la soledad no aparece como un aislamiento factual, como el de Robinson, ni como la incomunicabilidad de un contenido de conciencia, sino como la unidad indisoluble entre el existente y su acción de existir<sup>115</sup>.

¿Qué se quiere decir con esta idea de que el yo es la unión indisoluble entre lo existente y el existir? Lévinas quiere exponer que el existente es siempre un existir propio. Para explicar esta idea, describe la imposibilidad de un existir sin existente. Si hiciésemos desaparecer todos los existentes, tarea imposible, quedaría un fondo de infinitud impersonal, algo así como un “hay”. ¿Por qué, si es imposible, se ocupa Lévinas de describir un existir sin existentes? Semejante operación retórica le sirve para describir el origen del yo, que coincide con el momento en el que el existente empieza a existir. El existente, el yo, en tanto que tal es una monada que en el hecho mismo de existir se configura como un uno individual y solitario.

La imagen que pinta Lévinas recuerda inevitablemente al principio de MM, en el que Bergson también nos invita a emprender un viaje imposible: pensar un mundo sin yo y sin conciencia. Este pre-mundo se describe como un conjunto de imágenes que reaccionan inmediatamente unas a otras. El carácter de fondo impersonal que describe Lévinas encaja perfectamente con el conjunto de imágenes bergsonianas en el que la inmediatez precluye la conciencia y el desarrollo del yo. Lo interesante de las descripciones de Bergson y Lévinas no reside en su

---

<sup>115</sup> Lévinas, *El Tiempo Y Lo Otro*, 81–82 “La solitude n'apparaît donc pas comme un isolement de fait d'un Robinson, ni comme l'incommunicabilité d'un contenu de conscience, mais comme l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister.” Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Quadrige (Paris : Presses universitaires de France, 2014), 22.

descripción de un fondo impersonal, sino en la ruptura de este. Ambas metáforas sirven el mismo propósito de explicar la emergencia del yo. Bergson relata cómo una de esas imágenes que configuran el mundo impersonal se descubre a sí misma como distinta del resto. Lévinas, más preciso, habla de la hipostasis. Momento en el que el existente contrae la existencia.

Entre estos dos planteamientos hay al menos tres puntos en común. El primero es que ambos autores utilizan una ficción para hablar de lo que no se puede hablar. Pensar el origen de la conciencia es un oxímoron al que se aproximan mediante una aporía. Una aporía cuyo valor reside justamente en su incapacidad para resolverse. No se puede pensar un existir sin existentes, del mismo modo que no hay conjunto de imágenes que puedan ser autónomas de una conciencia. El segundo punto en común de estos dos planteamientos es que los dos presentan un momento de comienzo. El yo tiene en estos dos autores un inicio. La conciencia acaece y comienza. Por último, la similitud más relevante respecto a la cuestión que nos ocupa es que en ambos aparece en el origen del yo una distancia o, en términos de Lévinas, una soledad. Lo que en Bergson era pausa –o, al menos, una reacción no inmediata– aparece en Lévinas como soledad que apunta no a una autonomía o independencia, sino a una individualidad, a unos límites claros y precisos. Existir solo es posible en un espacio propio, en relación, pero a distancia con lo que es. Lévinas utiliza continuamente, y no es casualidad, la idea de que el tiempo es distancia y cercanía a la vez. Esta idea es una formulación diferente de la necesaria distancia con la plenitud de lo real de la que ya se ha hablado. El emerger del yo en ambos autores coincide con un cierto grado de autonomía.

La diferencia entre ellos consiste justamente entre cuál es el grado de autonomía. En Lévinas hay un mayor énfasis en la autonomía del yo. Por este motivo, este autor considera que en la filosofía de Bergson está ausente el drama de la soledad y que por ello su planteamiento no alcanza a hacer cuentas con una apertura real del tiempo.

¿En qué sentido la soledad que presenta Lévinas está ausente en la obra de Bergson? ¿Acaso la distancia no es la soledad que este describe? La distancia bergsoniana y la soledad Lévinasiana se asemejan, pero mientras en Lévinas es completa no lo es así en Bergson. La diferencia entre el planteamiento de uno y otro es que en el primero el inicio de la conciencia coincide con el inicio del tiempo. No así para Lévinas, para el que el yo emerge en el presente, y solo a posteriori, en la aparición del futuro, comienza el tiempo. En *Le temps et l'autre* se describen dos pasos: el presente para Lévinas es un primer momento en el que todavía no hay tiempo. El presente se identifica en este autor con la ruptura del fondo impersonal y es el momento de la identidad porque es el emerger del yo para sí mismo. Este presente del que habla Lévinas es evanescente y, además, está cerrado en sí mismo. Todavía no hay tiempo porque falta la apertura. En este sentido, el presente Lévinasiano se corresponde más con el ahora que con el presente bergsoniano. En un segundo momento, cuando el yo entra en relación con lo que no es el mismo, en el suceder del futuro, es decir, en el comparecer de una apertura y de la posibilidad de la novedad, comienza el tiempo. En este sentido, el término soledad adquiere un segundo significado respecto a lo que se ha dicho hasta ahora. No es solo distancia respecto a la plenitud de lo real, sino que en el presente del primer estadio Lévinasiano es una ausencia de relación con lo que es otro y de ahí su soledad. En ese primer momento el yo es el único horizonte.

Este planteamiento difiere de las hipótesis del bergsonismo. Para Bergson, el inicio del tiempo y el inicio de la conciencia suceden a la vez. Si bien es verdad que el yo se origina en una distancia, para Bergson el yo tiene un aspecto de relación desde su inicio del que no puede huir. El emerger de la conciencia para el académico es desde su origen una apertura. Es decir, para Bergson no puede haber yo ni conciencia sin el aspecto que para Lévinas se introduce con el futuro. O, dicho de otro modo, presente y futuro se dan a la vez. No hay presente sin futuro y no hay futuro sin presente. Lévinas aparentemente no coincidiría con este análisis de

la concepción bergsoniana del tiempo. Aunque para que estos autores estuvieran de acuerdo sobre este punto bastaría sustituir lo que Lévinas considera que es el presente bergsoniano por el ahora. El presente para Bergson necesita del futuro. No existe sin este y, por este motivo, en el presente tiene que haber apertura. De otro modo, se estaría tratando del ahora. Es por ello por lo que la crítica de Lévinas, en realidad, no está dirigida al presente sino al ahora. Bergson coincidiría con esa crítica, aunque quizá le sería más difícil aceptar que en el ahora, o lo que Lévinas denomina presente, pueda haber identidad y yo. Sin embargo, más adelante se verá que esto no es del todo una objeción.

Lévinas marca una diferencia con Bergson porque para él el problema es otro. Este considera que en Bergson no hay una verdadera apertura del futuro. La relación con lo otro no es tal porque Bergson, junto con otros metafísicos, describe formas de relación cuya naturaleza no es otra que categorías del propio yo. En este sentido, la acusación de Lévinas de falta de futuro apunta a que, en su opinión, Bergson no describe la soledad porque toda su filosofía se enmarca en este primer estadio de identidad en el que lo que es completamente otro no ha hecho mella. Según Lévinas, lo verdaderamente otro no aparece en su pensamiento. Lo completamente Otro para Lévinas es aquello que el yo no puede hacer suyo, aquello que se le escapa completamente. Por este motivo considera que lo que aparece en el pensamiento de Bergson como relación con lo distinto no sería más que la expansión del horizonte del yo. De ahí su crítica a cómo Bergson utiliza el término creación. No es creación lo que el académico describe porque es una variación de una repetición, un expandirse de la identidad en el que lo completamente Otro está ausente y, por lo tanto, dónde no comparece la novedad radical. Sin esa novedad radical no puede haber creación, tan solo generación. Para Lévinas se trata de generación porque, a sus ojos, lo que Bergson describe no son más que nuevas declinaciones de una identidad ya dada.

Para atender a estas objeciones que eleva Lévinas y para comparar adecuadamente las últimas consecuencias de lo que cada autor plantea es necesario tener en cuenta tres premisas. La primera cuestión que hay que abordar son las diferencias entre la aproximación ética de Lévinas y la aproximación metafísica de Bergson. La segunda cuestión que hay que tratar es cómo afecta a estos dos planteamientos que haya distintos niveles de intensidad de conciencia. Por último, hay que ver cuál es la diferencia entre una aprehensión intelectual del yo y una intuición de este.

La aproximación de Lévinas a la naturaleza del tiempo es ética y por este motivo su descripción parte de un estadio de naturaleza caída: la soledad y cerrazón del yo. Solo en un segundo momento tiene este la capacidad de abrirse a la trascendencia y a la apertura del futuro. En este sentido, su descripción sigue los pasos que describe Kierkegaard en *O lo uno o lo otro*<sup>116</sup>. La identidad del presente, esto es, el horizonte absoluto del propio yo en el que todavía no ha hecho mella ni el sufrimiento, ni el miedo a la muerte, ni el amor al otro, se corresponde con el estadio estético que describe Kierkegaard. El planteamiento bergsoniano, en cambio, no se presenta en términos éticos. De ello no se deriva que la filosofía de este autor no tenga grandes y graves consecuencias éticas –incluso antes de que escribiese *Las dos fuentes*, única obra en la que trata directamente cuestiones de moral–.<sup>117</sup> Pero Bergson, a diferencia de Lévinas, no realiza una descripción del tiempo y del origen del yo en el que se parta de una naturaleza caída. La descripción del yo en Bergson y su origen la presenta en toda su plenitud, y por ello en relación y en un horizonte de apertura. Desde el punto de vista de Lévinas se podría criticar

---

<sup>116</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, 1991<sup>ed.</sup> (Paris : Presses universitaires de France, 1979); Soren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*(Madrid : Editorial Trotta, 2006).

<sup>117</sup> Un ejemplo que documenta el contenido ético de la filosofía bergsoniana antes de 1932 es la recepción de esta que hace Péguy. Péguy muere antes de que se publique *Las dos fuentes* y, sin embargo, percibe con claridad las consecuencias éticas de la filosofía de Bergson y así lo deja recogido en: Charles Péguy, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana* (Buenos Aires : EMECÉ, 1946).

que en Bergson el estado de apertura sea algo ya conquistado. Sin embargo, en este caso una aproximación divergente oscurece la similitud que hay entre los dos autores, que es mayor de lo que pudiera parecer en principio.

Aquí aparece el segundo elemento que hay que tener en cuenta. Mientras para Bergson el origen de la conciencia se produce siempre en relación y contraste con lo que es otro –en este aspecto bebe del espiritualismo francés y de lo expuesto por Maine de Biran–, el nivel de conciencia no es siempre el mismo, o, dicho de otro modo, la temporalidad no tiene siempre la misma intensidad. Este aspecto de su pensamiento es lo que permite una aproximación al planteamiento de Lévinas. Para Bergson en algunas ocasiones la conciencia es más aguda y la relación con lo otro aparece de un modo más explícito. Mientras que en otras la relación con lo otro es tan tenue que parece haber desaparecido. Aquí se podría volver a poner los ejemplos que aparecían en capítulos anteriores. No es lo mismo la repetición de un acto por costumbre que aquel acto que culmina una obra de arte. Estos ejemplos que se utilizaban para distinguir entre los grados de intensidad con los que el tiempo se vive o para diferenciar la potencia creativa también hacen referencia a niveles distintos de apertura y de relación con lo que es otro. Por este motivo, el planteamiento de Lévinas y el de Bergson no es tan distante como podría parecer en un primer momento. El estadio de cerrazón, es decir, el presente evanescente que describe Lévinas, puede encajar con un estado debilitado de la conciencia según el planteamiento bergsoniano. En este sentido, mientras Lévinas habla de estados absolutos –un estado de identidad del yo y un estado de apertura– en el pensamiento de Bergson caben distintas graduaciones. En el pensamiento de Bergson la conciencia, una vez ha emergido, no puede aislarse completamente de su relación con lo que no es ella misma. En este aspecto se diferencia de Lévinas. Pero se asemeja porque en su pensamiento se contempla la posibilidad de que en el yo se puede oscurecer, casi del todo, la conciencia de una alteridad que la configura. En este estado se asemeja a la mismidad descrita por Lévinas. Es decir, el segundo

dato que hay que tener en cuenta para comparar las aproximaciones de estos dos autores es que mientras Lévinas habla de estados absolutos –cerrazón completa del yo y apertura a una alteridad radical–, en Bergson el yo y la conciencia de la alteridad aparecen más o menos presentes, esto es, en distintos niveles de intensidad<sup>118</sup>.

El tercer dato que hay que introducir para comparar a Lévinas con Bergson es la diferencia que el segundo hace entre intuición e inteligencia. Esto es relevante porque en la descripción de Lévinas del presente y de la cerrazón del yo en sí mismo se mezcla lo que Bergson considera inteligencia e intuición. Para Bergson, la genialidad del ser humano reside en el hecho de que el conocimiento ha tomado al mismo tiempo dos vías divergentes: la de la intuición y la de la inteligencia. La intuición se corresponde con un contacto inmediato, indistinto y poco preciso de lo real. Mientras que la inteligencia hace referencia a un conocimiento que toma distancia, elige y selecciona un particular que se ordena según las necesidades del sujeto. El estadio del presente en el que solo existe el yo descrito por Lévinas describe el despertar del yo para la inteligencia, es decir, describe el momento en el que la conciencia se aprehende clara y distintamente a sí misma. Cuando entra en juego la inteligencia, el mundo y lo que es distinto se empiezan a categorizar según los esquemas de comprensión del yo. Lo que no encaja bajo esas representaciones, lo que refleja un mayor grado de alteridad, desaparece porque no puede ser subsumido. Atendiendo a este planteamiento tiene razón Lévinas cuando considera que no hay alteridad real en el horizonte de la inteligencia. Todo lo que se conoce de este modo es una expansión del horizonte del yo. Sin embargo, lo que Lévinas no contempla del planteamiento bergsoniano es que, para Bergson, el origen del tiempo y el origen de la conciencia se producen en un momento anterior a la aprehensión intelectual del yo. La conciencia se da antes intuitivamente que intelectivamente. A la primera le sigue la segunda, y es justo que así sea, no hay

---

<sup>118</sup> Más adelante se verá que el nivel de intensidad máximo implica un cambio cualitativo.

aprehensión intelectual sin una intuición previa de uno mismo. Y la intuición, en Bergson, se caracteriza justamente porque en ella no se subsume lo real a un contenido manejable por el yo. De ahí que lo que se conoce intuitivamente sea desconcertante e indistinto. Esta forma de conocimiento no podría sostenerse si no fuese porque la inteligencia permite aclarar e introducir algo de orden en ese primer contacto con lo real.

¿Qué relación tiene esto con el presente y con el futuro? El presente que describe Lévinas, un presente evanescente que coincide con el ahora, es el presente tal y como lo concibe la inteligencia. La inteligencia para conocer parcializa, corta la infinitud de lazos y conexiones de lo real. El presente evanescente que describe Lévinas es un presente al que se le ha amputado su relación original con el pasado y con el futuro, por este motivo se vuelve identidad estable y cerrada. Si bien este estado que describe Lévinas no es original, es una tendencia posible hacia la que puede dirigirse la conciencia del ser humano y a la que se dirige habitualmente. Esta coincide con lo que en este trabajo se ha denominado “ahora”. Casi se podría decir que es el estado de naturaleza caída en la que están instalados la mayoría de los seres humanos. Aquí se puede ver con claridad por qué el planteamiento de Lévinas es ético y el de Bergson, metafísico<sup>119</sup>. Bergson describe el origen metafísico de la conciencia y Lévinas describe el punto de partida ético. Gran parte de la divergencia entre ellos se debe a un orden diferente en la exposición del problema. Este orden responde a qué cada uno de ellos parte con una inquietud distinta.

Con lo dicho hasta ahora, se puede ver cómo la discontinuidad que aparece de manera tan clara en el planteamiento de Lévinas no está ausente del pensamiento de Bergson. Sin embargo, aunque en Bergson sí hay discontinuidad, esta es menos radical que la expuesta por Lévinas porque en el planteamiento de Bergson la continuidad, aunque puede disolverse, no desaparece del todo. El

---

<sup>119</sup> Para explicar las diferencias y similitudes entre estos dos autores se ha recurrido a expresiones temporales: en un primer momento, en un segundo momento etc. Estas son solo una forma de hablar porque no se está exponiendo una temporalidad.

motivo por el que para Bergson la continuidad y la discontinuidad no son contradictorias es porque la discontinuidad está en el origen mismo y por tanto lo que se continua es la discontinuidad. En cambio, en el planteamiento ético de Lévinas hay primero lo mismo y solo a posteriori aparece una irrupción de lo radicalmente otro que desbanca lo continuo. Este modo de presentarlo hace más difícil explicar el diálogo entre continuidad y discontinuidad sin entrar en una dialéctica de contrarios. Sin embargo, este modo de presentar la continuidad y la discontinuidad tiene la ventaja de mostrar con claridad que la apertura y la irrupción de lo nuevo es algo excepcional que no está conquistado de antemano.

Para terminar de comparar el pensamiento de Lévinas y Bergson en lo que se refiere a la dualidad continuidad-discontinuidad, falta retomar el punto más relevante. Lévinas, para dar cuentas, del tiempo introduce la alteridad. Esta noción -tan esencial para describir la naturaleza del tiempo-, en cambio, no aparece explícitamente en el pensamiento bergsoniano. Este punto no se va a tratar aquí. Dada su importancia, se le dedicará un capítulo entero.

#### F. LA ALTERIDAD, ANCLA DE UNA DOBLE POLARIDAD IMPOSIBLE

Para Bergson el tiempo está constituido por una estructura dialógica en la que la tensión del pasado y la tensión del futuro conviven en el presente haciendo posible una coexistencia de continuidad y discontinuidad. Cómo esta tensión se articula y se mantiene viva no aparece explicado en las obras de este pensador, de ahí que sus intérpretes hayan aventurado hipótesis más o menos afortunadas. Por la dificultad que supone pensar una contradicción viva y sin resolver, el desarrollo de las hipótesis bergsonianas por parte de otros autores ha tendido a favorecer la continuidad o la discontinuidad. Un ejemplo de ello es la interpretación de Deleuze que toma el pasado general -que aparece en Bergson como elemento funcional a un discurso orientado a lo que no se puede pensar- y hace de él un pasado inmemorial, un fondo y un substrato, sobre el que transcurre y sucede el tiempo. Deleuze, en este sentido,

favorece una lectura de Bergson en la que se enfatiza el pasado y la continuidad. En el fondo este planteamiento explica el movimiento recurriendo a un substrato inmóvil. Por otro lado, la hipótesis de Sartre bascula entre una dialéctica y una fusión. Este autor lee en Bergson una distancia total entre pasado y futuro, y una fusión del presente. Para Sartre el pasado en Bergson está completamente aislado del movimiento y la variabilidad y solo aparece para completar o matizar el esquema que se muestra en la percepción presente. En este caso, se presenta una dialéctica radical y una identidad sólida que no tienen nada que ver con una relación de continuidad y discontinuidad.

En Lévinas la tendencia se asemeja a la de Sartre: en este autor también hay una basculación entre un estado de identidad fuerte y cerrado y un momento de apertura. No es igual a la dialéctica y la fusión de Sartre, pero como tendencia se asemeja. En vez de asumir la continuidad y la discontinuidad se afirma primero la existencia de una identidad total y, más adelante, una ruptura completa. La diferencia de Lévinas con Sartre es que, mientras el primero lee en Bergson una objetivación del pasado, Lévinas desarrolla su filosofía en torno a la idea de que el tiempo es ruptura y por eso pone el acento en el futuro como fundamento de la naturaleza del tiempo.

También se ha hablado de Delhomme. La solución de esta autora al problema de la estructura dialógica del tiempo es muy diversa al resto de autores. La filósofa no parece tener problema en aceptar una igualdad entre pasado, presente y futuro y, con ello, una coexistencia de continuidad y discontinuidad. Esta autora no termina ahí su reflexión, sino que busca el origen de esa tensión irresoluble. La solución que propone es una batalla constante entre el ser y la nada que permite el cruce de idas y venidas del tiempo, de lo que está siendo con lo que ha sido y con lo que está por ser.

Con estos cuatro planteamientos aparecen con claridad dos preguntas respecto a cómo Bergson describe la naturaleza del tiempo: en primer lugar, ¿qué hace posible una tensión viva entre continuidad y discontinuidad que no remita a un punto inmóvil, que no desemboque en fusión y que no bascule entre dialéctica e identidad?

En segundo lugar, ¿cuál es el origen de esa tensión irresoluble que deja espacio para la libertad? En Deleuze y en Lévinas se introducen aspectos de un posible fundamento para el tiempo. Deleuze habla de un pasado inmemorial. Su descripción de ese pasado como un fondo general quizá no sea afortunada, pero el término inmemorial –que ya aparecía en Schelling– tiene mucha potencia<sup>120</sup>. En esta misma línea, Lévinas habla de que el tiempo emerge por la apertura que introduce lo que es completamente Otro, esto es, el autor introduce el aspecto de la trascendencia. La alteridad aparece como elemento trascendente e inmemorial que puede servir de ancla y origen de la doble polaridad del futuro y del pasado.

Lo que se ha visto a propósito de lo que expone de Delhomme refuerza esta idea de la trascendencia como ancla y origen de una doble polaridad. Delhomme buscaba una contraparte a la totalidad de lo real y recurría a la noción de nada. En el epígrafe “D” se veía que este planteamiento partía de una perspectiva del fragmento en el que todo lo real coincide con la dinámica de la materia. Sin embargo, la existencia de la conciencia introduce ella una dinámica que es distinta. Atendiendo a la perspectiva individual del yo –en la que ya se esboza una intuición de totalidad en cuanto que el yo goza de una creatividad propia y es agente de causalidad–, el origen de la tensión entre continuidad y discontinuidad diverge de la nada que plantea Delhomme. El yo encuentra un espacio y un hueco de causalidad propia porque está en relación con lo que Deleuze llama lo inmemorial y Lévinas denomina lo completamente Otro. En Bergson esta relación aparece como una relación de alteridad con lo que es distinto del yo, en primer lugar, con la intersubjetividad, en segundo lugar, y, por último, con la totalidad del cosmos y con el agente creador de este.

En el próximo capítulo habrá que explorar cómo aparece la noción de alteridad en los textos de Bergson y si esta es capaz de fundar la aporía del tiempo, irresoluble para el pensamiento, pero existente *de facto* en la experiencia. La experiencia de

---

<sup>120</sup> Friedrich Schelling, *Las edades del mundo*(Madrid : Akal, 2002).

continua discontinuidad que genera un yo que paradójicamente es libre, está sujeto a la causalidad y cuya expresión es una creatividad individual que genera novedad.

En este sentido, se retomará la alteridad para ver si esta puede empezar a explicar y a responder las preguntas que han ido apareciendo: ¿cómo coexisten presente, pasado y futuro? ¿Por qué la afectación entre ellos no es una fusión? ¿Cómo escapa el yo a las exigencias desbordante de lo real?, ¿Cómo se fundamenta la convivencia de continuidad y discontinuidad? Estas son las cuestiones que aparecían en el fondo de los planteamientos de Deleuze, Sartre, Delhomme y Lévinas. Como se ha dicho al principio del capítulo, habrá que ver si las vías que abre el pensamiento bergsoniano permiten atenderlas.

### **CAPÍTULO 3: ALTERIDAD Y SUS CONJUGACIONES**

## A. ALTERIDAD Y BERGSONISMO

La alteridad no se trata como tema en la filosofía bergsoniana y el término no aparece mencionado ni una sola vez en las obras de Bergson y, sin embargo, la relación con lo que es otro es una cuestión que recorre implícitamente todo el pensamiento de este autor. Por este motivo, aunque Bergson no lo haya tratado explícitamente, la importancia que Lévinas otorga a esta cuestión coincide en muchos aspectos con la filosofía bergsoniana. Es más, la reflexión sobre la relación con lo que es otro encaja y completa el análisis que Bergson hace del tiempo. En este sentido, el interés por recuperar los rastros de alteridad que aparecen esparcidos por la obra bergsoniana reside en que esta noción es esencial para profundizar y para desarrollar la noción de tiempo cualitativo que expone Bergson. La metodología y los rasgos de la filosofía bergsoniana permiten y favorecen semejante operación en cuanto que Bergson considera que su pensamiento es solo el inicio de una nueva vía que requiere para su desarrollo posteriores aproximaciones.

El pensamiento de Bergson se caracteriza por reflexionar a partir de los datos de la experiencia. Es por ello por lo que su filosofía tiene la tarea imposible de explicitar la experiencia del tiempo, que paradójicamente no coincide con lo que dicta el sentido común. El proceder de la inteligencia nos ha acostumbrado a modos de conceptualización que divergen de la experiencia inmediata. Este es el problema que aparecía ya en el capítulo anterior. Si bien en la experiencia inmediata del tiempo se da una continuidad y una discontinuidad, en el intento de comprensión de semejante fenómeno se tiende a resolver la aparente contradicción de la coexistencia de estos dos términos. Las interpretaciones de Sartre, Lévinas y Deleuze son un claro ejemplo de cómo las necesidades de la inteligencia, entre ellas la claridad y la coherencia, llevan a abandonar la coexistencia de continuidad y discontinuidad. Sin embargo, hay que admitir que los intentos de estos autores, incluido el de Delhomme, tratan de atender cuestiones que no aparecen abordadas en los textos de Bergson con el objetivo de responder a las incógnitas sin resolver que deja la filosofía bergsoniana.

Bergson, aprovechando que no es un pensador metódico y que, a su vez, no quiere decir una palabra de más, deja muchas cuestiones y problemas sin tratar. En algunas ocasiones, con la intención de tratarlos más adelante para nunca hacerlo, y, en otras ocasiones, simplemente se evaden ciertas cuestiones. En su defensa hay que decir que Bergson era consciente de este modo de hacer y por ello dice que lo que propone es un método de hacer filosofía y que lo que aparece en sus textos necesitará un desarrollo, ampliación y perfeccionamiento que llevará años y generaciones<sup>121</sup>. En este contexto, se entiende por qué para hacer justicia a la metodología y contenido de la filosofía de este autor los comentarios o interpretaciones de su obra deben de ser un nuevo desarrollo filosófico.

El objeto de este capítulo es completar el planteamiento bergsoniano incluyendo la noción de alteridad. Para ello se realizará una labor previa con el fin de identificar cómo y de qué forma aparece implícitamente la alteridad en el pensamiento de Bergson. A partir de este trabajo se retomará la relación con lo que es otro como fundamento del carácter dialógico del tiempo.

---

<sup>121</sup> Bergson, a este respecto, dice en EC: “Pero una filosofía de este género no se hará en un día. A diferencia de los sistemas propiamente dichos, cada uno de los cuales fue obra de un hombre genial y se presentó como un bloque, que puede tomarse o dejarse, no podrá constituirse más que por el esfuerzo colectivo y progresivo de muchos pensadores, de muchos observadores también, completándose, corrigiéndose, enderezándose unos a otros. Pero tampoco el presente ensayo trata de resolver de una vez los problemas más importantes. Querría simplemente definir el método y hacer entrever, sobre algunos puntos esenciales, la posibilidad de aplicarlo.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 437. “Mais une philosophie de ce genre ne se fera pas en un jour. A la différence des systèmes proprement dits, dont chacun fut l’œuvre d’un homme de génie et se présente comme un bloc, à prendre ou à laisser, elle ne pourra se constituer que par l’effort collectif et progressif de bien des penseurs, de bien des observateurs aussi, se complétant, se corrigeant, se redressant les uns les autres. Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d’un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire entrevoir, sur quelques points essentiels, la possibilité de l’appliquer”. *L’Évolution créatrice, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd.* (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), X.

## B. YO EN RELACIÓN

En el primer capítulo se mencionaba la importancia de Herbert Spencer para Bergson en sus primeros años. La duda que le asalta a Bergson estudiando al inglés le lleva a descubrir la naturaleza cualitativa del tiempo y así lo explicita Bergson cuando incluye a Spencer en el resumen biográfico que le envía a William James y en la recapitulación de su pensamiento que hace en *El pensamiento y lo moviente*<sup>122</sup>. Sin embargo, el pensamiento bergsoniano no se explica solo como reacción al evolucionismo social. Bergson es el resultado de una extraña mezcla entre inquietudes científicas y una profunda influencia del espiritualismo francés. Esta segunda influencia que Bergson reivindica menos –solo en una ocasión dice que sus maestros son Plotino, Maine de Biran y Ravaisson<sup>123</sup>– introduce la noción de un yo que es y se constituye en relación. En el pensamiento bergsoniano cala profundamente la hipótesis de Maine de Biran que identifica el origen de la conciencia con un esfuerzo. Biran sitúa el origen del yo en una voluntad que, siendo impersonal, actúa y, al hacerlo, se descubre a sí misma por la resistencia que opone lo que es distinta de ella.

---

<sup>122</sup> Carta que Bergson escribe a W. James el 9 de mayo de 1908. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses universitaires de France, 2011). Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 4-5.

<sup>123</sup> “La doctrina de Maine de Biran ha ejercido una influencia creciente; cabe preguntarse si el camino que ha abierto este filósofo no es el que deberá recorrer definitivamente la metafísica”. [Traducción propia] “La doctrine de Maine de Biran a exercé une influence croissante ; on peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n’est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement.” Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses universitaires de France, 2011), 464. Bergson incluye a Biran y a Ravaisson en la corta lista de aquellos filósofos que le han influido profundamente. Así lo testimonia Maire: “Estoy seguro, confió a Gilbert Maire, de que sólo debo mucho a dos o tres filósofos...: Plotino, Maine de Biran y algo a Ravaisson.” [Traducción propia] “Je suis certain, confie-t-il à Gilbert Maire, de ne devoir profondément qu’à deux ou trois philosophes ...: Plotin, Maine de Biran, et quelque peu à Ravaisson” Gilbert Maire, *Bergson, mon maître* (Paris : Bernard Grasset, 1935), 222. Floris Delattre confirma lo que Maire relata: “Cita en primer lugar a Plotino, luego a Spinoza... Maine de Biran, tal vez a Ravaisson y sobre todo a Berkeley.” [Traducción propia] “Il me cite tout d’abord et naturellement Plotin, puis Spinoza... Maine de Biran, peut-être Ravaisson et surtout Berkeley.” Floris Delattre, *Ruskin et Bergson : de l’intuition esthétique à l’intuition métaphysique* (Clarendon Press, 1947), 12.

El planteamiento que Biran presenta para explicar el origen de la conciencia defiende una dualidad. Bergson, aunque parezca paradójico, toma en MM esta hipótesis e incorpora la corporalidad y los últimos trabajos científicos sobre el movimiento muscular en una obra que tiene por objeto demostrar que la diferencia de naturaleza entre cuerpo y espíritu no implica una dualidad insuperable<sup>124</sup>. En este epígrafe se retomará la descripción del origen del yo que aparece en el inicio de MM y se comparará con los textos de Biran porque a través de semejante análisis, emerge un primer rastro de alteridad en el pensamiento de Bergson.

El fragmento de MM en el que se describe el origen de la conciencia se encuentra en el inicio del primer capítulo de esta obra y es una continuación del trabajo realizado en EDI. En EDI, Bergson esboza la importancia del yo para un desarrollo filosófico. El académico francés sitúa en la experiencia directa del yo profundo la posibilidad de certeza y de conocimiento sobre cuestiones metafísicas, ya que es el único modo de escapar de los esquemas de la conceptualización<sup>125</sup>. La importancia del yo que aparecía en EDI en MM vuelve a aparecer, pero en este caso como pregunta sobre el origen y la configuración de la conciencia. En este segundo intento de reflexión aparece más explícitamente la relación con lo que es otro como elemento fundante del yo. El inicio de MM es esencial para entender el papel que la alteridad tiene en el pensamiento bergsoniano porque en él se descubre que la alteridad es condición necesaria para la configuración del yo, esto es, para la configuración de lo que Bergson considera el punto de partida y fundamento del conocimiento metafísico. En este sentido, todos los otros momentos de su filosofía en los que aparece implícitamente la alteridad se siguen de este primero en el que el yo está desde su inicio atravesado por una relación con lo que es otro.

---

<sup>124</sup> Biran expone y explica el origen de la conciencia a partir de dos términos completamente distintos, materia y espíritu, y de este modo reivindica un dualismo. Bergson partiendo de la corporalidad en términos muy similares a los que expone Biran en *Essai sur le fondement de la psychologie* intenta superar el dualismo. De ahí la paradoja.

<sup>125</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 102-4.

Bergson comienza el primer capítulo de MM invitando al lector a realizar una operación ficticia: “Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur”<sup>126</sup>. Bergson pretende así liberar su pensamiento de toda construcción sistemática. Despojado de toda especulación, se encuentra en presencia de imágenes. Como se explicaba anteriormente, el académico francés advierte que la palabra “imagen” debe tomarse aquí en el sentido más general. La imagen en este texto no coincide con la representación ni con ningún otro producto del entendimiento humano. Bergson entiende que el universo es un conjunto de imágenes y estas imágenes en principio no dependen de la conciencia propia<sup>127</sup>. A su vez, la palabra imagen se utiliza para hablar de la interioridad del ser humano. El término imagen, en este sentido, tiene un significado amplio: se utiliza para describir una serie de núcleos de relaciones que tienen lugar tanto dentro del ser humano como fuera de él. En las primeras líneas de MM, todavía no hay distinción entre interioridad y exterioridad. Lo primero que describe Bergson es la presencia de un conjunto de imágenes y su modo de interactuar:

---

<sup>126</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 11.

<sup>127</sup> Bergson introduce el término imagen en MM cuando aparentemente no tenía en mente el salto que daría con EC 11 años más tarde. En EC, Bergson, mediante analogía, equipara la conciencia individual con la conciencia creadora del cosmos. Esto es relevante para la comprensión del término imagen porque en MM la imagen se concibe como un núcleo de relaciones que es independiente del entendimiento humano. Por ello, tanto lo exterior como lo interior es para Bergson imagen. Sin embargo, a la luz de las obras posteriores, el término imagen se puede entender desde otra perspectiva. La imagen sería, según lo que aparece en EC, el producto de una conciencia creadora, ya sea esta conciencia Dios mismo o la conciencia individual humana. En este segundo planteamiento se estaría enfatizando la similitud entre la capacidad creativa de Dios y los hombres. Pero esta segunda interpretación de la palabra imagen en la que todo lo que es estaría englobado bajo una suerte de entendimiento solo es posible a partir de la publicación de la EC. Todo apunta a que cuando Bergson introdujo la palabra “imagen” en MM, no estaba pensando en esta posibilidad. En este sentido, la palabra imagen, por muy equívoca que resulte en MM, solo busca describir un núcleo de relaciones, ya sea en el interior o en el exterior del yo. El uso del término, como se explicaba anteriormente, tiene en MM el objetivo de difuminar la diferencia entre exterioridad e interioridad.

Todas esas imágenes actúan y reaccionan las unas sobre las otras en todas sus partes elementales de acuerdo con leyes constantes, que llamo las leyes de la naturaleza, y como la ciencia perfecta de estas leyes permitiría sin duda calcular y prever lo que pasará en cada una de esas imágenes, el porvenir de las imágenes debe estar contenido en su presente y no añadir nada nuevo<sup>128</sup>.

En este fragmento Bergson describe un pre-mundo constituido por un conjunto de imágenes que se rigen por leyes de causalidad, lo que Bergson llama leyes de la naturaleza. En una normatividad constante, que emerge de la relación causa-consecuencia que se genera en el interactuar de las imágenes, no existe la posibilidad de la novedad. Bergson dice en este fragmento que el futuro de las imágenes está contenido en el presente. Una vez más hay un equívoco con el término presente. El presente al que Bergson se refiere aquí es lo que se ha denominado ahora, esto es, un presente sin apertura y sin posibilidad de un futuro que difiera de lo que ya se está dando. Esto es, un ahora fijo. Las leyes de la naturaleza imponen una causalidad previsible y consecuente para este conjunto de imágenes que Bergson identifica con la materia.

Antes de continuar y ver cómo inicia el tiempo y cuál es el origen de esa imagen llamada conciencia que desafía la causalidad estricta –dos hechos que en el pensamiento de Bergson van de la mano–, hay que hacer un paréntesis para

---

<sup>128</sup> Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 33. “Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j’appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l’avenir des images doit être contenu dans leur présent et n’y rien ajouter de nouveau.” Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 11. Antes de continuar con lo que expone Bergson, es interesante mostrar la semejanza entre lo que aquí se dice y lo que Maine de Biran presentaba en *Essai sur les fondements de la psychologie*: “Todos los seres que componen lo que llamamos mundo material o sensible obedecen a leyes constantes, invariables y necesarias, que son el resultado de sus relaciones más generales.” [Traducción propia] “Tous les êtres qui composent ce que nous appelons le monde matériel ou sensible, obéissent à des lois constantes, invariables et nécessaires, qui sont les résultats de leurs rapports les plus généraux.” Maine de Biran, *Ouvrés inédites de Maine de Biran*, vol. 1, 1 (Paris : Dezobry, E. Magdaleine et cie, 1859), 139.

profundizar en qué entiende Bergson cuando habla aquí de leyes de la naturaleza. Se podría entender que Bergson en este inicio de MM está exponiendo que el mundo está regido por unas leyes constantes. Si bien es cierto que Bergson expone algo que se asemeja a ello, su planteamiento es más complejo y complicado. Las leyes de la naturaleza, para este autor, no son unas leyes que gobiernan el mundo y son ajenas al yo. Las leyes de la naturaleza son aquello que rige el comportamiento de la materia. Pero ¿qué es la materia para el académico? La materia es un fragmento, o, dicho de otro modo, la visión parcializada que nosotros tenemos del mundo. En este sentido, aunque las leyes de causalidad determinan el comportamiento de la materia, estas responden y se formulan según la labor de la inteligencia que necesita comprender lo que tiene a su alrededor y para ello aísla y divide con el fin de luego componer. En este sentido, cuando al inicio de MM se habla de unas leyes de la naturaleza, no se está haciendo todavía un juicio cosmológico, sino que se describe cómo lo que denominamos “cosas” se muestra según nuestra capacidad de conocer, esto es, según el doble juego entre intuición e inteligencia. En este primer momento no hay separación entre un modo y otro de aproximarse a la realidad y lo que se muestra es el primer aparecer de unas imágenes que reaccionan entre ellas según una normatividad constante. Solo a posteriori se verá qué hay detrás de esas imágenes o qué se intuye de esa primera superficialidad que está fundada en un mostrarse parcial de lo que es.

Volviendo a la descripción inicial de MM, el reinado de las leyes de causalidad no es total porque, entre el conjunto de imágenes que configuran el pre-mundo, hay una que destaca sobre el resto. Esta imagen tan particular se distingue de las demás porque no se somete totalmente al régimen de causalidad estricta. Esa imagen, aunque a primera vista es como las otras, se diferencia del resto y al hacerlo la descubro como mi cuerpo. Este es el origen de la conciencia: un cuerpo que se descubre a sí mismo distinto del resto de lo que es. Bergson, en MM, nos presenta un mundo constituido por un conjunto de imágenes que son materia y, entre esa materialidad, emerge un

núcleo que, siendo también materia, es más que solo materia. Con esta descripción Bergson busca mostrar la continuidad entre el yo y la materia y, al mismo tiempo, dar explicación de su diferencia. Para ello funda la particularidad de la imagen que es mi cuerpo en dos hechos. En primer lugar, esta imagen tan particular que soy yo mismo se da de un modo diferente. Mientras que el resto de imágenes solo aparecen como exterioridad, mi cuerpo destaca entre todas ellas porque aparece como exterioridad y como interioridad: "Pourtant il en est une qui tranche sur toutes les autres en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections: c'est mon corps."<sup>129</sup> Este descubrimiento de la interioridad está ligado a otro rasgo diferenciador que ya se ha comentado. La imagen que es mi cuerpo no reacciona como el resto de las imágenes y no sigue de la misma manera las leyes constantes de la naturaleza:

Veo bien cómo las imágenes exteriores influyen en la imagen que llamo mi cuerpo y le transmite movimiento a este. Y vea también cómo este cuerpo influye las imágenes exteriores: a estas le restituye movimiento. Mi cuerpo es, pues, el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, quizá con esta única diferencia: la de que mi cuerpo parece escoger en una cierta medida la manera de devolver lo que recibe<sup>130</sup>.

Las dos diferencias que caracterizan a la imagen que soy yo mismo están estrechamente ligadas. El cuerpo se diferencia del resto de imágenes porque se

---

<sup>129</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 11.

<sup>130</sup> Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 35. "Je vois bien comment les images extérieures influencent sur l'image que j'appelle mon corps : elles lui transmettent du mouvement. Et je vois aussi comment ce corps influence sur les images extérieures : il leur restitue du mouvement. Mon corps est donc, dans l'ensemble du monde matériel, une image qui agit comme les autres images, recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 14.

aparece a sí mismo doblemente, como interioridad y como exterioridad, y además se caracteriza por no seguir estrictamente las leyes de la naturaleza. Esto se debe a que en esa interioridad de la que aparentemente carecen el resto de las imágenes sucede algo que hace posible una reacción diferente e imprevisible en esta imagen que soy yo<sup>131</sup>.

Respecto a esta descripción que aparece al comienzo del primer capítulo de MM, hay dos cuestiones que conviene analizar. En primer lugar, la semejanza entre esta exposición y lo que presente Maine de Biran. A partir de la comparación entre los dos autores, se puede ver cómo la importancia de la corporalidad en la concepción del yo que aparece en Bergson bebe de la tradición del espiritualismo francés<sup>132</sup> y cómo a través de ella emerge la alteridad. En segundo lugar, y a partir de ello, se podrá ver cuál es la relación entre interioridad y exterioridad que Bergson expone y el impacto que esto tiene en la concepción de un tiempo que depende de la conciencia.

El primer aspecto en el que se ve la marca de Biran en el pensamiento bergsoniano es que ambos autores buscan describir lo que Biran denomina “hecho primitivo”. Bergson hace suya la idea de que para definir qué es la conciencia y cuál es la relación entre materia y espíritu es necesario remontarse al origen de esta. Lo

---

<sup>131</sup> El resto de las imágenes no se me dan como interioridad. Solo la imagen que es mi cuerpo me aparece doblemente como interioridad y como exterioridad. En principio, esta característica distingue al yo del resto de imágenes que está sometidas a las leyes de la naturaleza o, por lo menos, así lo expone Bergson. En este principio de MM la relación con la alteridad es relación con lo otro, con las “cosas” y no aparece todavía la relación con los otros. Es por ello por lo que en esta descripción no se baraja la posibilidad de que, entre todas esas imágenes que no soy yo, haya una que, como yo, resista a las leyes de una causalidad estricta. En esta descripción que Bergson hace del origen de la conciencia se tiende a una aproximación más científica y es por ello es por lo que la relación con lo que funda el origen de la conciencia es una relación con un otro impersonal. Probablemente si Bergson hubiese descrito el origen del yo en relación no con lo otro impersonal sino con los otros, su filosofía habría tenido una dirección distinta. Habría llegado antes a algunos de los planteamientos que aparecen en DSMR, esto es, se habría percatado antes de que el mero contacto no es suficiente para explicar la originalidad de la imagen que es un yo. La intersubjetividad requiere de una intuición de que el otro, como yo, tiene interioridad. Es una forma de conocimiento que supera la literalidad del contacto para pasar a un conocimiento que se basa en indicios, signos etc. Lo que Bergson denominará en DSMR la “sugerencia”.

<sup>132</sup> A pesar de lo que pudiera parecer por el nombre que esta corriente recibe, espiritualismo, el contacto con la materia es fundamental para autores como Condillac, Biran, Ravaisson o Lachalier.

llamativo de este planteamiento es que con ello se introduce la temporalidad. En este sentido, aunque la herencia de Descartes es muy profunda para ambos autores, estos dos autores coinciden en situar el descubrimiento del *cogito* en un marco temporal. ¿Cómo, cuándo y en qué condiciones el yo se descubre a sí mismo? Este marco de búsqueda que se separa del marco teórico de la física galileana en el que se mira el objeto de estudio en condiciones de neutralidad total reintroduce la materia y la relación con lo que es otro. Es por ello por lo que el origen del yo para Biran es imposible si no es una relación entre dos términos. En este sentido, se aleja de la idea de un yo ya configurado que entra en contacto con lo que es ajeno a sí mismo y conoce el mundo. Antes del “je pense”, el yo se ha configurado y constituido en relación con lo que luego será objeto de su intencionalidad. En *Essai sur le fondement de la psychologie*, Biran dice así:

Sin embargo, no debemos concluir que el hecho de la conciencia se limita a un solo término, el sujeto absoluto. Por el contrario, veremos que se trata de una verdadera dualidad, o de una relación de dos términos de naturaleza homogénea<sup>133</sup>.

Como alternativa a un yo absoluto, Biran propone que el verdadero origen del sujeto se perfila en la noción de esfuerzo. El esfuerzo es una noción que implica el encuentro, casi se podría decir encontronazo, entre dos términos: dos centros de causalidad que chocan al tener direcciones opuestas. Biran habla del encuentro entre una voluntad todavía impersonal y la resistencia de lo que le es ajeno y que se opone a ella. En este sentido, la conciencia, para este autor, se configura a través del acto, y la realidad se descubre como aquello que resiste. La similitud entre este planteamiento y la descripción de Bergson es evidente. Para ambos autores, la conciencia surge de la

---

<sup>133</sup> [Traducción propia] “Il ne faut pas cependant conclure que le fait de la conscience est borné à un seul terme, le sujet absolu. Nous ferons voir, au contraire, qu'il est une véritable dualité, ou un rapport à deux termes de nature homogène”. Maine de Biran, *Ouvrés inédites de Maine de Biran*, vol. 1, 1 (Paris : Dezobry, E. Magdaleine et cie, 1859), 152.

relación entre un centro de acción libre y la realidad<sup>134</sup>. Otras similitudes siguen a la que acabamos de describir. Por ejemplo, en los dos pensadores el cuerpo desempeña un papel fundamental y ambos coinciden en que el movimiento muscular es la primera expresión de la voluntad. Mas allá de estas semejanzas, lo más relevante es el principio ontológico común que comparten. Para los dos filósofos, el origen de la conciencia es el resultado del encuentro de dos términos: un centro de acción y lo que es ajeno a este. Esto que para Biran es fundamento para una dualidad radical entre materia y espíritu encuentra en Bergson un enfoque diferente. Bergson suaviza el dualismo de su predecesor e intenta mostrar la continuidad entre los términos descritos. De hecho, MM es el intento de demostrar que la memoria y lo que Biran denomina espíritu surge de la materia y que tanto una separación total entre materia y espíritu como un énfasis excesivo de la materia en detrimento del espíritu –como hacen los materialistas– o un privilegio desmesurado del espíritu –como hacen los idealistas– son posturas erróneas. La relación que presenta Bergson entre materia y espíritu es dialógica, y no una dualidad radical, porque para este autor el sujeto consciente se caracteriza por ser una constante coincidencia y no coincidencia con la materia. En este aspecto se distancia de la filosofía de Biran.

En la exposición que Bergson hace del origen de la conciencia, que, como se ha visto, está fuertemente influenciada por el planteamiento de Biran, no se menciona la alteridad; sin embargo, este origen se funda en el encuentro entre dos términos: lo que yo soy y lo que me es ajeno. En este sentido, la alteridad está claramente presente en la descripción bergsoniana. El yo, en tanto que cuerpo que tiene la capacidad de ser consciente de sí mismo, despierta a esa conciencia – es decir, termina de configurarse como yo– en la relación con lo que es distinto de sí mismo. Conviene señalar que, en

---

<sup>134</sup> Madinier explica la relación entre Biran y Bergson así: “Podemos ver la analogía entre el bergsonismo y el biranismo; si el hombre no se posee ni se dirige a sí mismo, sólo es un yo cuando su pensamiento se exterioriza en la acción corporal.” [Traducción propia] “On voit l’analogie du bergsonisme et du biranisme; lorsque l’homme ne se possède et ne se dirige, il n’est un moi que lorsque sa pensée s’extériorise dans un action corporelle.” Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (Paris : Félix Alcan, 1938), 396.

este planteamiento la aparición a la conciencia de uno mismo y lo que le es ajeno sucede a la vez.

Esto nos lleva una segunda cuestión: el papel que la interioridad y la exterioridad tienen en el despertar de la conciencia. El primer dato que hay que tener en cuenta es que, como se ha visto para Bergson, el origen del yo consciente nace de un contraste entre sí mismo y lo que le es exterior. La resistencia que describe Biran evidencia que la interioridad se descubre en contacto con lo que es exterior. Sin embargo, el problema es que ese contacto por sí mismo no es suficiente<sup>135</sup>. El resto de las imágenes o núcleos de relaciones, al menos aquellos que aparecen a primera vista, actúan y se mueven atendiendo a criterios de exterioridad. Esto es, el resto de las imágenes que me rodean son reacción constante acorde con unas leyes superiores. No es así para la imagen que luego se constituirá como yo consciente. En esta aparece una pausa, una distancia, que solo es posible por una interioridad. O, dicho de otro modo, esta pausa es interioridad. Interioridad que en otras partes de este trabajo aparecía definida como un núcleo de causalidad propio. Lo que se quiere aquí mostrar es que el contacto entre imágenes mientras sea solo un intercambio de relaciones de exterioridad no puede dar lugar a la resistencia que describe Biran. Es decir, la imagen del propio cuerpo no se puede percibir como distinta. Por este motivo, hay que explorar qué sucede en la interioridad de esa imagen, interioridad que, sin embargo, solo se puede constituir en el contacto con la exterioridad<sup>136</sup>. Con ello se da la extraña

---

<sup>135</sup> Esto es lo que lleva a Biran a la dualidad. En este autor la realidad exterior y la resistencia desvelan un mundo espiritual que es previo y distinto del de la materia.

<sup>136</sup> Aquí aparece la diferencia entre Biran y Bergson. En Biran el origen de la conciencia es la relación entre dos términos: espíritu y materia. Sin embargo, el espíritu nada tiene que ver con la materia, es de naturaleza completamente diversa y su única relación con la materia es que a través de ella el espíritu se hace consciente de sí. No así para Bergson, para el que la materia y el espíritu se van dando forma en un diálogo continuo. El espíritu fomenta el desarrollo de la materia hasta llegar a su ápice en la forma de sistemas biológicos complejos. Por otro lado, la materia condiciona, determina e incluso impulsa la dirección del desarrollo del espíritu. Es decir, mientras en Biran el espíritu es algo ya formado y configurado en el que el tiempo solo es relevante porque en un momento determinado de este el ser humano se descubre espíritu, en cambio, para Bergson el espíritu tiene un desarrollo temporal y está afectado por la materia.

situación de que no hay interioridad sin un contacto con la exterioridad y que, a su vez, no hay conciencia de la exterioridad sin interioridad<sup>137</sup>. A este respecto, Bergson afirmaba al final de su vida en una entrevista que le hicieron en 1941: “Pero la vida interior ya es exterior en nosotros porque tenemos un cuerpo”<sup>138</sup>. Mientras, para Biran, la exterioridad es la circunstancia anecdótica que desvela una interioridad y un espíritu que ya existían, en Bergson la relación entre interioridad y exterioridad es un desdoblamiento de la materia que permite el emerger de la conciencia humana.

En principio, podría parecer que en este esquema la relación con la alteridad aparece en el polo de la exterioridad y que la interioridad quedaría reservada a una absoluta coincidencia con uno mismo, sin embargo, no es así. La alteridad aparece tanto en la exterioridad como en la interioridad. Un claro indicio de ello es que la exterioridad, aunque es el contacto que inicia el proceso del despertar de la conciencia, no es capaz por sí misma de generar una respuesta que no sea mera reacción, es decir, la exterioridad por sí misma no puede llegar a ser un centro de acción propio. Sin una distinción entre mi yo y el resto de imágenes no hay alteridad posible.

A esto hay que añadir que el contacto con la exterioridad solo introduce los aspectos más superficiales de lo que es distinto de mí, es decir, me muestra un mundo que se rige por una estricta causalidad: “En una palabra, nuestro yo toca el mundo exterior con su superficie: nuestras sensaciones sucesivas, aunque se fundan unas con otras, conservan algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente a las

---

<sup>137</sup> “Ahora comprendemos mejor la relación entre la conciencia y el cuerpo. Sólo soy consciente cuando actúo. La acción que me da a mí mismo es la acción que, al mismo tiempo, me da al mundo, y sólo puede lograrse mediante el rodeo de la exterioridad.” [Traducción propia] “Nous comprenons mieux maintenant la relation qui unit la conscience et le corps. Je ne suis consciente que lorsque j’agis. L’action qui me donne à moi-même est celle qui, en même temps, me donne au monde et ne peut s’atteindre que par le détour de l’extériorité.” Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson* (Paris : Félix Alcan, 1938), 395.

<sup>138</sup> [Traducción propia] “Mais la vie intérieure est déjà extérieure en nous puisque nous avons un corps.” Antonin-Dalmace Sertillanges, *Avec Bergson* (Paris : Gallimard, 1941), 14-15.

causas de ellas.”<sup>139</sup> Sin embargo, el mundo no es solo esa película superficial. Lo que se apuntaría en EDI es que el acceso a lo que está más allá de esa película superficial se produce a través de la interioridad del yo profundo. Es decir, que se estaría planteando que en la interioridad hay un contacto aún más profundo con lo que es otro. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no deberían ser las profundidades del yo el núcleo de lo mismo? Si fuese así, no habría yo consciente. Lo que aparecía intuido en EDI se termina de esbozar en DSMR; aunque esta obra se estudiará más adelante, conviene adelantar algunos de los aspectos que aparece en ella para completar lo que aquí se está planteando. En esta imagen tan particular que es el ser humano la relación con lo que es otro es doble. Por un lado, es contacto con la realidad como materia y, a su vez, es eco de esa materia<sup>140</sup>. La relación con lo otro es el contacto con una materia que despierta la conciencia propia y abre la posibilidad de atravesar la película superficial con la que el mundo se me presenta para ahondar en lo que este es más allá de ella. La realidad, de este modo, aparece como contacto y como eco. Contacto en la exterioridad y eco en la interioridad. Como contacto directo es necesidad y exigencia material, como eco es llamada a una realidad que trasciende la materia. El origen de la conciencia solo es posible en este doble aparecerse de la alteridad como contacto y como eco. El contacto es la primera aproximación, un primer horizonte, que, además, tiene la capacidad de generar un eco y mostrar una realidad que ahonda en el origen de la materia. Este doble rasgo del yo en el que opera una dinámica del contacto y del eco es lo que posibilita la conciencia emerja porque no se podría escapar de la dinámica de exigencia y reacción que se explicaba en apartados anteriores.

---

<sup>139</sup>Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 92. “ En un mot, notre moi touche au monde extérieur par sa surface; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l’extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes.” Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 93.

<sup>140</sup> Los términos eco y sugerencia no aparecen en las obras de Bergson hasta DSMR. Sin embargo, en el epígrafe siguiente se verá cómo de la idea de sugerencia viene a completar lo expuesto en EDI y MM y, a partir de ahí, completar la hipótesis del contacto con la del eco.

El origen de la conciencia, tal y como la describe Bergson en MM, permite una lectura que encaja con el resto de sus textos posteriores en la que el yo se configura como doble relación con lo que es otro: contacto con la realidad material y una segunda forma de relación con lo real que nace de la primera y que es eco y sugerencia. El eco que el contacto con lo real despierta en las profundidades del yo permite que este se descubra como núcleo de acción y fuente de libertad y que pueda, a través de ello, intuir una alteridad profunda –ya presente en aquello que en un primer momento solo se mostraba como película superficial del mundo–. En los epígrafes siguientes habrá que seguir analizando qué es exactamente esta alteridad que nace en lo más íntimo del yo y qué quiere decir que se configura como eco.

## C. LENGUAJE Y ALTERIDAD

En el epígrafe anterior se analizaba la importancia de la alteridad en el origen de la conciencia tal y como la describe Bergson en MM. En el inicio de MM, la alteridad es la relación con lo otro, con todo lo que es distinto del yo. No se especifica si en eso que es otro hay otros. Más bien, aparece la alteridad como aquello que en el lenguaje común se describe como “cosas”. Es decir, es una alteridad en la que todavía no aparece la intersubjetividad. En la intersubjetividad aparece aspectos de la alteridad distintos a los que se vienen escribiendo. La intersubjetividad no es un tema recurrente en la obra de Bergson, hay que ir a la última de sus grandes obras, DSMR, para encontrar algo explícito<sup>141</sup>. Sin embargo, un primer rastro del modo de relación con los otros aparece, aunque sea de pasada, en la descripción que se hace en EDI sobre los límites del lenguaje. En ella ya se empieza a esbozar un modelo de relación intersubjetiva que, siguiendo el resto de la estructura bergsoniana, es dual. Una primera forma de relación con los otros se articula en torno a la conceptualización, o lo que en EC se llamará el método de la inteligencia. La segunda vía de relación es la de los artistas y poetas que resulta de la aplicación del método de la intuición. Esta segunda vía es la que se explora en DSMR.

En EDI, la relación con los otros aparece muy sutilmente en la descripción que en esta obra se hace de los límites del lenguaje. El lenguaje tiene como objeto la comunicación. En este sentido, es siempre el intento de relación con el otro. A pesar de ello, todo lo que se diga de la alteridad y el lenguaje es un desarrollo de algunos de los principios que aparecen en EDI, porque la relación con los otros no es una cuestión

---

<sup>141</sup> Charles Péguy, discípulo de Bergson, tenía mucho interés en ver cómo lo que este exponía en sus obras se podía aplicar a una ética y qué podía aportar en el ámbito social e incluso religioso. Péguy intuía que lo que aparecía en el pensamiento bergsoniano tenía un gran potencial en el campo de la intersubjetividad. Desgraciadamente, el discípulo falleció mucho antes del maestro. Péguy, al morir en la Primera Guerra Mundial el 5 de septiembre de 1914, quedó muy lejos de poder leer DSMR, que se publicó en 1932.

que Bergson tematice directamente en esta obra, se habla del lenguaje en el contexto de una crítica a la conceptualización.

La crítica de Bergson al lenguaje en EDI se funda en la idea de que este no es capaz de recoger y describir la riqueza, movilidad y heterogeneidad propia de la experiencia:

En otros términos, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, porque el lenguaje no podría captarlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común.<sup>142</sup>

En principio, los límites del lenguaje a los que aquí se aluden parecerían abocar a una relación paupérrima con el otro en la que no existe la posibilidad de una comunicación real de la propia experiencia. Si esto es así, también se despierta una pregunta sobre cuál es el grado de acceso a la riqueza y heterogeneidad de los rasgos más propios de lo que hace al otro otro. Es cierto que la alteridad en sí misma tiene un aspecto de otredad que no sería tal si se pudiese reconducir del todo al yo o si se pudiese superar completamente la distancia que hace al otro distinto de lo que soy yo mismo. Sin embargo, en EDI la crítica al lenguaje va más allá de una descripción de la diferencia e incomunicabilidad del otro en tanto que este es tal. La crítica al lenguaje que aparece en esta obra se funda en una descripción del método de la conceptualización y aparece como la imposibilidad de escapar de las propias categorías.

---

<sup>142</sup> Bergson, *Ensayo Sobre Los Datos Inmediatos De La Conciencia*, 94. "En d'autres termes nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. " Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 96.

La relación con lo real, y en este caso con los otros, si solo fuese a través del lenguaje y la conceptualización estaría siempre determinada por los esquemas que el ser humano construye para tratar de domesticar las exigencias, urgencias y necesidades básicas que provoca el vivir. Sin embargo, en el fragmento de EDI sobre el lenguaje se señala la posibilidad de otro modo de aparecer de las sensaciones, percepciones, emociones e ideas y habría que ver si esta segunda modalidad afecta a la relación con los otros. Para ello, antes de ver lo que aparece sobre esta cuestión en DSMR, es interesante retomar algunas pistas que Bergson va dejando en MM, ES, EC etc. Al modelo de la conceptualización Bergson opone, como ya se ha mencionado en multitud de ocasiones, la posibilidad de un conocimiento directo que denomina intuición. Este contacto directo, confuso y desbordante con lo que está siendo parece en EDI no poder transmitirse mediante el lenguaje, ya que este se presenta como instrumento incapacitado para describir la complejidad de lo real y de uno mismo. Sin embargo, esto no es del todo cierto, ya que la descripción que Bergson hace del lenguaje en EDI es todavía parcial. Aunque en el resto de sus obras no se contradiga esta hipótesis directamente, sí se introducen elementos para completar el planteamiento inicial. Cabría entender el lenguaje de un modo diverso al de la conceptualización típicamente científica. En esta segunda modalidad, el orden y la selección de palabras y frases no tendría como objeto presentar una descripción literal, precisa y completa de la realidad. El éxito de tal empresa, a ojos de Bergson, está llamado a fracasar porque el lenguaje, por su propia naturaleza, es incapaz de captar el movimiento y los matices de la infinita complejidad de lo real. La sintaxis y la semántica tendrían, en cambio, la labor de sugerir. Bergson habla de la poesía como un ejercicio de ritmo en el que se sugieren imágenes:

El poeta es aquel en quien los sentimientos se despliegan en imágenes, y las imágenes mismas en palabras, dóciles al ritmo, para traducirlas. Viendo pasar de nuevo ante

nuestros ojos esas imágenes, experimentamos a nuestra vez el sentimiento que era, por así decirlo, el equivalente emocional<sup>143</sup>.

Es decir, el lenguaje replicaría una dinámica similar al eco que se describía en el epígrafe anterior. En este segundo modo de aproximación al lenguaje, las palabras, las frases y los fonemas tienen por objeto apuntar a una experiencia ya vivida. La poesía es la máxima expresión de semejante modelo. Mediante un ritmo, una repetición, una sonoridad y una serie de recursos semánticos apela a un mundo de significado, de sensaciones y de vivencias que sobrepasa la literalidad de lo que allí aparece.

Esta segunda forma de aproximación al lenguaje que Bergson no explora y que en este trabajo no se puede analizar a fondo afecta a una visión de la intersubjetividad<sup>144</sup>. Para entender cómo afecta a una concepción de la relación con los otros es necesario retomar otro punto que aparece en EDI. Según el académico francés, la posibilidad de conocimiento cierto en cuestiones vitales se encuentra en el yo profundo. Esto se debe a que la certeza en el vivir está ligado a las experiencias propias. Mientras en lo que Bergson denomina yo superficial la experiencia todavía no adquiere hondura y densidad, aquello que afecta y transforma las profundidades de lo que somos es el mejor punto de partida de un conocimiento que se adecua a la naturaleza de lo real<sup>145</sup>. Esta diferenciación entre el yo profundo y el yo superficial que aparece en EDI presenta que lo más verdadero del yo es el yo profundo. Justo esa interioridad

---

<sup>143</sup>Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 23-24. "Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire. En voyant repasser devant nos yeux ces images, nous éprouverons à notre tour le sentiment qui en était pour ainsi dire l'équivalent émotionnel." Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 11.

<sup>144</sup> Sobre este tema está haciendo Chiara Valtorta su tesis de máster en la Université Paris 8.

<sup>145</sup> "La existencia de la que estamos más seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra." Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 439. "L'existence dont nous sommes les plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre" Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 2.

compleja y desbordante es la que el lenguaje tiene problemas para expresar. Esta incapacidad estructural de lenguaje en el bergsonismo presenta al yo en una situación de radical soledad en tanto que la experiencia más verdadera de uno mismo y del mundo es incomunicable. Una incomunicabilidad que tiene dos direcciones, del mismo modo que no alcanzo a expresar lo que yo vivo me es inaccesible lo que vive el otro. Las palabras son un parche a lo que en el pensamiento de Bergson aparece como una ineludible individualidad o, visto, en otros términos, un protagonismo radical. Es por ello por lo que el lenguaje como medio de relación con el otro es útil solo en la medida en la que sugiere y tiene por objeto evocar, sacar a la luz lo que el otro ya ha vivido o lo que el otro está viviendo.

En este esquema vuelve a aparecer la distinción entre contacto y eco. Bergson es un autor que recurre constantemente a la idea de contacto para explicar el conocimiento. De esta primacía del contacto como imagen del conocimiento se sigue su idea de que todo conocimiento responde a una necesidad y que todo conocimiento se articula en torno a una acción que viene a responder a esa necesidad. Esta imagen que aparece muy clara en MM y en EC no es suficiente para explicar ciertos fenómenos y por ello se introduce en DSMR la idea de la sugerencia<sup>146</sup>. Una noción en la que no se profundiza pero que sirve para completar y desarrollar lo que este autor había presentado hasta entonces. El contacto implica siempre una respuesta inmediata y aboca a un determinismo. En cambio, la vía de la sugerencia que se menciona muy brevemente en la obra del académico francés es muy adecuada para describir los

---

<sup>146</sup> Una idea que va ligada al método de la intuición y al modelo artístico: “el músico no podría suscitar esta emoción en nosotros, sugerirla sin causarla, si no la hubiésemos experimentado ya en la vida real”. Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires : Sudamericana, 1962), 75. “Le musicien ne pourrait pas susciter cette émotion en nous, la suggérer sans la causer, si nous ne l'avions déjà éprouvée dans la vie réelle” Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 37.

fenómenos que se producen en el momento en el que aparece la libertad<sup>147</sup>. La libertad en el bergsonismo aparece como un centro de causalidad propia que tiene una interioridad, esto es, un núcleo que no se somete a las exigencias de una causalidad ajena. En el ámbito del encuentro entre dos libertades, dos centros de creatividad y causalidad, el contacto es tan solo la insinuación de dos mundos que permanecen velados. Por ello, la posibilidad de la aparición del otro en tanto que tal, es decir, en tanto que imagen que como mi yo tiene una interioridad propia, solo es posible mediante el eco o la sugerencia. El contacto no es suficiente para intuir al otro como un yo con conciencia propia. En este sentido, una descripción del conocimiento que solo se atenga al esquema del contacto no puede superar la materialidad y el primer aparecer superficial del mundo. Por ello, se puede decir que Bergson, aunque muy crítico con el materialismo, no consigue escapar del todo del esquema de esta corriente de pensamiento, aunque en su filosofía se introduzcan los elementos necesarios para ello. La importancia que Bergson otorga a la dinámica del arte y al método de la intuición es la línea de pensamiento, que el autor no explora metódicamente, y que le podría haber llevado a reconocer que el lenguaje poético a través de la sugerencia puede empezar a intuir el movimiento y el cambio que la geometría no consigue describir.

Con ello no hay que despreciar el interés del conocimiento entendido como contacto, sino que siguiendo la metodología bergsoniana es interesante introducir un diálogo entre contacto y eco. En esta dirección, es especialmente lúcida la descripción que Lévinas hace en *Totalidad e infinito* de la caricia. En ella aparece con claridad un diálogo entre contacto y sugerencia. La caricia es el ejemplo de un contacto que promete, apunta y alude a otra cosa:

---

<sup>147</sup> La sugerencia como término relevante no aparece hasta DSMR, pero, en realidad, este término o lo que en el presente trabajo se ha denominado eco en contraposición al contacto está anticipado en la idea de pausa o distancia que se introducía en MM. El contacto y la necesidad aparecen acompañados de una distancia misteriosa que permite el desarrollo de la libertad. Ese hueco de libertad y espacio para la propia acción adquiere un marco más preciso cuando en DSMR se introduce la idea de sugerencia.

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hasta un porvenir -jamás lo bastante porvenir-, en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible.<sup>148</sup>

Se podría decir que la forma de expresión más alta es aquella que busca sugerir como lo hace la caricia. El motivo de la superioridad de esta vía es que permite poner en relación la densidad de lo más profundo que vive cada uno y, además, como dice Lévinas, permite apuntar a lo invisible. Aquello que aparece sugerido en el primer contacto con lo real. En este sentido, se da la extraña paradoja de que en la radical individualidad a la que está abocado el yo –en la medida en la que se constituye como centro de causalidad propio, esto es, como núcleo de libertad– se puede dar la posibilidad de encontrarse con el otro y compartir con él la inmensa riqueza de las vivencias propias y a su vez ahondar en la condición misteriosa de lo real.

#### D. ALTERIDAD EN LA INTERSUBJETIVIDAD

Hasta aquí se habría analizado la posibilidad de la comunicación con los otros en el marco del pensamiento bergsoniano. Sin embargo, con ello no se alcanza a explicar la intersubjetividad porque el otro no es tan solo el fracaso o el éxito de una comunicación. Antes incluso de que el yo intente la relación con el otro, este ya deja una impronta en mí. En este sentido, se retoma la idea expuesta en el epígrafe “A” de que el yo se constituye en relación. En aquel epígrafe se exploraba la relación con todo

---

<sup>148</sup>Emmanuel Lévinas et Miguel García-Baró, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2002), 267-68. “ La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n'était pas encore. Elle cherche, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. ” Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris : Livre de Poche, 1990), 288.

lo real, en este apartado, en cambio, se quiere analizar el particular impacto de la relación con los otros que, siendo distintos de mí, se configuran como un yo similar al mío, es decir, un centro de causalidad propia, de creatividad y de libertad. Para atender a este nivel más profundo de alteridad es necesario ir a lo que Bergson expone en DSMR.

DSMR se publica en 1932 tras mucha expectativa de un público que esperaba con avidez el desarrollo del pensamiento bergsoniano en el ámbito de la moral. El punto de partida de esta obra es un rechazo a la idea kantiana de que se puede alcanzar una moral universal a través de la razón pura. Lo que expone el académico francés es que la inteligencia por sí misma no es suficiente para superar la tendencia a la guerra de las sociedades humanas. Bergson, al que normalmente se le toma por optimista, se aleja de esta etiqueta cuando plantea que en las sociedades humanas hay de forma natural un instinto que lleva al conflicto. Las sociedades, según este autor, se constituyen con el fin de la supervivencia del grupo y, por ello, hay unos mecanismos de funcionamiento intrínsecas a ellas que garantizan y fomentan una moral natural que les beneficia. En este sentido, el bien no solo se realiza por el valor que tiene en sí mismo, sino que, en la mayoría de las ocasiones, la presión social favorece su realización. Favorece aquellos comportamientos que benefician a la mayoría a través de una sutil y eficaz escala de valores que se comparten en un grupo social. Mientras estas dinámicas tienen números beneficios impiden la posibilidad de una acogida al que es distinto y al extranjero. Hacen imposible la posibilidad de una moral que englobe a toda la humanidad. Este es el tema que recorre DSMR: qué hace posible una moral universal que supere la moral natural.

Frente a la modalidad de actuación y normatividad de lo que Bergson denomina una sociedad cerrada, el académico francés señala momentos históricos y personajes en los que se han introducido otro tipo de actos y de juicios de valor que no se pueden explicar por las dinámicas sociales habituales y que abren la posibilidad a una moral universal. Bergson se pregunta por el origen de semejante moral y

precisamente a causa de que, según él, hay que superar el instinto de guerra, o la tendencia a proteger lo propio contra lo ajeno, es por lo que Bergson atribuye un origen excepcional a la moral universal. No imagina ni construye este origen, sino que lo identifica históricamente presentando la figura del místico como origen de nuevas formas de moral, religión y política. Este planteamiento –que rompe con la tradición filosófica moderna– no se aparta de lo que Bergson había expuesto en sus obras anteriores a pesar de que parezca muy diverso. La hipótesis de Bergson que hace de los místicos el origen de una revolución del modo de funcionar habitual de las sociedades viene precedida del trabajo que este autor realiza sobre los sentimientos profundos en su primera obra. Veamos por qué.

Para el académico francés el obstáculo más concreto para la realización de una moral universal abstracta es el instinto de guerra que está arraigado en las raíces mismas de la moral natural:

Asimismo, la paz, hasta ahora ha sido siempre una preparación para la defensa y aun para el ataque, o en todo caso para la guerra. Nuestros deberes sociales tienden a la cohesión social; queramos o no, nos imponen una actitud, que es la disciplina ante el enemigo<sup>149</sup>.

Entonces, ¿de dónde surge una sociedad inclusiva? Lo que la fría razón no consigue, surge, según el académico, de la mano de una emoción profunda: el amor. El “amor” es un término peligroso porque, por su uso, con el tiempo ha ido adquiriendo una banalidad y superficialidad que, sin embargo, no puede atribuirse en modo alguno a la hipótesis bergsoniana. La audacia del planteamiento de Bergson nace de que ya en

---

<sup>149</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires : Sudamericana, 1962), 67-68. “La paix a toujours été jusqu'à présent une préparation à la défense ou même à l'attaque, en tout cas à la guerre. Nos devoirs sociaux visent la cohésion sociale ; bon gré mal gré, ils nous composent une attitude qui est celle de la discipline devant l'ennemi.” Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 27.

EDI se intuye en los sentimientos profundos una capacidad de transformación que en DSRM se convierte en la posibilidad de superar una naturaleza social. Las descripciones de la alegría y la tristeza en el primer capítulo de EDI son un ejemplo de ello: el sentimiento se presenta como un vector de transformación. Dependiendo de la intensidad de estas emociones, la autoconciencia se verá modificada de un modo u otro, más superficial o más profundamente, pero modificada, en cualquier caso. En consecuencia, puede decirse que, en la filosofía bergsoniana, la relevancia e importancia del sentimiento radica en que, a través de su capacidad para afectar al modo en que uno percibe, recuerda, espera, etc., incide directamente en la consistencia y constitución en el presente de lo que es el yo. En este sentido, el sentimiento tiene el poder de iniciar un proceso de cambio interior que es particularmente visible en la descripción que Bergson hace de la alegría radical y de la tristeza radical. Sobre la primera dice:

En fin, en la alegría extrema, nuestras percepciones y nuestros recuerdos adquieren una indefinible cualidad, comparable a un calor o a una luz, y tan nueva, que, en ciertos momentos, volviendo sobre nosotros mismos, experimentamos como una nueva sorpresa de ser. Así, existen muchas formas características de la alegría puramente interior, y otras tantas etapas sucesivas que corresponden a modificaciones cualitativas de la masa de nuestros estados psicológicos<sup>150</sup>.

La descripción de la tristeza sigue las líneas de lo expresado sobre la alegría radical:

---

<sup>150</sup>Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 21. "Dans la joie extrême, nos perceptions et nos souvenirs acquièrent une indéfinissable qualité, comparable à une chaleur ou à une lumière, et si nouvelle, qu'à certains moments, en faisant retour sur nous-mêmes, nous éprouvons comme un étonnement d'être. Ainsi, il y a plusieurs formes caractéristiques de la joie purement intérieure, autant d'étapes successives qui correspondent à des modifications qualitatives de la masse de nos états psychologiques." Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 8.

Empieza por no ser sino una orientación hacia el pasado, un empobrecimiento de nuestras sensaciones y de nuestras ideas, como si cada una de ellas se contuviera ahora toda ella en lo poco que da, como si el porvenir nos estuviera de algún modo cerrado. Y termina por ser una impresión de aplastamiento que hace que aspiremos a la nada y que cada nueva desgracia, al hacernos comprender mejor la inutilidad de la lucha, nos cause un placer amargo<sup>151</sup>.

En ambos casos, el sentimiento profundo de tristeza y el sentimiento profundo de alegría se caracterizan por afectar y colorear la autoconciencia. De este modo, el sentimiento profundo es un motor de cambio. Esta capacidad del sentimiento para provocar un proceso de transformación del yo que aparece en EDI se retoma en DSMR para convertirse en el cimiento de la idea de que el origen de la moral universal está en el amor. Sólo un cambio en la estructura profunda del yo puede superar y trascender el instinto de guerra. En este sentido, el sentimiento es el vehículo ideal por dos aspectos que lo caracterizan: el primero es su interioridad. El sentimiento afecta al yo internamente, en sus profundidades. La relevancia de este aspecto puede verse en la diferencia con la obligación social. Para Bergson, la moral natural está articulada por presiones externas al sujeto, deberes familiares o sociales que responden a las necesidades de un grupo y que el yo asume y adopta a lo largo de su historia. Bergson las compara con hábitos adquiridos y, por tanto, no quiere darles connotaciones negativas. Más bien al contrario, considera que están presentes en la moral natural y tienen su función en una sociedad abierta. A pesar de la importancia y la dignidad que Bergson atribuye a la obligación moral, esta no es suficiente para propagar un amor

---

<sup>151</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 21. "Elle commence par n'être qu'une orientation vers le passé, un appauvrissement de nos sensations et de nos idées, comme si chacune d'elles tenait maintenant tout entière dans le peu qu'elle donne, comme si l'avenir nous était en quelque sorte fermé Et elle finit par une impression d'écrasement, qui fait que nous aspirons au néant, et que chaque nouvelle disgrâce, en nous faisant mieux comprendre l'inutilité de la lutte, nous cause un plaisir amer." Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 8.

hacia toda la humanidad porque se basa en motivaciones externas. Prevalece la defensa de lo propio más que la obligación hacia alguien desconocido. La radicalidad de la acción y de la toma de conciencia que supone acoger a cualquier persona, sea cual sea su situación o condición, requiere de la implicación total del yo. De ahí la importancia de la motivación interna.

El segundo aspecto relevante de los sentimientos profundos es su capacidad para interrumpir la dinámica cerrada del pasado. Bergson dice en EDI:

Unas veces, en efecto, el sentimiento sugerido apenas interrumpe el tupido tejido de los hechos psicológicos que componen nuestra historia; otras, arranca nuestra atención de ellos, sin hacernos, con todo, perderlos de vista; otras, en fin, viene a reemplazarlos, nos absorbe y acapara nuestra alma entera<sup>152</sup>.

Resulta especialmente interesante el término “tissu serré”, que aparece en EDI y reaparece en DSRM. En EDI, “tissu serré” se refiere a nuestro pasado y, en DSMR, a todas las personas que componen una sociedad. En ambos casos, se refiere a un componente fundamental del yo: el aspecto social y la historia que lo conforman. Es decir, en ambos casos la expresión “tissu serré” implica el riesgo del cierre. Aquí es donde entra en juego la relevancia del sentimiento profundo. En el primer caso –es decir, respecto al riesgo de cerrazón en el pasado que se describe en EDI–, porque actualiza el pasado a la luz del presente y permite escapar de la cerrazón de lo que ha sido. En el segundo caso, esto es, respecto al riesgo de cerrazón social expuesto en DSMR, se describe una forma de simpatía profunda en la que, a través de la relación con otra persona –que por naturaleza está fuera de mí–, se puede redescubrir lo que

---

<sup>152</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 125. “Tantôt, en effet, le sentiment suggéré interrompt à peine le tissu serré des faits psychologiques qui composent notre histoire; tantôt il en détache notre attention sans toutefois nous les faire perdre de vue ; tantôt enfin il se substitue à eux, nous absorbe, et accapare notre âme entière. ” Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 13.

es más específico de uno mismo. En este segundo caso, la sociabilidad rebasaría su marco habitual porque tocaría lo más profundo del yo. Es decir, se pasa de una esfera externa a la interioridad más íntima. En estos dos ejemplos, se muestra que el sentimiento permite ir más allá del cierre de la historia y del tejido social. La razón es que el sentimiento profundo es fuente de novedad en la medida en que tiene la capacidad de introducir una apertura en lo que de por sí estaba cerrado. Por eso es el vehículo de la operación descrita por Bergson consistente en trascender la vieja moral en una moral universal. Es decir, lo que propone Bergson es que la moral universal nace del cambio que el amor, en su versión más radical, introduce en las entrañas del yo. Y esto es posible por los dos rasgos del sentimiento profundo que aquí se analizaban: el sentimiento profundo, en primer lugar, afecta y transforma la interioridad del yo y, por tanto, también su exterioridad y, en segundo lugar, tiene la capacidad de introducir novedad justamente porque es un agente de cambio.

Hasta ahora se ha hablado del amor, pero Bergson no utiliza el amor como fuerza o poder para alcanzar una moral universal, sino que sitúa su origen en los místicos, es decir, en personas concretas que tienen un modelo de vida muy determinado. A Bergson no le interesa el misticismo como categoría; lo que considera relevante son los místicos y las vidas que llevan. En esas personas, cuya conciencia de la realidad hace excepcionales, surge un profundo amor por toda la creación<sup>153</sup>. La sociedad abierta es posible porque se extiende su actitud "d'âme en âme, indéfiniment, comme un incendie", en palabras de Bergson<sup>154</sup>. Y esto es posible porque la forma de vida del místico tiene un atractivo sugerente. El término "sugerir" es fundamental para comprender el modelo de una moral universal y una sociedad abierta que

---

<sup>153</sup> "A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine." Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 233.

<sup>154</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 59.

Bergson propone en DSMR. Este indica que la propagación de un amor totalizante no consiste en una imposición desde lo alto de determinados valores, incluso los más positivos. Sino que una sociedad abierta es posible solo por vía de inspiración. En este sentido, la eficacia del atractivo del modelo de vida mística propuesto por Bergson reside en el hecho de que la actitud existencial del místico, por su verdad, tiene la capacidad de producir un eco en las profundidades del yo. La vida del místico, que es externa a mí, hace emerger algo que ya estaba dentro de mí. Es decir, el cambio se produce en mi interioridad a partir de lo que suscita alguien que está fuera de mí. Este es el valor de una sociabilidad que, aunque puede cerrar, aporta también la posibilidad de una apertura que la trascienda. Por ello, dirá Bergson en la introducción a DSMR:

Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad y se pertenece a sí mismo. Si nuestra conciencia, trabajando en las profundidades del ser, nos revela, a medida que descendemos, una personalidad cada vez más original, incomparable con las otras y desde luego inexpresable, en cambio, por nuestra superficie, estamos en relación de continuidad con las demás personas, semejantes a ellas, unidos a ellas por una disciplina que crea entre ellas y nosotros una dependencia recíproca. ¿No será para nuestro yo el único medio de ligarse a algo sólido, instalarse en esta parte socializada de sí mismo?<sup>155</sup>

Cada individuo pertenece a la sociedad, pero es a partir de ella que descubre una parte de sí mismo que no queda expresada en el contexto común. La dependencia del yo de la sociedad convive en este autor con la originalidad de un yo que no se explica

---

<sup>155</sup>Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires : Sudamericana, 1962), 53-54. " Chacun de nous appartient à la société autant qu'à lui-même. Si sa conscience, travaillant en profondeur, lui révèle, à mesure qu'il descend davantage, une personnalité de plus en plus originale, incommensurable avec les autres et d'ailleurs inexpresable, par la surface de nous-mêmes nous sommes en continuité avec les autres personnes, semblables à elles, unis à elles par une discipline qui crée entre elles et nous une dépendance réciproque. S'installer dans cette partie socialisée de lui-même, est-ce, pour notre moi, le seul moyen de s'attacher à quelque chose de solide ? " Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 7.

y no se resume por su influencia. Este esquema repite la idea que aparecía en MM de que de la materia misma surge una memoria y un espíritu que es más que ella. A pesar, de esta similitud entre el planteamiento de DSMR y MM o la fuerte influencia que tienen en esta obra lo desarrollado en EDI, Manuel García Morente se equivoca cuando afirma que Bergson, en esta última obra, no hace nada más que aplicar los esquemas que había desarrollado en sus obras anteriores al ámbito de la moral y de la religión<sup>156</sup>. Bergson da un paso más o, por lo menos, esboza una vía que todavía no aparecía en sus obras anteriores y que tiene que ver con la dinámica de propagación del modelo de vida del místico. Mientras la moral natural presiona, la nueva moral nace de una sugerencia y de una invitación<sup>157</sup>. Una invitación que es eficaz porque apela a la interioridad del yo. En el fondo, lo que Bergson propone es que el modelo de vida de los místicos fascina porque, en su coincidir con la naturaleza de lo que es, apela y genera un eco en las profundidades del yo de los otros. Hay que recordar que el yo para el planteamiento bergsoniano es un particular, pero que se diferencia del resto de fragmentos y partes que conforman el universo porque es un particular en el que, de algún modo –que más adelante habrá que estudiar–, está en relación con la totalidad de este. Esto es lo que permite la dinámica del eco que Bergson describe en DSMR y este es el punto de novedad de la que será la última de sus grandes obras de filosofía.

Los místicos se caracterizan por una coincidencia con lo que es. Semejante experiencia es absolutamente incommunicable, pero la percepción exterior que otras personas tienen de cómo estos viven permite intuir que en ella hay un gran valor. Esta

---

<sup>156</sup> García Morente, *La filosofía de Henri Bergson*(Madrid : Encuentro, 2013).

<sup>157</sup> “Así proceden los iniciadores en moral. La vida tiene para ellos resonancias de sentimientos insospechados, como podría proporcionarlos una nueva sinfonía. Nos hace entrar con ellos en esta música para que la traduzcamos en movimiento.” Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires : Sudamericana, 1962), 75. “Ainsi procèdent les initiateurs en morale. La vie a pour eux des résonances de sentiment insoupçonnées, comme en pourrait donner une symphonie nouvelle ; ils nous font entrer avec eux dans cette musique, pour que nous la traduisions en mouvement.”. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2008), 36.

intuición nace de la correspondencia entre el modo de actuar de aquellos y la parte más íntima del yo. Lo que se propone en el fondo es que el ser humano remite a la totalidad del cosmos y el modelo vital de los místicos apela a este aspecto del yo. En este sentido, lo que se alcanza a percibir sobre los místicos desde la exterioridad se presenta en la interioridad como sutil invitación cuya fuerza radica en que despierta la intimidad del yo y, con ello, abre una nueva vía a un modelo de vida que se asemeja a la del místico o, al menos, despierta el hambre por vivir una experiencia semejante a la de este. Esta operación de búsqueda que se inicia en uno mismo y que tiene por fin una mayor coincidencia con el ser es posible y accesible por verla suceder en el místico. Estas personas presentan una vía y un modelo de vida y de moral que estaba completamente oscurecida y que era inaccesible para el resto de los mortales y con ello abren las puertas a un camino propio.

La nueva vía que abre esta obra y que no estaba presente en las anteriores, aunque viene a completar lo que se decía en aquellas, es la del eco y de la sugerencia que ya se ha ido anticipando. Lévinas recoge esta vía en *Dieu, la Mort et le Temps* cuando dice:

Pero el impulso vital no es la significación última del tiempo de la duración bergsoniana. En *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, la duración, que en *L'Evolution créatrice* se concibe como impulso vital, se hace vida interhumana. La duración se convierte en el hecho de que un hombre pueda lanzar una llamada a la interioridad del otro hombre<sup>158</sup>.

La dinámica del eco es una noción que tiene una gran fecundidad. Más allá de ayudar a explicar un elemento clave de unas relaciones intersubjetivas en las que el otro invita a redescubrirse uno mismo –y, por ende, cambia e introduce una apertura en el acceso

---

<sup>158</sup> Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 71. "L'élan vital n'est pas l'ultime signification du temps de la durée bergsonienne. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la durée devient vie interhumaine. La durée devient le fait qu'un homme peut lancer un appel à l'intériorité de l'autre homme." Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris : Grasset, 1993).

al mundo– es una dinámica que explica la relación del yo con todo lo que no es el mismo y, por lo tanto, explica también el origen de la conciencia<sup>159</sup>. El tiempo aparece con el nacimiento de la conciencia y, es por ello que, al estar la conciencia atravesada por la relación con lo otro y con una intersubjetividad, que esta dinámica que describe Bergson de la interioridad afecta a la noción de tiempo cualitativo que este expone. Por este motivo, afirma Lévinas que en Bergson la duración se convierte en una llamada a la interioridad del hombre. En los siguientes epígrafes habrá que ver cuál es la naturaleza de esa llamada.

#### E. LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA CONFIGURACIÓN DE LA CONCIENCIA

Lo expuesto por Bergson en *DSMR* y su diferenciación entre una moral universal y una moral natural no tiene el mismo nivel de detalle que obras anteriores. Lo que se afirma en *DSMR* no es erróneo, sin embargo, lo que se plantea queda tan solo esbozado. Es de agradecer que Bergson en el siglo XX fuese consciente de la dificultad para evitar el conflicto y, asimismo, explicase que una moral para toda la humanidad no puede ser fruto de la extensión de la moral natural. Sin embargo, esta obra no convenció a muchos de sus lectores –en España es notable la desilusión de Morente<sup>160</sup>– y no es de extrañar porque en este trabajo, que era la obra en la que Bergson trataba finalmente la ética, la moral y la religión, se puede intuir una dirección original que, sin embargo, no se desarrolla concienzudamente. No es casualidad que este trabajo fuese el que le llevase más tiempo publicar. Bergson escribió y rescribió sus hipótesis éticas sin encontrar tranquilidad en ellas. Probablemente este fue uno de

---

<sup>159</sup> Quizá habría que plantearlo de otro modo, porque no es que la dinámica del eco sea aplicable a otros ámbitos distintos de la relación intersubjetiva, sino que la intersubjetividad es el punto álgido de la relación con lo que es otro y, por ello, en ella se captura lo más esencial de toda relación de alteridad. Ya sea relación con lo otro, con los otros o con lo que es completamente otro.

<sup>160</sup> Morente había esperado con anticipación la última gran obra de Bergson para luego quedar muy desencantado con el resultado. García Morente, *La filosofía de Henri Bergson* (Madrid: Encuentro, 2013).

los motivos por los que pidió que se destruyesen todos sus escritos sin publicar, probablemente no quería que saliesen a la luz estos primeros planteamientos.<sup>161</sup> La falta de certeza sobre estas cuestiones y el miedo a adentrarse en temas que excediesen el ámbito metafísico se dejan notar en una obra cuyo último capítulo tiene un tono apresurado.<sup>162</sup>

Una consecuencia de este tono apresurado de la obra es que en ella la relevancia de los otros en la constitución del yo y en la constitución de la conciencia no aparece reflejada.

Cosa extraña si se tiene en cuenta que en MM se describe la imagen del cuerpo como aquella que se reconoce a sí misma en la relación con lo otro. Lo otro que se definía como un conjunto de imágenes sin determinar. Estas imágenes, como se veía en el capítulo anterior, aparecen en el pensamiento de Bergson como núcleos de reacción constantemente sometidos a una causalidad ajena y, en tanto que tal, son para el académico francés materia. Es inevitable preguntarse ante semejante planteamiento qué efecto tiene en la conciencia y en su configuración la relación con los otros, es

---

<sup>161</sup> "He escrito mucho sobre el problema moral y religioso: pero hasta que no haya encontrado el centro de perspectiva con el que todo debe relacionarse, las piezas no son utilizables, porque están desprovistas de aquello que debe darles su sentido." [Traducción propia] "J'ai écrit beaucoup de choses sur le problème moral et religieux: mais tant que je n'ai pas trouvé le centre de perspective à quoi tout doit se rapporter, les morceaux ne sont pas utilisables, parce qu'ils sont dépourvus de ce qui doit leur donner leur signification" Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses universitaires de France, 2011), 969. o Jacques Chevalier et Henri Bergson, *Entretiens avec Bergson* (Paris : Plon, 1959). Esta es la respuesta que Bergson le da a Jaques Chevalier en una entrevista que se realiza en 1920, doce años antes de que se publicase DSMR.

<sup>162</sup> La inseguridad que Bergson tenía respecto a cómo exponer lo que intuía del cristianismo la recoge Jaques Chevalier: "Todavía no me he conformado con esto hasta el punto de poder comunicar a todo el mundo mi convicción, de poder mostrar a todo el mundo mis resultados y de poder darle a usted, como filósofo, pruebas rigurosas e irrefutables de lo que siento y de lo que veo. ¿Tengo el término? Tal vez sí. Pero no lo sé, no puedo decirlo." [Traducción propia] "Je ne me suis pas encore satisfait là-dessus au point que ma conviction soit communicable à tout le monde, que mes résultats soient montrable à tous, et que je puisse vous le donner en philosophie, en savant des preuves rigoureuses et irrefutables de ce que je sens et de ce que je vois. Ai-je le terme ? Peut-être. Mais je ne sais, je ne puis dire." Jaques Chevalier, *Bergson et le père Pouget* (Paris : Plon, 1954), 20. Cuando por fin Bergson publicó su obra sobre moral (DSMR) en ella quedo reflejada esta inquietud sobre qué se podía decir en filosofía sobre cuestiones que la trascendían. De ahí el estilo rápido y apresurado de la obra.

decir, no con lo que es otro sino con aquellas imágenes que como yo se configuran como centros de causalidad propios, esto es, como agentes libres. Para el presente trabajo no interesa tanto cómo se alcanza a percibir e identificar esos yoes que no son mi yo y que, sin embargo, se configuran como núcleos de libertad –cuestión apasionante que algunas ramas de la fenomenología no han dudado en explorar<sup>163</sup>. Lo más relevante para la fundamentación de un tiempo cualitativo es cómo esos yoes que no soy yo y que entran en mi horizonte afectan a la constitución de mi conciencia. Si Bergson presenta la importancia que una alteridad anónima tiene para la constitución de la conciencia cuánto más importante será aquella alteridad que, como dice Lévinas, tiene rostro.

En el inicio del *Homo Viator* Gabriel Marcel muestra la importancia que los otros tienen en la configuración del yo a través de las afirmaciones tempranas de un niño sobre sí mismo. Marcel pone el ejemplo de un niño que lleva a su madre unas flores y al dárselas le explica que ha sido él el que las ha cogido para ella. Este se encarga de dejar bien claro que él es el responsable de una acción. Marcel muestra que el niño se percibe y se identifica a sí mismo en exclusión de todo lo demás. Y, en esta exclusión hay una referencia implícita a los otros. Pero hay un segundo aspecto en la dinámica del niño. Cuando le comunica a su madre lo que ha hecho están llamando en causa a los otros como testigos de su acción. En este sentido, los otros aparecen de un segundo modo, como la piedra de toque, para que el niño aparezca con una identidad propia. El esquema que presenta Marcel se parece a lo que Bergson planteaba en MM, con la diferencia de que en aquel texto la conciencia emerge distinguiéndose de un grupo de imágenes anónimas. La distinción entre “tipos de imágenes” bergsoniana es más pobre que la diferenciación entre mi yo y el resto de yoes que describe Marcel. Mientras en MM el yo aparece como una identidad que se configura porque no se

---

<sup>163</sup> A este respecto, es especialmente notables los trabajos de Scheler y de Edith Stein sobre la simpatía y la empatía, en los que se intenta hacer una descripción fenomenológica de esa extraña circunstancia en la que el yo, sin alcanzar la intimidad del otro, es capaz de identificarlo como un yo semejante al mío.

pliega a las leyes de la naturaleza, en *Homo Viator* la identidad se articula en torno al diálogo con aquellas imágenes que, como yo, son libres. Las descripciones de estos dos autores no se contradicen y, de hecho, conviven. La conciencia, en este sentido, se configura en relación con lo que es otro, en un primer momento no cronológico<sup>164</sup>, y en relación con los otros, en un segundo momento, una vez se distingue a estos como diferentes de la materia inerte. En Marcel hay una riqueza de matices que no aparece en la descripción de MM. El niño, al diferenciarse del resto de personas hace una doble operación. Por un lado, se pone en una situación de igualdad con todos aquellos que podrían haber recogido flores como lo ha hecho él. Es decir, identifica una capacidad agente y un modo de existir que coincide con el suyo, y a partir de ahí percibe que ha sido él, por su propia capacidad de actuar y por su propia voluntad, el que ha actuado. En este sentido, el niño se descubre a sí mismo diciendo: “Yo soy este y no ese que podría haber actuado como yo, pero que, sin embargo, no lo ha hecho. Soy yo el que te regala las flores. Mira”. El descubrimiento de sí mismo lleva implícito, además, la necesidad de un testigo. “Mira, mira quién soy.” Marcel propone muy sucintamente en *Homo Viator* tres momentos en el despertar de la conciencia de uno mismo y los vincula a la relación con los otros. La primera de ellas es la identificación de aquellos que se asemejan a mí, sin ser yo mismo. En ellos, observándoles, se muestra una agencia y una libertad que descubro que yo también dispongo. Al devolver los ojos hacia esto que soy yo, descubro que mi existir diverge de aquellos y que, por este motivo, puedo tomar iniciativa y actuar por cuenta propia. Este actuar, que en un primer momento es un experimento para ver hasta donde llego por mí mismo, se convierte en alegría al descubrir que puedo actuar por mis propios medios. Es decir, que soy yo mismo y distinto de aquel. Una identidad que, para verse completada y

---

<sup>164</sup> Es un primer momento no cronológico, porque aquí no se está hablando de una prioridad temporal. De hecho, la relación con lo otro y con los otros se produce al mismo tiempo. Pero la relación con los otros está atravesada por la conciencia de que estos son como yo y que por ello mismo, no coinciden con la materia en cuanto no se rigen por la reacción. En este sentido, hay una prioridad ontológica en la diferencia entre materia y mi yo que antecede a la diferencia entre mi yo y el resto de yoes.

afirmada, busca testigos de sí. Y los únicos interlocutores posibles son aquellos con los que me he identificado para luego diferenciarme. Solo los otros yo es pueden, como iguales, reconocer la grandeza de una libertad propia y de una conciencia que el resto del universo no puede alcanzar a comprender. Maldiney, en la misma dirección que Marcel, ahonda en lo fundamental de la relación intersubjetiva en la constitución del yo cuando afirma que nuestro ser está en función de nuestro ser hacia los otros. Lo explica así:

Nosotros nos conocemos a través de nuestra respuesta a la llamada del otro y a través de la respuesta del otro a nuestro desafío, pero no en un intercambio exacto. Cuando la persona distinta de mí, a la que me dirijo, me interpela a su vez con sus palabras o con su silencio, hay algo en ella que me interpela en mis propios términos, porque en ella escucho al otro de mí mismo. De este modo, nuestro propio ser se juega en nuestro estar con el otro<sup>165</sup>.

Esta dinámica de la intersubjetividad que exponen Marcel y Maldiney no es una dinámica que sucede tan solo en la infancia, en el momento en el que el niño se comienza a descubrir a sí mismo. Es una dinámica constante. Un diálogo de identificación, distinción e interlocución que sucede continuamente y a través del cual la conciencia de uno mismo se desarrolla y se afina o, al contrario, se adormece. Este carácter de movimiento continuo viene determinado por un rasgo característico de la identidad del ser humano que aparece ya en su origen mismo y que Marcel describe como el carácter problemático de este. Carácter problemático entendido en el mejor de los sentidos: “Cada uno de nosotros se presenta desde el principio a los demás y a

---

<sup>165</sup> [Traducción propia] “ Nous nous apprenons à travers notre réponse à l’appel de l’autre et à travers la réponse de l’autre à notre interpellation, mais non pas dans un exact partage. Quand l’autre que moi, auquel je m’adresse, m’interpelle en retour par sa parole ou par son mutisme, il y a en eux quelque chose qui m’interpelle dans mes propres termes, parce qu’en eux j’entends l’autre de moi. Ainsi notre être propre est en jeu dans notre être à l’autre.” Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie* (Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 299.

sí mismo como un cierto problema cuyas circunstancias, sean las que sean, no bastan para dar con la solución.”<sup>166</sup> Es por ello por lo que la relación con la alteridad que es el otro no cesa jamás. En el otro me busco y no me encuentro, intento una vía por mi cuenta y vuelvo a él para comprobar lo acertado de semejante actuación e, insatisfecho, vuelvo a iniciar una comparación con los que me rodean. En el otro encuentro un interlocutor que supera cualquier relación con otras imágenes que no tienen libertad propia porque en él se refleja el aspecto de irresolución que vivo dentro de mí.

Este aspecto de la intersubjetividad falta en las obras de Bergson. El académico no se dio cuenta de la relevancia que tiene la alteridad y, en particular, la alteridad humana en el misterio de la temporalidad. El ser humano es el ser vivo temporal por antonomasia y padece de una irremediable transformación de la que no se puede sustraer. Este carácter de cambio y de creatividad que describe el bergsonismo aparece con toda su potencia en la relación con los otros. Este carácter inacabado y problemático del hombre lo distingue de todo lo demás y, por ello, la relación con el resto de las personas es la vía y el medio para darse cuenta de sí mismo y de un modo de existir que consiste en afirmarse y pensarse con el objetivo de intentar descubrirse, descifrarse y cumplirse. Dostoievski explica maravillosamente que esta necesidad nace de un cumplimiento que no llega: “La abeja conoce la fórmula de su colmena, la hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, pero el hombre no conoce su propia fórmula”. Justo porque no se conoce, empeña todo su existir en buscarse. Maldiney lo expresa en términos muy semejantes: “L’homme est malade de l’homme parce qu’il est homme et qu’homme il n’est le pas comme un pierre est pierre ou comme un loup est loup. Il n’est pas : il existe.”

---

<sup>166</sup>Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (Salamanca : Sígueme, 2005), 85.

Retomando lo que expone Marcel en relación con el planteamiento de Bergson, es interesante resaltar que aquí se completa la dinámica de la resistencia. Lo que es otro anónimamente se presenta en un primer momento como aquello que se resiste a mi acción y, con ello, me desvela que soy un centro de acción libre que puede actuar al margen de la causalidad exterior. En cambio, en relación con una alteridad con rostro, los otros aparecen como un yo que es como el mío, pero que difiere de mí en cuanto que no lo controlo y no lo vivo interiormente<sup>167</sup>.

En la relación con los otros se descubre un segundo rasgo de mi yo que completa o que da explicación a que en mí haya una distancia con el primer aparecer de lo real que permite una acción libre. La relación con los otros es un diálogo en el que busco mi identidad, y lo llamativo es que el otro que se me aparece se encuentra en una situación de incompletitud como la mía. En él me reconozco por su rostro inacabado. En este sentido, se da la paradoja de que en los otros identifico unos rostros que, como el mío, están incompletos. Este rasgo común nos une en una búsqueda que pasa por preguntarse delante de ese rostro que no es el mío y que quizá contiene la clave de lo que a mí me falta. Los otros yoes son, por este motivo, interlocutores de mi búsqueda, aunque sea de modo inconsciente. La incompletitud y la búsqueda que aquí se expone es una manera distinta de describir la libertad. La libertad y capacidad creativa del hombre es posible justamente porque su acción no está determinada, esto es, porque su identidad está en construcción.

---

<sup>167</sup> Es muy interesante cómo Maldiney retoma el término de la resistencia que utilizaba Biran, pero para explicar la naturaleza de la relación con los otros: “Supongamos a alguien que no te es radicalmente otro, que te sea enteramente transparente, que esté configurado en cierto modo por tus propios reflejos del mundo... no podrías ni amarle ni odiarle porque, al carecer de resistencia y opacidad, pasarías a través de él sin encontrarte con nadie: él no sería (...) Para existir, tiene que haber en ti, con un espesor variable, esa pantalla opaca que te devuelva tus propias palabras, actitudes o comportamientos...” [Traducción propia] “Supposez quelqu’un qui ne vous soit pas radicalement autre, qui vous soit entièrement transparent, constitué en quelque sorte de vos propres rayons de monde...vous ne pourriez l’aimer ni le haïr parce que, faute de **résistance** et d’opacité, vous le traverseriez sans rencontrer personne: il ne serait pas(...)Il faut pour exister, qu’il y ait en vous, à une profondeur variable, cet écran opaque qui vous renvoie vos propres paroles, attitudes ou comportements...” (la negrita es un añadido mío) Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie*(Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 315.

La diferencia entre lo que aporta a la configuración de la conciencia la relación con lo que es solo otro en comparación con la relación intersubjetiva es abismal. En el primer caso, aparece tan solo una diferencia con la materia y una primera intuición de que en mí hay una profundidad que no aparece en aquella. En relación con los otros esa intuición adquiere definición y así es como se desvela mi rostro o los rasgos constitutivos de una conciencia que se configura por su necesidad de descubrir su identidad. En este sentido, los términos interlocutor y diálogo que se han utilizado para definir la relación con ese otro que es uno como yo muestran la diferencia con lo que exponía Bergson en MM. Todavía se puede profundizar en otro aspecto de esta diferencia: la relación con las imágenes que son materia y que no tienen libertad es una relación de plena exterioridad<sup>168</sup>, mientras que la relación con los otros es una relación en la que se conjuga interioridad y exterioridad. En la relación intersubjetiva, por un lado, se vive la exterioridad del otro a la que tengo acceso mediante los sentidos y, por otro lado, se imagina y se intuye la interioridad. Este juego de intuición y de imaginación de la interioridad del otro es parte de la fecundidad de semejante relación y se produce en una dinámica distinta a la expuesta por Bergson y por Biran. Ya no se trata de una relación de contacto y de resistencia sino una comparación basada en el eco que produce en mí lo que veo que sucede en el otro.

Esta forma de relación con los otros a la que nos introduce la familia desde que somos pequeños es el entrenamiento más eficaz y útil para que el niño y también el adulto puedan superar la primera forma de aparecer de la realidad como fragmento. Esto es, de superar el materialismo. Igual que, mirando el rostro de un ser querido, se intenta averiguar si las lágrimas que marcan su rostro son de alegría o de tristeza,

---

<sup>168</sup> Esta afirmación no es del todo correcta. La relación con las imágenes materiales es de exterioridad pura solo mientras la relación con ellas sea una relación en las que se les tome como fragmento. En el momento en el que la relación con la materia se inscribe en el horizonte del universo, es decir, a partir del momento en el que estas remiten a un creador, la alteridad anónima desaparece y, con ello, se introduce un horizonte más allá de la exterioridad. No se podría decir que se introduce otro tipo de interioridad, sino que más bien se introduce la trascendencia. Este modo de plantearlo es muy interesante porque asemeja la interioridad con la trascendencia, como si lo interior fuese un pálido reflejo de una trascendencia más absoluta.

atendiendo a la materialidad del mundo puede empezar la pregunta sobre cuál es su origen. A través de la pedagogía de las relaciones interhumanas, el niño y el adulto se introducen en un tercer modo de alteridad que habré que tratar en el próximo punto. Este es el más relevante para una fundamentación del yo como ser temporal en el que la continuidad y la discontinuidad conviven y hacen posibles actos libres que, aunque ligados al mundo, se desmarcan de las leyes de este.

#### F. ALTERIDAD Y TRASCENDENCIA

En la filosofía de Bergson se muestra que la naturaleza del tiempo es cualitativa y que las representaciones geométricas de esta fracasan en su intento de describir el movimiento y la sucesión que le caracterizan. A partir de esta premisa, el académico francés devuelve el carácter original y único que tienen pasado, presente y futuro cuyos rasgos esenciales habían desaparecido bajo representaciones esquemáticas del tiempo. En la descripción geométrica del tiempo, el futuro, y el presente aparecen relegados a modalidades de pasado. Tanto es así que el futuro bajo una concepción matemática tiene la misma naturaleza que el pasado, la única diferencia entre ellos son las posiciones que ocupan. Es decir, el futuro sucede al presente mientras que el pasado lo precede. La naturaleza del tiempo cualitativo difiere de semejante planteamiento porque retoma como rasgo esencial del tiempo su carácter de novedad continua, es decir, lo relevante no es la posición, sino que el tiempo es un continuo emerger de lo que no estaba previsto ni se podía deducir de lo anterior. Todo esto ya se explicaba y mostraba en el primer capítulo, pero conviene retomarlo para subrayar la importancia que el término creación tiene en el pensamiento bergsoniano.

Creación y novedad van de la mano en el pensamiento de este autor en la medida en que la novedad radical supone introducir algo que no se sigue de lo anterior y, en este sentido, es un proceso de creación. Crear significa producir algo que antes no existía y justamente esto es lo que Bergson reivindica que es el tiempo cualitativo. El tiempo es un continuo suceder de novedad a partir del cual se

diferencian pasado, presente y futuro. Por este motivo, la diferencia entre pasado y futuro es mucho mayor que la de una simple posición respecto al presente. La diferencia entre ellos tiene que ver con la diferencia entre lo que ya ha sucedido y lo que está por suceder que difiere de todo ello. En este sentido, la diferencia entre la continuidad del pasado y la ruptura del futuro está atravesada por la noción de novedad radical. Es la novedad radical la que hace que el tiempo sea tiempo. Sin ella y sin una continuidad no se podría hablar de pasado, presente ni futuro. Tanto es así que en el momento en el que dejase de haber novedad el tiempo desaparecería. Habría simplemente una mera repetición de lo mismo. Es por ello por lo que Bergson percibe agudamente que la temporalidad implica que lo inesperado está llegando y empieza a suceder en el ahora. De ahí que el tiempo vaya asociado a una dinámica de creación. La creación, tal y como la plantea Bergson –tomando el sentido original del término–, difiere de la fabricación en cuanto que la segunda es una transformación a partir de los elementos que ya había. Mientras en este proceso puede introducirse cierto nivel de cambio, no hay una verdadera novedad. Ahora bien, el término creación alude a la aparición de algo que antes no existía.

Ante la caracterización que Bergson hace del tiempo cualitativo, en la que este se diferencia de una mera sucesión porque en él se produce verdadero cambio, emerge la pregunta de cuál es el origen de ese chorro continuo de novedad que Bergson describe en EC<sup>169</sup>. Esta pregunta por el origen de la novedad está ligada a las preguntas con las que se terminaba el capítulo anterior: ¿qué hace posible una tensión viva entre continuidad y discontinuidad que no remita a un punto inmóvil, que no desemboque

---

<sup>169</sup> “Desde el momento que salimos de los cuadros en que el mecanicismo y el finalismo radical encierran nuestro pensamiento, la realidad se nos aparece como un chorro ininterrompido de novedades.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 478. “Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, la réalité nous apparaît comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés”. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 47.

en fusión y que no bascule entre dialéctica e identidad? Y, ¿cuál es el origen de esa tensión irresoluble que deja espacio para la libertad?

En este capítulo se ahonda en cómo aparece de forma implícita la alteridad en el pensamiento bergsoniano con el fin de ver si esta noción aporta algo de luz a la pregunta por el origen de la novedad y la coexistencia de una continuidad y una discontinuidad. Con este fin, en los epígrafes anteriores se ha tratado la alteridad de lo otro, la alteridad de los otros, y en este tercer epígrafe se querría tratar un tercer tipo de alteridad a la que Lévinas recurre. Esta ya aparecía en *Le temps et l'autre* cuando se dice: "Le but de ces conférences consiste á montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seu, mais qu'il est la relation même sujet avec autrui."<sup>170</sup> Se completa esta hipótesis en *Dieu, la mort et le temps* con una definición de tiempo se radicaliza hasta fundar el tiempo en una relación con lo completamente Otro:

La duración del tiempo como relación con el infinito, con lo incontenible, con lo Diferente. Relación con lo Diferente que, sin embargo, no es indiferente, y donde la diacronía es el en del "otro en el mismo", sin que el Otro pueda entrar en el Mismo. La consideración de lo inmemorial hacia lo imprevisible. El tiempo es, a la vez, ese "Otro en el Mismo" y ese Otro que no puede estar unido al Mismo, no puede ser sincrónico. El tiempo sería, por consiguiente, la inquietud del Mismo por el Otro, sin que el Mismo pueda jamás comprender al Otro, englobarlo<sup>171</sup>.

---

<sup>170</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, 1991<sup>e</sup>éd. (Paris : Presses universitaires de France, 1979), 17.

<sup>171</sup> Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 30-31. "La durée du temps comme relation avec l'infini, avec l'incontenable, avec le Différent. Relation avec le Différent qui cependant est non-indifférent et où la diachronie est comme le dans de l'autre-dans-le-même sans que l'Autre puisse entrer dans le Même. Déférence de l'immémorial à l'imprévisible. Le temps est à la fois cet Autre-dans-le Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le Même, ne peut être y synchrone. Le temps serait donc inquiétude du Même par l'Autre, sans que le Même ne puisse jamais comprendre l'Autre, l'englober." Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris : Grasset, 1993), 28.

En este fragmento, Lévinas plantea que el tiempo cualitativo es relación con el infinito, con algo completamente distinto a una relación en la que se da la paradoja de que lo que es completamente Otro aunque no puede entrar en lo que es lo mismo lo afecta<sup>172</sup>. Para contextualizar lo que expone Lévinas, es necesario retomar algunos de los elementos de la filosofía bergsoniana que ya han ido apareciendo. El tiempo en la filosofía de Bergson está siempre vinculado a una conciencia y a su transformación. Es por este motivo por lo que la novedad radical de la que antes se hablaba está vinculada a la transformación de esta. Una transformación que, cómo se indicaba, no es una mera recomposición de los elementos ya dados, sino que la conciencia se transforma en un proceso creativo. Por este motivo, en el epígrafe anterior se hablaba de un yo que se descubre a sí mismo en una búsqueda continua de identidad. El proceso creativo que vive la conciencia y que, a su vez, es la esencia misma del tiempo está en función de una búsqueda de identidad continua. En este sentido, se da la paradoja de que la conciencia no es jamás un estado adquirido, sino un proceso de búsqueda, de comprensión de uno mismo, que no es solo intelectual sino también intuitivo. Ante semejante planteamiento la pregunta es: ¿qué pone en marcha este movimiento y lo mantiene vivo? Este interrogante coincide con preguntarse por el

---

<sup>172</sup> Conviene señalar que en el pensamiento de Lévinas lo que es Otro emerge a través de la pregunta que despierta la muerte. “El tiempo no es la limitación del ser, sino su relación con el infinito. La muerte no es anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito o el tiempo se produzca.” Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 30. “Le temps n’est pas la limitation de l’être mais sa relation avec l’infini. La mort n’est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l’infini ou temps se produise”. Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris : Grasset, 1993), 25. Este planteamiento evoca lo que proponía Delhomme como necesidad de una nada que, oponiéndose al ser, genera un espacio para la libertad. Lévinas, en cambio, considera que ese espacio para la libertad y la conciencia nace de una pregunta. Una pregunta que Lévinas, influenciado por Heidegger, considera que emerge ante la muerte, situación inabarcable que rompe el esquema de la intencionalidad en cuanto que no puede uno apropiarse de ella. De ahí el título de su obra: *Dieu, La Mort et Le Temps*. Sin embargo, quizá la muerte no es el único ámbito de la realidad que es inabarcable y que saca al ser humano de sí y, por lo tanto, no sería el único punto que hace emerger esta pregunta de la que habla Lévinas.

origen de la novedad radical que funda el tiempo<sup>173</sup>. Lévinas, en este punto, se da cuenta muy agudamente de que el proceso de transformación creativa que caracteriza a la conciencia tiene que ver con un diálogo entre lo que es lo mismo y lo que es distinto. Con semejante formulación Lévinas introduce un tercer tipo de alteridad respecto a lo que hasta ahora se había descrito en el presente trabajo.

En epígrafes anteriores se describían dos modalidades de alteridad. En primer lugar, la alteridad de lo que es otro y, en segundo lugar, la alteridad que son los otros. Sin embargo, ninguno de estos dos tipos de alteridades es suficiente para justificar la novedad radical en el mundo. Por ello, Lévinas habla de lo que es completamente distinto. La relación con lo otro que se ha descrito todavía se enmarca en un horizonte común, el de una materia y unas reglas causales compartidas, y lo mismo sucede con los otros, estos no son sino una imagen que, como yo, se ha diferenciado del resto de imágenes<sup>174</sup>. Ambos tipos de alteridad, a pesar de su diferencia, se encuadran en el ámbito de lo mismo. Este es el primer indicador de que ellos por sí mismos no pueden ser el origen de una radical novedad en tanto que esta requiere de un verdadero proceso de creación y, por tanto, de radical diferencia. Crear hace referencia a un emerge de algo completamente distinto a lo que ya hay. Es por ello por lo que, para que aparezca el tiempo –tal y como lo experimentamos, es decir, proceso en que el hay

---

<sup>173</sup> Esta cuestión aparece en otra parte de *Dieu, La Mort et Le Temps*: “El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática.” Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 131. “Le toujours du temps serait engendré de par cette disproportion entre le désir et ce qui est désiré –et ce désir lui-même serait rupture de la conscience intentionnelle dans son égalité noético-noématique”. Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris : Grasset, 1993), 126.

<sup>174</sup> La descripción de relación interhumana que aparece en DSMR no es una mera relación entre los otros. Esta aparece en el contexto de la relación entre el místico y la capacidad de su modo de vivir para convertirse en una llamada para los demás. La potencia atractiva del místico, sin embargo, reside en que este coincide, de algún modo, con lo que está siendo. En este sentido ya en la descripción de esta dinámica de intersubjetividad se está describiendo el tercer nivel de alteridad, el que tiene que ver con lo Absoluto. Aunque bien mirado, toda relación de alteridad contiene de un modo más o menos explícito el tercer nivel de alteridad. Lo otro, aunque es material, tiene un origen y, en tanto que tal, está vinculado a un Creador y, por lo tanto, a lo Absoluto.

verdadero cambio—, es necesario que llegue lo que es completamente distinto. Para Lévinas, lo Otro no es otra cosa que la irrupción de lo Absoluto. Este aspecto del pensamiento de Lévinas no es original suyo y, de hecho, él mismo reconoce que en el pensamiento bergsoniano la trascendencia es un ingrediente fundamental del tiempo. Por ello, dirá de la filosofía de Bergson:

¿No se está anunciando aquí la temporalidad misma como una trascendencia, como un pensamiento por debajo del cual, al margen de toda experiencia, estallase la alteridad de la novedad absoluta, lo absoluto en el sentido etimológico del término?<sup>175</sup>

Esto es, en la filosofía de Bergson aparece la idea de que el tiempo depende de lo Absoluto que porta una novedad radical, esto es, de la trascendencia. La trascendencia y lo absoluto serán, en este sentido, el motor del proceso de creatividad continua que es el tiempo<sup>176</sup>. Esta trascendencia va tomando forma a lo largo de sus obras. Mientras en EDI y en MM la trascendencia del tiempo no aparece más que implícitamente, en EC aparece un creador, en DS se habla de una conciencia originaria que sostiene universalmente el tiempo y en DSMR aparece directamente la referencia a Dios.

---

<sup>175</sup>Emmanuel Lévinas, *Trascendencia e inteligibilidad* (Madrid: Encuentro, 2006), 29. “La temporalité elle-même ne s’annonce-t-elle pas ici comme une transcendance, comme pensé sous laquelle, indépendamment de toute expérience éclaterait l’altérité de la nouveauté absolue, l’absolu au sens étymologique du terme ?” Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité* (Genève: Labor et fides, 1996), 21.

<sup>176</sup> En este caso se utiliza la imagen del motor de Aristóteles, pero se hace de un modo muy distinto al que se comentaba en el capítulo 2 en relación con los planteamientos de Deleuze. En este caso, y habrá que ver en qué sentido esto es así, el motor no es inmóvil, sino que está en movimiento, aunque tampoco se podría decir que es puro movimiento. El motor se identifica con una trascendencia que tiene un aspecto de velo y de Misterio que impide una definición sistemática. Con ello, no se quiere decir que ante la imposibilidad de justificar o entender algo, se recurre a la noción de Misterio como término oscuro que esconde decorosamente una insuficiencia del pensamiento. Sino que más bien se apunta a que la realidad tiene un aspecto misterioso y justo ese aspecto de Misterio es lo que moviliza al ser humano. En este sentido, la ininteligibilidad al menos parcial de la trascendencia es una parte estructural y fundante del tiempo.

Sin entrar a definir la trascendencia, conviene señalar que esta tiene que ver con aquello que se insinúa en los otros tipos de alteridad y que es aquello que aparece una vez se supera el primer contacto superficial con la realidad. Más adelante se irá esbozando qué quiere decir esto exactamente, pero aquí el término trascendencia no se puede alejar de la experiencia, aunque la experiencia sea tan solo una intuición de que la realidad contiene un secreto, un Misterio que no se alcanza a abarcar. Este secreto de lo que es empieza a aparecer en el descubrimiento de lo que es otro y, sobre todo, y con más claridad y nitidez en la relación con los otros. Lévinas ejemplifica esto con la descripción de la caricia, esta es una forma de relación con los otros que insinúa. Insinúa no solo lo ya vivido, sino también algo que escapa completamente a mi experiencia. Se da la extraña paradoja de que en la experiencia aparece o se insinúa algo que queda fuera de ella. A eso alude Lévinas cuando habla de que el tiempo es, a la vez, ese "Otro en el Mismo" y ese Otro que no puede estar unido al Mismo."<sup>177</sup>

La hipótesis que defiende Lévinas y que aparece implícita en el pensamiento de Bergson es que el origen de la novedad radical que experimentamos y con la que nos tropezamos continuamente en nuestro vivir, esa novedad que funda la duración, esto es, la existencia de un verdadero presente, pasado y futuro, requiere de lo que en Lévinas aparece como lo Infinito e insondable y lo que en Bergson se denomina el agente creador del cosmos y más adelante Dios. Sería fácil pero insatisfactorio recurrir a la idea de un Dios creador para resolver el problema del origen de la novedad y de la coexistencia de continuidad y discontinuidad. Además de que, por otro lado, habría que justificar semejante salto. Por ello, para atender a las cuestiones que aquí se plantean, se requiere primero hacer un análisis breve de cómo aparece la noción de Dios en el pensamiento bergsoniano, qué datos hay en la experiencia que apunten a la trascendencia y qué aporta esta en la clarificación

---

<sup>177</sup>Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 31. "à la fois cet Autredans-le Même et cet Autre qui ne peut être ensemble avec le Même ". Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*(Paris : Grasset, 1993), 28.

de cuál es la naturaleza de un presente cualitativo que se caracteriza por la novedad que porta consigo.

Henri Bergson proviene de una familia judía y polaca que llega a Francia cuando este era todavía un niño. Su origen familiar podría hacer pensar que en su pensamiento la noción de Dios emerge de sus raíces judías. Sin embargo, Henri Bergson es el producto del sistema de educación laicista francés que hará de él en sus primeras obras un pensador frío y alejado de cualquier tema ligeramente religioso. Esto se debe a que el joven Bergson se separa a una temprana edad de su familia. Esta se traslada en 1869 a Londres y dejan en París a un Bergson que por aquel entonces tenía diez años para que prosiguiese unos estudios en los que ya prometía<sup>178</sup>. El punto de partida de este autor, por lo tanto, no es religioso, y Dios no aparece ni siquiera como una de sus preocupaciones, al menos al inicio. Su punto de partida es un darwinismo social que le desilusiona y que le introduce en el campo de la temporalidad. Es a lo largo de su pensamiento que va acercándose cada vez más a una noción de creación y de un agente creador hasta por fin en la última de sus grandes obras, *DSMR*, atreverse a mencionar de Dios<sup>179</sup>. Conviene señalar que este recorrido en su obra viene exigido por los problemas y por las

---

<sup>178</sup> Véase sobre este tema el primer capítulo de Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson*(Paris : Quadridge PUF, 2002), 24-27.

<sup>179</sup> “El problema de Dios no lo he verdaderamente abordado en mis trabajos; creo que es inseparable de los problemas morales en cuyo estudio he estado absorto durante varios años; y las pocas líneas de *La evolución creadora* a las que usted alude fueron puestas allí sólo como un primer peldaño.” [Traducción propia] “Le problème de Dieu, je ne l’ai réellement pas abordé dans mes travaux; je le crois inséparables des problèmes moraux dans l’étude desquels je suis absorbé depuis plusieurs années; et les quelques lignes de *l’Évolution créatrice* auxquelles vous faites allusions n’ont été mises là que comme pierre d’attente.” Henri Bergson, *Mélanges* (Paris : Presses universitaires de France, 1972), 1147. Esto le contesta en una carta a Höffding en 1915. Es interesante atender a la fecha de la carta y compararla con las fechas de publicación de *EC* (1907) y *DSMR* (1932). Entre la publicación de estas dos obras hay un cambio que se testimonia en esta carta de 1915. En 1907, Bergson recurre a un agente creador, utiliza esta terminología en *DS*, publicada en 1922, pero, sin embargo, en 1915 ya se empezaba a dar cuenta que las cuestiones morales exigían superar la noción de un agente creador –del que en *DS* se dice que no tiene que ser antropomórfico– para hablar directamente de Dios. Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, sous la dir. de Frédéric Worms, 5<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2019), 46.

constataciones que el autor realiza en la experiencia sobre la naturaleza del tiempo, sobre la naturaleza de la vida y sobre la naturaleza de la libertad. En este sentido, la introducción de un creador viene precedida de la intuición de que hay un paralelismo entre la experiencia del tiempo particular y el funcionamiento del cosmos en su conjunto<sup>180</sup>. Lo expresa de otro modo en EC: allí expone que hay un paralelismo entre la capacidad creativa del hombre y el impulso creador que recorre el cosmos. Bergson parte de intuiciones para aventurar la hipótesis de una trascendencia. Partiendo de este método que propone el autor, conviene ver en lo que queda de este capítulo y en el próximo qué tipo de trascendencia se empieza a esbozar en la experiencia del tiempo. Y, a partir de los rasgos que emerjan de esta trascendencia, tercer nivel de alteridad que se empieza a intuir en los otros niveles de alteridad ya expuestos, se podrá ver si esta ayuda a describir mejor la novedad en el presente y la coexistencia de continuidad y discontinuidad.

Antes de cerrar este capítulo es necesario, sin embargo, retomar un aspecto del planteamiento expuesto por Lévinas. Lévinas plantea que el tiempo cualitativo es relación con el infinito y con lo "Différent". Este planteamiento parece tener mucho sentido si se tiene en cuenta que el tiempo cualitativo se caracteriza por la novedad. Se podría entender que la novedad, en tanto que es el aparecer de aquello que no es previsible, que no está dado en las causas anteriores, requiere de lo que es Otro. Solo lo radicalmente distinto podría introducir algo que difiera de lo que ya está siendo. A este argumento que tiene peso, aunque no es suficiente para justificar que la novedad es el fruto de la relación de la conciencia con lo que es

---

<sup>180</sup> "En realidad, mi posterior descubrimiento de Dios no abolió, sino que completó, mis descubrimientos anteriores, transportándolos a un plano superior. Así es como progresó mi pensamiento, y como progresa todo pensamiento, transponiendo datos previamente adquiridos a un plano o nivel superior." [Traducción propia] "En réalité, ma découverte ultérieure de Dieu n'a pas aboli, mais complété, mes précédentes découvertes, en les transportant à un plan supérieur. C'est ainsi que s'est fait le progrès de ma pensée, et que se fait, le progrès de toute pensée, par transposition à un plan ou à un niveau supérieur des données antérieurement acquises" Respuesta de Bergson a una entrevista del 7 de diciembre de 1932. Henri Bergson, *Écrits philosophiques*, sous la dir. de Frédéric Worms (Paris : Presses universitaires de France, 2011), 970.

completamente distinto, se le puede plantear una objeción muy legítima<sup>181</sup>. Lévinas habla de lo Otro y esto parece quedar fuera de la experiencia. Ante tal hipótesis se podría considerar que la relación con lo Otro en tanto que está fuera de la experiencia es imposible. Lo Otro, para ser tal, tiene que estar fuera de nuestras categorías y se podría entender que tiene que mantenerse fuera de ellas porque en el momento en el que entrase en la experiencia dejaría de ser lo Otro. En esta objeción aparece una primacía por el futuro. En este planteamiento para garantizar la posibilidad del futuro, esto es, de un porvenir que difiera y que introduzca novedad radical, se sitúan lo Absoluto y la trascendencia completamente fuera de cualquier acceso humano. La consecuencia de ello es que el tiempo es eminentemente la ruptura que trae el futuro.

Sin embargo, un planteamiento que se base tan radicalmente en el futuro y en la independencia de lo que es Otro se topa con sus propios límites. Si verdaderamente existe lo completamente Otro, pero no se puede acceder a ello o tan siquiera empezar a intuirlo, ¿cómo es que nos atañe? O, dicho de otro modo, admitir literalmente la terminología de Lévinas en la que lo infinito es completamente diferente supone aceptar una radical distancia entre nosotros y lo Otro que hace imposible que lo Absoluto pueda afectar nuestra existencia. Y, por ende, lo Otro no puede ser fuente de novedad total. En consecuencia, tampoco puede fundar el tiempo. A pesar de que la terminología de Lévinas puede inducir a semejante error, en su trabajo hay un intento de reconciliar que la ruptura que trae la novedad requiere de una relación entre lo mismo y lo distinto. Lo Otro no puede introducir novedad si no entra en contacto con lo mismo y lo transforma.

Por otro lado, la terminología que utiliza Lévinas, que parece en algunos fragmentos rechazar una relación entre lo Otro y lo mismo, nace de una inquietud por señalar que existe toda una parte de lo real que no puede ser abarcada y

---

<sup>181</sup> Este argumento no puede ser satisfactorio para el pensamiento bergsoniano porque se funda en una conclusión lógica y, como Bergson muestra en EDI, semejantes conclusiones pueden ser con mucha facilidad falaces.

comprendida por las categorías y representaciones humanas. El problema que plantea Lévinas retoma la cuestión que se describía en el capítulo 2: ¿cómo pueden convivir la continuidad y la discontinuidad? Esto es, ¿cómo pueden convivir lo mismo y lo que es Otro? En este capítulo se tienen elementos e instrumentos nuevos para abordar la cuestión de una manera más profunda.

Antes de aproximarse al problema de una forma más general, conviene hacer un apunte al planteamiento de Lévinas. Lévinas es un filósofo que está influido por Bergson, pero también por el que fuera su contemporáneo alemán, Husserl. A través de este Lévinas conocerá la categoría de la intencionalidad. Una categoría que está ausente en el bergsonismo. La fértil noción que introdujo Brentano, y que posteriormente posibilitó el nacimiento de la fenomenología, influye en cómo el francés se aproximó a la posibilidad de novedad radical. En Lévinas, la dificultad de relación entre lo mismo y lo que es Otro está marcada por la intencionalidad y por la necesidad de romper con este esquema. Desde el momento en el que se asume que todo acto del ser humano es un acto intencional, lo que es Otro desaparecerá porque, mientras sea para la conciencia, aparecerá siempre reconducido a lo que es lo mismo. Es decir, no hay aprehensión que no sea mía y por ello no puede haber acto de conciencia que aprehenda lo que es Otro. Es decir, lo que es Otro en su aparecerse a mí está embarrado por lo mismo, por mis modos de aprehensión. Atendiendo a este planteamiento, la posibilidad de que haya novedad radical depende de si existe un modo de relación con la realidad que no sea intencional. Lévinas, consciente del problema que semejante planteamiento supone para una fundamentación de la conciencia, propone:

El siempre del tiempo se engendraría en esa desproporción entre el deseo y lo que se desea, y ese mismo deseo sería la ruptura de la conciencia intencional en su igualdad noética y noemática<sup>182</sup>.

Con esta cita, Lévinas vuelve a introducir una idea que aparecía anteriormente: el tiempo tiene que ver con una relación con lo que es otro, con los otros, en la que emerge lo Otro como un punto de misterio o inabarcabilidad. Esa asimetría del deseo y de lo deseado describe una dinámica que rompe con la intencionalidad y favorece la hipótesis de que el tiempo tiene que ver con algo que no solo no se muestra en el primer aparecer de lo real, sino que se caracteriza por no aparecer nunca del todo.

En esta dirección, es muy interesante recurrir a la filosofía bergsoniana. En la filosofía de Bergson, siguiendo la tradición del espiritualismo francés, la conciencia no es algo ya dado, sino que hay un momento en el que se constituye. En Bergson esta idea se acerba para hacer de la conciencia algo en continua constitución. En el momento de constitución de la conciencia, en el bergsonismo la conciencia se estaría constituyendo continuamente, podría haber hueco para una relación con la realidad que no fuese intencional. Es más, el hecho mismo de la constitución de la conciencia sería ese contacto con la realidad no intencional. Justo ahí es cuando tiene más sentido hablar de una relación con lo que es Otro en la medida en que lo Absoluto es lo que hace posible la constitución de una conciencia libre. La relación con lo Otro escaparía del esquema intencional porque lo Otro no sería objeto de la conciencia, sino fundamento de esta. En este sentido, la relación con lo Absoluto escaparía de la intencionalidad.

---

<sup>182</sup> Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid : Cátedra, 2005), 131. "Le toujours du temps serait engendré par cette disproportion entre le désir et ce qui est désiré –et ce désir lui-même serait rupture de la conscience intentionnelle dans son égalité noético-noématique." Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*(Paris : Grasset, 1993), 14.

En el epígrafe anterior se exponía que en la relación con los otros emerge el carácter inacabado del yo y que justamente la identidad del ser humano consiste en una incompletitud que busca y se empeña consciente o inconscientemente en encontrarse, en terminar de configurarse y en alcanzar una completitud que no termina de llegar. Este carácter inacabado del yo que pone en movimiento a la conciencia es el primer indicio de aquello que hace posible la convivencia de continuidad y discontinuidad y de lo mismo con lo que es Otro. La materia tiene su fórmula y, en este sentido, está definida por completo y resuelta. Se atiene a una causalidad exterior que la ordena, la coloca y la hace previsible y medible. En cambio, el hombre se caracteriza por una indefinición crónica o, dicho de otro modo, su identidad coincide con la posibilidad de un actuar libre y nuevo. Su existir es una novedad constante y esa es precisamente la raíz del tiempo. La pregunta es: ¿cómo es posible que se mantenga su irresolución?, ¿qué hace posible que el ser humano en continua transformación no se termine ni de deshacer ni de hacer? Quizá la clave esté en que su existir es una relación con lo Otro que ya venía anunciada en la relación con lo otro y con los otros. Eso es lo que podría introducir una tensión constante y un cambio continuo. Este aspirar al Absoluto haría que la identidad del ser humano fuese a la vez la más plena de todos los seres vivos, pero, paradójicamente, esto solo sería así porque está constituida de una inestabilidad estructural. O quizá, mejor dicho, de una estabilidad que es continuo movimiento y transformación en esa búsqueda de lo que es Otro.

Este planteamiento ayuda a explicar por qué el tiempo es la convivencia de la continuidad y la discontinuidad, ya que la aspiración a lo que queda completamente fuera de la experiencia humana es lo que marca y define la conciencia. En este sentido, la conciencia es una continuidad en cuanto que es siempre relación con lo que está completamente fuera de sí y, a su vez –justamente porque eso a lo que aspira se le escapa y es distinto–, está atravesada por una ruptura continua. Lévinas tiene algo de razón cuando afirma que no es posible una

relación con lo que es propiamente distinto y es por ello por lo que la relación con lo Otro no es de intencionalidad, sino que es un incidir en el momento de constitución de la conciencia. En este sentido, su relevancia para introducir novedad radical en el existir no reside en pensarlo y quizá tampoco en sentirlo – aunque la intuición tiene más herramientas o, por lo menos, menos rigidez para darse cuenta de lo que lo Otro produce y genera–. La novedad radical es un fruto del contacto con lo Absoluto y este es posible porque la marca de lo Absoluto y lo completamente distinto está en el origen mismo de la conciencia, en la constitución de un yo que puede actuar libremente. Es ahí donde aparece lo que es Otro.

Atendiendo a este planteamiento, se podría pensar que lo Otro se introduce en un momento determinado –en la constitución de la conciencia y de la libertad– para luego desaparecer. Sin embargo, esto no es así. Lo que intuye genialmente Bergson es que el yo esta continuamente haciéndose y que, en este sentido, la conciencia se está configurando a cada rato. Es por ello por lo que la relación con lo que es Otro no es puntual, sino que es una relación constante que deja espacio para que la conciencia libre se vaya haciendo y deshaciendo a cada momento<sup>183</sup>.

Este primer esbozo de la relación con lo Otro y su importancia en la configuración constante de la conciencia y la construcción o destrucción cambiante de mi propia identidad se explorará con más profundidad de la mano de Maldiney en el próximo capítulo.

---

<sup>183</sup> Atendiendo a lo que aquí se expone, la creación proviene de Dios, pero el ser humano coparticiparía continuamente de la creación, no de otras cosas, sino de sí mismo. Esta paradoja entre la pasividad y la actividad de una conciencia que se hace y se deshace porque Dios la hace libre se analizará en el cuarto capítulo.

## **CAPÍTULO 4: LA CREATIVIDAD DE LA TRANS-PASIBILIDAD**

## A. EL DESAFÍO DEL AHORA

En 1907 Bergson publica EC, la tercera de sus grandes obras filosóficas, y escoge como tema central de este texto la vida. En esta obra, que le hará célebre, Bergson intenta identificar y describir aquello que la caracteriza. En semejante investigación, Bergson acuña los términos de impulso vital y evolución creadora que apuntan a la conclusión a la que llegará. En la evolución biológica el autor encuentra las pruebas de un proceso constante de creación que contraviene las leyes físicas de la tendencia al reposo. Este movimiento que introduce novedad y complejidad lo denomina impulso vital y considera que anima las distintas vías evolutivas y sus respectivas respuestas a las necesidades que impone el medio. El académico francés propone la idea de un proceso de creación constante que tiene que ser renovado continuamente. Idea que se pierde en las interpretaciones posteriores en favor de una lectura evolucionista a la que el mismo título de la obra invita<sup>184</sup>.

La creación para Bergson es siempre presente y a partir de ella hay una evolución. La creatividad no puede ser para este autor si no es en el ahora. Sin embargo, por las descripciones que se hacen en EC bien podría parecer que en el origen de la evolución hay un acto original de creación que luego se expande y se desvela a través del impulso vital que recorre la historia. Este impulso, entendiéndose

---

<sup>184</sup> A este respecto apunta Vieillard-Baron cuando afirma: [Traducción propia] “Curiosamente, la mayoría de los intérpretes ha llevado la tesis de Bergson en sentido contrario, viendo en su libro una filosofía de la naturaleza en la que el yo se entiende a partir del Todo, según un esquema neoplatónico, en el que el Todo sustituiría al Uno de Plotino y, por vía de emanación, daría lugar a “yoes” particulares.” “Curieusement, la plupart des interprètes ont compris dans le sens inverse la thèse de Bergson, en voyant dans son livre une philosophie de la nature, où le moi est compris à partir du Tout, selon un schéma néoplatonicien, où ce Tout remplacerait l’Un de Plotin, et permettrait, par voie d’émanation, de donner naissance à des “ moi “ particuliers”. Jean-Louis Vieillard-Baron. « Réflexion sur la réception théorique de L’évolution créatrice », Archives de philosophie 71, 71, n° 2 (20 octobre 2008) : 201-17. <https://doi.org/10.3917/aphi.712.0201>. Y, como ejemplo de ello, cita a Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (Paris : Vrin, 1987), capítulo I “Une philosophie de la nature” y a Étienne Gilson, *D’Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 1971, capítulo IV “ Bergsonisme et finalité “.

como parte de la inercia de un acto que se produjo. Bergson dejó constancia en un diálogo con Sertillanges que tuvo muchas dudas respecto a si utilizar la expresión “evolución creadora”. Tenía miedo de que se tomase como un determinismo evolucionista<sup>185</sup>. Sus miedos fueron confirmados: Bergson ha pasado a la historia como el autor que con el impulso vital propone una suerte de sistema panteísta en el que la naturaleza se define por ser una creación que remite a un origen pasado<sup>186</sup>.

Bergson, como se ha dicho en otras ocasiones, no pierde del todo la fascinación spenceriana de su juventud y EC es dónde aparece con más fuerza la influencia de esta. Es por ello por lo que el académico, para adentrarse en los misterios de la vida,

---

<sup>185</sup> [Traducción propia] “Me resistí mucho a adoptar esta expresión [evolución creadora], del mismo modo que me resistí a distinguir entre intuición e inteligencia. En ambos casos temía equivocarme, y en ambos casos a menudo se me ha malinterpretado. “La evolución creadora no es una evolución que crea, es una evolución en la que hay creación.” Eso es exactamente lo que quiero decir. Pretendo contraponer una evolución que presenta constantemente algo nuevo al simple desarrollo de los deterministas; pero esto solo muestra más claramente que aquí hay libertad en acto. La creación viene de arriba, no de abajo.” “J’ai beaucoup hésité à adopter cette expression [L’évolution créatrice] comme j’ai hésité à distinguer intuition et intelligence. Dans les deux cas j’ai craignais l’équivoque, et dans les deux cas, en effet, j’ai été souvent mal compris. “ L’évolution créatrice n’est pas une évolution qui crée c’est une évolution ou il y a création. ” C’est tout à fait ma pensée. J’entends opposer une évolution qui présente sans cesse de nouveau au simple déroulement des déterministes ; mais cela n’en montre que mieux qu’il y a là une liberté à l’œuvre. La création vient d’en haut ; elle ne vient pas d’en bas”. Antonin-Dalmace Sertillanges, *Avec Bergson*(París : Gallimard, 1941), 13-17.

<sup>186</sup> Entre las recepciones de esta obra cabe destacar la de Tonquédec que acusa a Bergson de monismo (Ver Ghislain Waterlot. « Dieu est-il transcendant? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à « l’auteur de L’Évolution créatrice », Archives de philosophie 71, 71, n° 2 (20 octobre 2008) : 269-88. <https://doi.org/10.3917/aphi.712.0269>.) y la de Jacques Maritain, que, aunque en un inicio estaba fascinado por la propuesta de Bergson, tuvo un fuerte desacuerdo con lo propuesto en EC. Uno de los puntos clave de su crítica es una acusación de panteísmo, como bien explica Isabelle Moulin: [Traducción propia] “El impulso vital de la evolución creadora no es más que una efusión y un despliegue de una forma primaria que incluye todo lo que tiene que ver con la vida. No hay, pues, distinción entre un Dios creador y una naturaleza creada. Aunque Bergson lo niegue, su tesis está muy próxima al spinozismo. El ‘naturalismo’ bergsoniano se juzga así como un panteísmo.” / “L’Élan vital de L’Évolution créatrice n’est que le jaillissement et le déploiement d’une forme première qui comprend tout ce qui relève de la vie. Il n’est donc nulle distinction entre un Dieu créateur et une nature créée. Quoique Bergson s’en défende, sa thèse est très proche d’un spinozisme. Le ‘naturalisme’ bergsonien est ainsi jugé un *panthéisme*”. Isabelle Moulin. « Le bergsonisme à l’épreuve du thomisme : la métaphysique de Bergson lue par Jacques Maritain », Revue des sciences religieuses, n° 94/2-4 (31 décembre 2020): 313-40. <https://doi.org/10.4000/rsr.9488>.

recurre a un estudio minucioso de la evolución biológica de las especies. La línea evolutiva se le aparece al autor como la prueba de un origen de creatividad continua que opera en el presente. En este esquema, el ser humano es el resultado de una línea evolutiva en la que se han desarrollado contemporáneamente, y en un equilibrio sorprendente, dos modos de estar en el mundo: el de la inteligencia y el de la intuición. Este hecho dona al ser humano un carácter diferencial respecto al resto de los seres vivos<sup>187</sup>. Mientras en los seres vivos se puede hablar de espontaneidad y de un vivir histórico, en el ser humano la libertad se expresa de manera totalizante en cada individuo. Es por ello por lo que Bergson llega a decir que cada ser humano es, por su capacidad de hacerse y de deshacerse, una especie propia<sup>188</sup>.

En la obra de Bergson hay una lucha entre dos voces. Por un lado, se describe al hombre como el éxito de una vía evolutiva que ha producido un ser en el que el diálogo entre intuición e inteligencia, distancia y necesidad, ha permitido generar actos libres. Por otro lado, en sus obras aparecen fragmentos en los que este autor describe al ser humano como el ser vivo que ha dejado de ser especie, es decir, que ha escapado de las reglas y leyes de la biología. En el presente trabajo se ha optado por desarrollar la segunda voz, se busca con ello ahondar en la plenitud del presente de los seres humanos. En él se da la posibilidad de una creatividad y de una novedad insospechadas. Es por este motivo por lo que, para adentrarse en la naturaleza de un presente significativo –en el que puede producirse verdadera novedad–, conviene examinar el darse más pleno de ese presente. Para ello habrá que centrar la atención

---

<sup>187</sup> Bergson no dice que el ser humano sea mejor, simplemente es el culmen de un desarrollo que ha resultado extremadamente exitoso. Por otro lado, compara otras vías evolutivas y analiza la complejidad social de las abejas y de las hormigas. En algunos momentos de EC parecería que las hormigas han alcanzado un modo de vida que nada tiene que envidiar al de los seres humanos. En este punto me parece que Bergson peca de entusiasmo por los artrópodos.

<sup>188</sup>Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 264-65.

en el presente más significativo del ser humano, es decir, aquellas situaciones en las que el yo es más libre y creativo.

Con este objetivo se va a recurrir a lo que propone Henri Maldiney. Este profesor de Lyon, poco conocido en el mundo hispanohablante, nació a principios del siglo XX y, dada su longevidad (1912-2023), conoció el inicio del XXI. Maldiney es un fenomenólogo y en su pensamiento dialoga continuamente con Husserl y Heidegger. Sin embargo, el grueso de su filosofía no puede explicarse sin otras influencias francesas como la de Lévinas y la de Bergson, aunque la de este último haya sido indirecta. El interés de su pensamiento para el trabajo que se viene realizando parte de que en este autor se introducen categorías muy útiles para discutir el presente. Estas categorías tienen tres fuentes. Por un lado, su investigación particular sobre la locura y la obra de arte hace que su propuesta filosófica nazca muy pegada a experiencias particulares. Por otro lado, en sus textos hay una discusión continua con Heidegger, del que toma terminología y al que, sin embargo, también crítica. Y, por último, en su pensamiento hay rastros y una fuerte influencia de la fenomenología francesa y una visión cualitativa del tiempo que debe mucho al pensamiento de Bergson. Estas tres fuentes de su pensamiento hacen que lo que allí propone, como se verá al analizar su contenido, encaje a la perfección con la investigación que se viene realizando. En el presente trabajo se ha utilizado el pensamiento de Bergson como base y se ha dialogado con las lecturas que hacen de él pensadores posteriores. Entre ellos aparecían Sartre, Delhomme y Lévinas en los que también se puede ver el rastro de las propuestas de Husserl y Heidegger. Por este motivo, no es casualidad que lo que expone Maldiney no solo introduzca categorías útiles para atender al problema que presenta Bergson sino que incluye y abraza las objeciones de estos otros. En este sentido, el interés por retomar a Maldiney es doble: el contenido de lo que expone complementa y desarrolla las vías de pensamiento apuntadas por Bergson, y, por otro lado, ayuda a atender algunas de las cuestiones que han ido apareciendo en el horizonte de la filosofía más cercana a nuestros días.

Más arriba se mencionaba que en la filosofía de Bergson aparecen dos voces. Una primera hace de la creatividad humana el fruto de un desarrollo evolutivo en el que hay otras creativities. Y una segunda en la que se habla de una diferencia cualitativa entre la creatividad del ser humano y la del resto de los seres vivos. En el pensamiento de Maldiney se opta por la segunda voz a través de una lúcida distinción entre el vivir y la ex-sistencia. Con ello el pensamiento de Maldiney ofrece herramientas para corregir la deriva biologicista que en ocasiones aparece en los textos de Bergson<sup>189</sup>.

El profesor de Lyon establece una diferencia entre la vida y el existir argumentando que el ser humano no solo vive, sino que existe: “Lo que subyace ‘bajo el término no biológico’ y lo define positivamente como humano es, en sentido estricto, la existencia.”<sup>190</sup> Maldiney realiza un juego con la palabra existir al hacer de este término un ex-sistir, es decir, un vivir que remite a algo que está fuera de sí<sup>191</sup>. A su vez este autor definirá la ex-sistencia como una falla en la trama del vivir. Con semejante afirmación introduce una diferencia radical entre los seres vivos y el hombre: muestra que este último tiene que lidiar con la ruptura que trae el presente. Esta ruptura es justamente lo que hace que su vivir no sea mero vivir y se torne en ex-

---

<sup>189</sup> La influencia que en Bergson tiene el evolucionismo social en ocasiones le llevan a reflexiones biologicistas sobre la libertad y la novedad que quedan muy lejos de dar cuenta de la naturaleza de estas. Si bien es muy acertada la idea de que los seres vivos, en cuanto que vivos, participan de un horizonte histórico, hay un salto cualitativo entre su vivir y su espontaneidad en comparación con la libertad que caracteriza al ser humano. De ahí que la diferencia entre vivir y existir que propone Maldiney sea tan interesante. No es lo mismo el vivir de los seres vivos que el existir del ser humano.

<sup>190</sup> [Traducción propia] “Ce qu’il y a ‘sous le terme de non-biologique’ et qui le définit positivement comme humain, c’est, au sens strict, l’existence.” Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie* (Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 296.

<sup>191</sup> Este remitir a lo que está fuera de sí no se refiere a una exterioridad, sino que hace referencia a una trascendencia: [Traducción propia] “Ni el mundo ni el yo son un ser. Esto es lo que se entiende por ex- de ex-sistencia. Ex (fuera) no significa aquí exterioridad sino trascendencia. Fuera de todo.” “Ni le monde ni le soi ne sont des étants. C’est ce que signifie le ex- d’ex-ister. Ex(hors) ne signifie pas, ici, l’exteriorité mais la transcendance. Hors tout, ...”. Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie* (Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 304.

sistencia. Como se verá más adelante, la ruptura, esa modalidad tan característica de vivir del hombre, es lo que provoca que el presente del que habla Maldiney se entienda como momento de crisis en el que el ser humano está obligado a vivir el riesgo de hacerse o de deshacerse. Aquí se retoma la idea que ya aparecía en el capítulo anterior y que Dostoievski expresaba con tanto acierto. Mientras los seres vivos tienen la fórmula de su vivir, no así el ser humano.

Maldiney arraiga su reflexión en el estudio exhaustivo del particular. En su caso son dos particulares los que centran su atención. Por un lado, investiga la locura y distintos tipos de enfermedad mental –como la melancolía y la esquizofrenia– y, por otro lado, estudia la obra de arte<sup>192</sup>. El arte y la locura parecerían ser dos temas con poca relación entre ellos. Sin embargo, Maldiney está interesado por estas dos cuestiones porque, en su opinión, en ellas aparece la falla que caracteriza al existir. En *Penser l'homme et la folie*, la enfermedad mental es el espejo a través del cual Maldiney investiga la encrucijada del presente, momento en el que se juega la apertura o la cerrazón al mundo. Su interés por las enfermedades mentales queda explicada a raíz de una afirmación sobre la melancolía: “Pero esta operación de contra-realidad es un fracaso que le devuelve cada vez al estado real donde esta se originó.”<sup>193</sup> La disfunción

---

<sup>192</sup> En el presente trabajo no se ha verificado o comprobado la validez de los discursos de Maldiney sobre la enfermedad mental en el horizonte de la psiquiatría actual. En primer lugar, porque semejante labor excede completamente el tiempo y el espacio disponible para realizar la investigación que se tiene entre manos. Pero, por otro lado, se ha atendido al hecho de que el valor de lo que el profesor de Lyon expone no se funda únicamente en su validez científica. Maldiney hace un ejercicio de análisis y estudio de la enfermedad mental con el fin de sacar conclusiones de carácter filosófico. Esas conclusiones son originales y novedosas por esa atención al detalle de la patología y, sin embargo, trascienden el horizonte científico y, por ello, aquí se estudiarán como postulados filosóficos. Eso no quita que la inmensa fertilidad de la metodología de este autor invita a realizar en la actualidad investigaciones semejantes. Esto es, investigaciones que, adentrándose en la complejidad de los casos clínicos, tal y cómo se entienden ahora y con todos los avances que se han producido, extraigan una mirada nueva para tratar preguntas de carácter filosófico.

<sup>193</sup>[Traducción propia] “Mais cette opération de contre-réalité est un échec qui le reconduit à chaque fois à son état réel où elle s’origine” Henri Maldiney. « Psychose et présence », *Revue de Métaphysique et de Morale* 81, 81, n°4 (1976) : 557.

de la enfermedad mental devuelve en su fracaso la imagen de la naturaleza misma del existir. De ahí el interés filosófico por un modo de vida aparentemente “enfermo”.

La falla del existir está ligada al acontecimiento que interrumpe y abre el mundo. La obra de arte le interesa a Maldiney porque considera que en ella irrumpe una apertura que, además, en el caso del arte, es un acontecimiento que, en sus palabras, es irradiante. En este sentido, los dos temas que preocupan al profesor de Lyon son dos caras de la misma moneda. En su estudio de la locura reflexiona sobre los modos en los que el ser humano patológicamente vive en un presente cerrado, mientras que en su aproximación al arte examina el modo en el que la pintura es una ocasión de apertura. En ambos casos se profundiza en la falla que se abre en el existir.

La conveniencia de examinar lo que Maldiney denomina “la falla que irrumpe en el vivir del ser humano” se debe a que esta cuestión está estrechamente vinculado a varios asuntos que han ido apareciendo en el presente trabajo. Por un lado, este autor asume la idea de que la temporalidad es –y, no puede ser otra cosa– un elemento constitutivo de la conciencia humana. Es por ello por lo que en sus estudios de los enfermos mentales –y en cómo estos se aproximan patológicamente a la falla del vivir– aparece con especial claridad la naturaleza del tiempo y del presente. El presente es un momento decisivo y radical de configuración de la conciencia y de configuración del mundo. Una configuración que está atravesada por la dualidad continuidad y discontinuidad que se estudiaba en capítulos anteriores. En la filosofía de Maldiney, esta toma tintes existenciales porque se convierte en un desafío continuo ante el cual el ser humano se ve obligado a responder. Todo ello hace que el pensamiento de este autor sea especialmente lúcido para mostrar y describir la naturaleza del presente y para describir cuáles son los mecanismos por los que la novedad irrumpe en la vida.

Para aproximarnos al pensamiento de este autor, se partirá de la caracterización que Maldiney hace del presente. Los rasgos que el profesor de Lyon describe pueden ayudar a explicar el origen de una novedad radical. ¿Qué entiende este autor cuando

habla de presente? En primer lugar, Maldiney afirma que el presente fundamenta el tiempo. A diferencia de Lévinas, Deleuze o Sartre, el tiempo para este autor está siempre en función de lo que sucede en el ahora. En estrecha relación con ello, el profesor de Lyon retoma la noción de acontecimiento que acuñó Blondel<sup>194</sup>. La novedad que trae el presente está ligada al fenómeno del acontecimiento. Un acontecimiento que se caracteriza por ser transformador. Esto es, por transformar al ser humano. En este sentido, el presente y el tiempo no se conciben separados del existir del yo. Por otro lado, la novedad y el acontecimiento están ligados a la alteridad. El ex-sistir hace referencia a lo que está fuera de sí. Habrá que verlo más adelante pero quizá la presencia que lleva implícita el término *presente* tiene que ver con ese trascender. Con estas primeras pinceladas se puede empezar a analizar cuáles son los rasgos del presente para Maldiney y qué aporta este autor en la comprensión de la novedad.

Maldiney afirma que el tiempo se funda en la *génesis* del presente. Ante semejante afirmación cabe la pregunta de por qué el tiempo se funda no en el presente, sino en su génesis. Con este modo de presentarlo, Maldiney da una pista de que su pensamiento no es tan solo un abogar por un tiempo que se apoya en el ahora, sino que en su reflexión sobre esta noción aparece un matiz distinto a lo que se había expuesto hasta aquí. En el vivir del ser humano el ahora está marcado por una falla, una ruptura, un cruce inevitable que puede ser una apertura o convertirse en un cierre. La génesis del presente en el pensamiento de Maldiney es la antesala de la ruptura. La antesala de la que aquí se habla es ese momento, no cronológico, antes de que florezca el presente en el que la persona se pone en juego. ¿Qué se decide exactamente en ese momento y qué relación tiene con que sea o no el inicio del presente? Lo que propone Maldiney es que los seres humanos tienen una capacidad de receptividad, una

---

<sup>194</sup>Maurice Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris : Alcan, 1893), 334.

capacidad de disponibilidad o incluso de espera atenta. Una disponibilidad que se traduce, en primer lugar, en un arriesgarse a atravesar la falla que se le abre en su vivir. Esa disponibilidad es la condición necesaria para que la falla pueda ser ocasión de apertura. Esto se debe a que a través de la falla se puede introducir una alteridad, una presencia. Una alteridad que es aquello que se anuncia en la discontinuidad que marca el vivir del ser humano. Pero a lo que apunta Maldiney es que esa alteridad imposible, esa que puede aparecer a través de la grieta del vivir e introducir una novedad radical, requiere ser recibida. Este requisito de disponibilidad es lo que lleva a Maldiney a decir que el tiempo nace en la *génesis* del presente. El presente para el profesor de Lyon no se da automáticamente como sucesión de un momento anterior. El presente es una apertura, es la entrada de lo imposible y, para que se pueda producir semejante entrada, es necesaria una capacidad de disponibilidad, una pasibilidad.<sup>195</sup> En este sentido, la génesis del presente es ese frágil momento ante la falla del vivir en el que el ser humano tiene que decidir.<sup>196</sup> Es decir, el presente para comenzar requiere de una aceptación individual por parte del yo del riesgo que impone la falla.

El riesgo del que habla Maldiney no coincide con lo que propone Heidegger. Ese riesgo no se considera que sea la muerte, sino que se identifica con que, al franquear la falla –que ineludiblemente marca el vivir del hombre–, la persona se puede perder a sí misma:

---

<sup>195</sup> Esta capacidad para la disponibilidad se tiene que entender en dos sentidos. Por un lado, es una capacidad que requiere de unos requisitos físicos y ontológicos. En la estructura de la piedra no está la posibilidad de recibir la entrada de lo imposible. En este sentido, el ser humano es único en un modo de vivir que está marcado por la falla. Solo en su no-resolución puede aspirar a una disponibilidad. Pero, por otro lado, la disponibilidad es un estado que el yo debe, si quiere, reconquistar a cada momento. Cada yo y en cada momento de cada yo se decide esa disponibilidad. Esta condición de una disponibilidad que nunca está ganada también procede del carácter de no-resolución del yo.

<sup>196</sup> Quizá la palabra ‘decidir’ es demasiado fuerte y habría que matizarla. El ser humano se tiene que posicionar ante la falla, consciente o inconscientemente. De ahí que incluso la no-decisión es un posicionarse.

La existencia se constituye a través de estados críticos en los que, cada vez, uno es desafiado por el acontecimiento a ser uno mismo o a desaparecer (...) Una crisis es una ruptura de la existencia. El yo se ve obligado a hacer lo imposible, a responder al acontecimiento con el riesgo de que sólo puede existir convirtiéndose en otro.<sup>197</sup>

Aquí aparece la idea de la que se hablaba en el capítulo anterior: el tiempo, el presente y la novedad no pueden entenderse sin la libertad. La ex-sistencia como condición ontológica del ser humano hace que su vivir el ahora –antes incluso del que este sea presente– lo sitúe en un continuo vértice. El ser humano está ante la posibilidad continúa de hacerse o de deshacerse. En este sentido, el umbral de la libertad se encuentra en todos esos ahoras en los que el ser humano está obligado a decidir si asume el riesgo de franquear la falla. El riesgo que se asume es la posibilidad de deshacerse, de cerrarse, de rechazar la temporalidad y extraerse de ella. Esto es, de hacerse indiferente a la novedad y al acontecimiento. Es decir, de extraerse del presente.<sup>198</sup>

Atendiendo a esto se puede volver a la cuestión de por qué la génesis del presente es el fundamento del tiempo. Lo que aparece en este planteamiento de Maldiney es la idea de que el tiempo no es ajeno a la libertad. Hay una diferencia entre la vida y el ex-sistir y esta reside en que la segunda requiere una aceptación. El ser humano está siempre obligado a tomar una decisión respecto a la discontinuidad que

---

<sup>197</sup> [Traducción propia] “ L’existence se constitue à travers des états critiques où quelqu’un est, à chaque fois, mis en demeure, par l’événement, d’être soi ou de s’anéantir. (...) Une crise est une rupture d’existence. Le soi y est contraint à l’impossible, pour répondre de l’événement au péril duquel il ne peut exister qu’à devenir l’autre.” Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie*(Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 321

<sup>198</sup> Esta extracción conlleva, según Maldiney, una separación del mundo porque, según este autor, ausentarse del presente imposibilita la receptividad del acontecimiento. Lo que propone es que el acontecimiento es la apertura al mundo. Es decir, para el profesor de Lyon el mundo no es un fondo al que llega el acontecimiento, sino que el acontecimiento introduce el mundo. En el momento en el que desaparece la capacidad para recibirlo, lo imposible desaparece el mundo. De ahí la cerrazón de ciertas patologías mentales en la que los pacientes viven en un mundo propio exento de toda novedad.

se le abre continuamente ante sus ojos. Si acepta el riesgo inicia el presente. Esta es la génesis de la que habla Maldiney. En este sentido, a lo que apunta Maldiney cuando dice que el tiempo inicia en la génesis del presente es que el inicio del tiempo, el tiempo cualitativo, está en función de una actitud del yo ante la falla. Es decir, aceptar el riesgo es franquear la falla que se abre en el vivir hacia una alteridad o, dicho, en otros términos, hacia aquello que está fuera de mí.<sup>199</sup> Ese es su ex-sistir, el tomar postura ante la ruptura que se abre ante sí. El tiempo se funda en esa aceptación, en una disponibilidad que atiende a lo que aparece por la discontinuidad. Se acepta la ruptura y por ella emerge la presencia de una alteridad radical que trae novedad. Eso es el presente, cómo se verá más adelante, una presencia que trae alteridad.

Lo relevante de lo que aquí se plantea es que, a diferencia de lo que se ha visto hasta ahora, la naturaleza del presente está para este autor completamente encarnada en la conciencia de quién la vive. En los autores ya vistos (Deleuze, Lévinas, Delhomme y Sartre), la naturaleza doble del tiempo como encuentro entre una continuidad y una discontinuidad era todavía una descripción metafísica. En cambio, en lo que plantea Maldiney el presente se describe como una vivencia continua en la que el yo está a cada momento desafiado por la posibilidad de encontrarse o de

---

<sup>199</sup> Esta formulación puede dar lugar a equívocos. En particular dos. Por un lado, podría entenderse que la relación con la alteridad se produce tras franquear la falla. Esto es, como si la alteridad fuese una orilla a la que se llega al cruzar un río. Sin embargo, no es así. Franquear la falla simplemente pone al yo en la condición de posibilidad de recibir lo que es completamente Otro, lo que es imposible que suceda porque está fuera de toda categoría de posibilidad. Sin embargo, el suceder de lo imposible no depende de su hacer o de unas condiciones. Cada vez es nuevo el modo. De ahí que sea el suceder de lo imposible. Estaba fuera de toda posibilidad hasta que ha sucedido. Por otro lado, la disponibilidad y capacidad de receptividad de lo imposible no es previa del suceder de este. Es el suceder de lo imposible en el presente lo que hace que el yo adquiera las categorías necesarias para recibir eso que estaba, un momento antes, fuera de toda categoría. En este sentido, lo imposible hace posible la receptividad y el movimiento de libertad del ser humano para recibirlo. Quizá, entonces, habría que considerar que cuando sucede lo imposible la única labor del ser humano es no resistirlo.

perderse. Un riesgo que toma a cada momento. En esta descripción del presente la libertad no cesa de estar desafiada por la falla.<sup>200</sup>

El planteamiento de Maldiney muestra que el ser humano tiene un modo de vivir particular que se denomina existir y que se caracteriza por estar atravesado por una falla. Una falla, una ruptura, que es tal porque remite a una apertura a lo que le trasciende. El vivir del ser humano se juega en cómo este se aproxima a la falla y en cómo recibe lo que está completamente fuera de sí. El ser humano con su libertad decide si franquear la falla y abrirse a la trascendencia y a lo completamente Otro que porta el presente o, si, por el contrario, se sustrae a la apertura que funda el tiempo. El ahora se constituye, en este sentido, como un desafío pre-temporal al yo. Un desafío que comporta un gran riesgo, porque en la aproximación que el ser humano adopte ante la discontinuidad que se abre continuamente ante él se juega su hacerse o su deshacerse. En este desafío, el presente es el momento que inmediatamente sigue a que el yo acepte el riesgo de franquear la falla. Es por todo ello por lo que en el pensamiento de Maldiney el presente es el florecer de una apertura que requiere de una aceptación. ¿Una apertura a qué? ¿En qué sentido se afirma que el yo asume en su vivir el riesgo de hacerse y de deshacerse? Estas preguntas se tendrán que responder en los próximos epígrafes.

## B. EL ACONTECIMIENTO O LA CATEGORÍA DE LO IMPOSIBLE

En el apartado anterior se ha dado por supuesto que el presente es la relación con algo que está fuera de sí y que el existir tiene que ver con una falla que se introduce

---

<sup>200</sup> Se está presentado la libertad como un rasgo ontológico del ser humano, pero habría que ver en qué términos esto es así. Mientras el ser humano está ineludiblemente ante la falla del vivir y por ello está obligado siempre a posicionarse en el ahora –en este sentido, su acción no es mera espontaneidad por muy inconsciente que esta sea–; por otro lado, esta situación no es más que la expresión más debilitada de su capacidad de libertad. Este rasgo ontológico que le obliga a decidir y a tomar partido continuamente quizá no debería denominarse libertad, sino el umbral de la libertad. La libertad empieza a ejercerse de pleno derecho en el momento en el que se decide franquear la falla.

en la trama del vivir. Sin embargo, ¿qué quiere decir exactamente que el presente hace referencia a una alteridad que queda fuera de sí? O, dicho en otros términos, ¿qué quiere decir que la novedad irrumpe en la experiencia? Y, ¿por qué esta es el fundamento del tiempo?

Maldiney recurre para explicarlo a la noción de Blondel de acontecimiento. El acontecimiento para este autor es la irrupción de lo imposible. Es decir, escapa a la categoría de posibilidad. En este aspecto coincide con el pensamiento de Bergson. En EDI, Bergson crítica la noción de posibilidad. Normalmente se entiende que la apertura del presente hace referencia a un cruce de caminos. En el horizonte de la temporalidad se abren varias posibilidades y la libertad consistiría en elegir una de esas posibilidades. Bergson crítica esta idea del futuro entendido como un conjunto de posibilidades de entre las cuales una de ellas se convierte en real. Es decir, Bergson desecha la tradicional idea aristotélica de la potencia y el acto. Maldiney coincide con este planteamiento bergsoniano. El presente es el ámbito del acontecimiento, pero, ¿qué es exactamente el acontecimiento para el profesor de Lyon? El acontecimiento es aquello que es imposible que suceda. Aquello que está fuera de las categorías de posibilidad. Este rasgo de imposibilidad del acontecimiento no solo apoya la idea que lúcidamente expresaba Bergson en EDI, sino que además recoge la hipótesis de Lévinas. Este último, para explicar el tiempo, recurre a una alteridad radical que es completamente distinta de mí. El acontecimiento, tal y como lo presenta Maldiney, reúne la idea de Bergson y la idea de Lévinas, es decir, el presente sucede porque irrumpe algo fuera de toda categoría de posibilidad o, dicho de otro modo, porque irrumpe lo que es Otro. El acontecimiento como categoría que ya utilizaba Blondel y que retoma Maldiney permite empezar a describir un tiempo que no es cuantitativo. La apertura del presente es tal no solo por la incertidumbre de lo que le seguirá, sino

porque en ella se introduce una novedad que escapa a lo ya conocido, ya vivido y ya sabido, e incluso respecto a lo comprensible o a lo cognoscible en un futuro<sup>201</sup>.

Maldiney utiliza la categoría de acontecimiento para describir la naturaleza del existir y de los desafíos a los que el ser humano está continuamente haciendo frente, pero, a su vez, esta noción le sirve para desbancar algunas de las ideas propuestas por Heidegger. En particular, le interesa llevarle la contraria respecto a que la vida es un proyecto:

La diferencia entre apertura y proyecto es absoluta. El horizonte del proyecto se abre a un mundo en vista del cual el iniciador del proyecto existe por designio propio, y todo tiene cabida en él, incluido el acontecimiento, que desde el principio tiene su lugar en él. En cambio, en la apertura, el acontecimiento no pertenece al orden de las posibilidades. Respecto a cualquier sistema a priori de posibilidades, es, precisamente... lo imposible. Lo real es siempre lo que no esperábamos y lo que no hay razón para esperar. El acontecimiento es un trans-posible al que el yo está abierto en virtud de su trans-pasibilidad.<sup>202</sup>

Maldiney, para contradecir la hipótesis de que el ser humano se constituye como proyecto, introduce en su pensamiento el término trans-pasibilidad. Un término que, más allá del interés que tiene por su lúcida crítica a Heidegger, permite ahondar en una de las cuestiones que se ha venido tratando en este trabajo. La trans-pasibilidad

---

<sup>201</sup> Aunque, en este caso, la expresión 'futuro' estaría mal utilizada porque el futuro, cuando aparece ligado al acontecimiento, no es aquello que seguirá al presente sino aquello que lo precede y que lo atraviesa, porque es una alteridad radical que permite la constante constitución de la conciencia humana, cómo se verá en el siguiente epígrafe.

<sup>202</sup>[Traducción propia] " Entre ouverture et projet, la différence est absolue. L'horizon du projet ouvre à un monde en vue duquel l'ouvreur du projet existe à dessein de soi, et tout y a lieu d'être, y compris l'événement, qui d'avance y a sa place. Dans l'ouverture, au contraire, l'événement n'est pas de l'ordre des possibles. Au regard de tout système a priori de possibles, il est, il est précisément... l'impossible. Le réel est toujours ce qu'on n'attendait pas et qu'il n'y a pas lieu d'attendre. L'événement est un trans-possible auquel le soi a ouverture de par sa trans-passibilité. " Henry Maldiney, *Penser l'homme et la folie*(Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 143.

afecta a cómo se entiende la creatividad humana. Noción esencial si se quiere comprender qué papel juega la libertad en la configuración del presente, entendiendo presente como un tiempo cualitativo. Es decir, un tiempo que no es mero ahora, sino en el que irrumpe una novedad y en el que se conserva el pasado para proyectarse hacia un futuro. La trans-pasibilidad hace referencia a una transcendencia, de ahí el trans, y la noción de pasibilidad se aplica en francés a aquellos cuerpos que pueden sentir o experimentar sensaciones<sup>203</sup>. Es decir, Maldiney califica al yo como un cuerpo capaz de recibir o de entrar en relación con lo que está más allá de lo posible. De ahí el juego entre el acontecimiento como trans-posible y el yo como trans-pasible. Con el invento del término *trans-pasibilidad*, Maldiney señala que la labor del yo para acoger lo real y para introducir novedad no responde más que a una capacidad de receptividad de lo imposible.

En el apartado anterior se incidía en el hecho de que el presente no llega automáticamente al ser humano, sino que requiere una receptividad y una disponibilidad a la falla que se introduce en el vivir de este. El término trans-pasibilidad no apunta a una receptividad automática, sino que el presente, para ser vivido, requiere de la libertad. Por ello, está en manos del ser humano la posibilidad de negarse a franquear la falla que se le abre en el vivir y al hacerlo se puede extraer, aunque quizá no totalmente, de un tiempo cualitativo. Es decir, puede optar, en palabras de Maldiney, por vivir un presente cerrado. Este presente cerrado se asemejaría a lo que en los primeros capítulos se ha llamado “ahora”. El presente de menor apertura, es decir, de mayor cerrazón, es aquel que se acerca mucho a lo que se ha definido como un ahora. En el ahora faltarían el presente y el futuro. En la cerrazón del presente que describe Maldiney, el pasado que se mantiene vivo está alocado y no existe futuro porque no hay una apertura a aquello que está fuera de la categoría de

---

<sup>203</sup> La *passibilité* se define en el Diccionario de la Academia Francesa del siguiente modo: “Qualité des corps passibles, des corps qui peuvent éprouver des sensations, le plaisir, la douleur.” [Traducción propia] “Cualidad de los cuerpos sensibles, cuerpos que pueden experimentar sensaciones, placer, dolor”.

posibilidad. El ser humano puede optar por la cerrazón o quizá puede inconscientemente encontrarse en la situación de rechazar la falla del vivir. Sin embargo, su libre arbitrio encuentra un límite, y es que el ser humano no puede desechar su propia libertad. Por este motivo, su rechazo a la falla del vivir, y por ende al presente, no puede ser nunca completa. El rechazo es siempre parcial porque en el momento posterior a la toma de esa decisión se vuelve a abrir la trama del vivir y su libertad vuelve a quedar desafiada. En este sentido, la cerrazón no es jamás absoluta. Aunque lo mismo se podría decir de la apertura. La apertura, y esto aparece con claridad en DSMR de Bergson cuando se habla de una moral abierta, se tiene que reconquistar a cada momento.

Lo que quiere dejar claro Maldiney con el término trans-pasibilidad es que este movimiento de la libertad mediante el cual se puede permitir una apertura o una cerrazón del presente no responde a un proyecto propio. Y, esto se debe a que el acontecimiento no es fruto de la creatividad humana. Aparentemente esta línea de pensamiento parecería contradecir lo que propone Bergson. Lo que señala el académico es que ciertos actos humanos contienen novedad, es decir, introducen en el mundo lo que es del todo imprevisible. En principio se podría entender que en Bergson la novedad aparece por iniciativa humana y que, en este sentido, Bergson se enmarcaría en la idea de proyecto que Maldiney quiere rechazar. Sin embargo, aunque es cierto que Bergson centra su atención en la acción y en la necesidad para describir la naturaleza de la creatividad, su planteamiento no es del todo contrario a lo que dice Maldiney. Para profundizar en cómo estos dos planteamientos se pueden complementar es necesario ahondar un poco más en la hipótesis de cada uno de ellos.

En el pensamiento bergsoniano el término acción se contrapone a la noción de reacción. En este sentido, el ser humano se diferencia de la materia porque su reacción no es automática. Como se explicaba en capítulos anteriores, Bergson describe que en la acción humana hay una pausa que permite una elaboración y una decisión. Es por

ello por lo que mi acción no está determinada completamente por las circunstancias y esta es una de las condiciones que permite que sea imprevisible. El aspecto de la pausa que caracteriza a la acción humana permite empezar a esbozar qué entiende Bergson por acción libre y por qué no coincide exactamente con la idea de proyecto. La acción libre no es tan solo una iniciativa que aparece de la nada, sino que es una respuesta que se ha configurado a través de una pausa o una no inmediatez. Esta pausa de la que habla Bergson se asemeja a la falla que menciona Maldiney. Lo que es necesario entender es qué son esa falla y esa pausa, y por qué el ser humano se encuentra ante ellas. En esa no inmediatez de los seres vivos es donde en el pensamiento de Bergson se cuele la posibilidad de un acto libre y propio que se distingue de todo lo ya establecido o lo ya acaecido. Del mismo modo que la falla es para Maldiney un distintivo de los seres humanos.

Antes de adentrarse en cómo es posible que el ser humano tenga una iniciativa propia y creativa que le distingue de todo lo demás, se podría intentar ahondar en qué son esa falla y esa pausa, cómo emergen y por qué motivo están ahí. El problema es que la falla o la pausa no se distinguen de la iniciativa humana. Eso es lo que intenta mostrar Bergson cuando retoma la necesidad como punto de partida de la libertad. El hueco y la pausa están estrechamente vinculados a la capacidad de decisión y de voluntad de las personas. No se puede hablar –o, si se hace se haría en términos incorrectos– de un hueco, una pausa previa que más tarde se completa por la acción libre del ser humano. Pero, por otro lado, la cuestión es que tampoco se podría afirmar que determinados actos humanos, por su propia fuerza, generan el hueco necesario para el desarrollarse de la libertad. En esta segunda hipótesis se estaría proponiendo algo así como que la libertad es el resultado del hueco que el hombre se labra a sí mismo. En este sentido, en la raíz de la diferencia de formulación entre Bergson y Maldiney aparece el problema de cómo se conjugan iniciativa y receptividad. Por un lado, sería incorrecto considerar que la iniciativa propia genera por sí misma libertad. Y, sin embargo, en el origen de la libertad hay un ponerse en juego de uno mismo. Por

otro lado, tampoco se puede afirmar que la libertad es el fruto de una pasividad total. Esto es, es inadmisibile la idea de que el ser humano es libre sin una acción propia. ¿Cómo se conjugan entonces la iniciativa y la receptividad? Las diferencias en los planteamientos entre Bergson y Maldiney son una ayuda para esbozar la relación entre estas dos nociones, iniciativa y receptividad, que están en el origen de la posibilidad de una novedad radical.

En el pensamiento de Bergson, atendiendo a que este autor tiene como punto de partida la necesidad, se considera que la novedad es el producto de la libertad humana. Una libertad que, sin embargo, es al mismo tiempo iniciativa y acogida, pausa y acción. Maldiney pone los términos del problema en una perspectiva un poco diferente. La novedad acontece y, sin embargo, es necesario que el ser humano se mueva para acogerla. La novedad no está ni en Bergson ni en Maldiney en función únicamente de la iniciativa humana, pero sin ella no puede aparecer en el horizonte de las personas. Es decir, la novedad radical –que es precisamente el darse de lo imposible– solo puede sucederle al ser humano si está dispuesto a acoger lo inesperado y lo que queda fuera de sí. Podría parecer que la descripción de Maldiney difiere de lo que defiende Bergson. Sin embargo, en ambos autores aparece el mismo problema. En ambos casos, la novedad depende de una condición ajena que, sin embargo, para producirse necesita de una aceptación y una acogida del ser humano. Acogida que, en términos bergsonianos, no es otra cosa que acción; una acción que diverge de la reacción porque esta atraviesa de una pausa. A través de ella la acción se adentra en aquello que supera la superficialidad del aparecer. La acción para Bergson es, en este sentido, el fruto de una resistencia a la exigencia de reacción del primer contacto con lo que se muestra. Esta resistencia a la reacción en Maldiney aparece de otra forma. Es la aceptación del riesgo de la falla, consiste en asumir el paso a un horizonte de cosas en los que lo que denomina Bergson “leyes de la naturaleza” ya no rigen. Esto es una receptividad a lo que está fuera de lo posible. Cada uno de estos autores resaltan un detalle diverso de ese suceder que hace al yo libre y creativo.

Bergson describe la salida de la prisión estricta de la reacción, mientras que Maldiney describe el adentrarse en el misterio de lo que es.

Lo expuesto por estos autores muestra que el presente –del que en capítulos anteriores se decía que está habitado por el pasado y el futuro– es una apertura, una apertura a lo imposible. El término acontecimiento viene a describir ese suceder de lo que no se puede imaginar. Y en el suceder del acontecimiento se compaginan una receptividad y una actividad. El acontecimiento no sucede, no acaece, si no es en relación con un yo, si no le sucede a un yo. El sustantivo ‘acontecimiento’ denomina la relación imposible entre lo Otro y una conciencia que lo acoge. En esta relación hay dos términos y es por ello por lo que se conjuga una receptividad y una actividad. Por un lado, la pasibilidad que describe Maldiney responde a que es algo sucede que es exterior a mi conciencia y que la supera por todos lados. En este sentido, la novedad es el resultado de ese suceder de lo imposible que afecta y transforma quién soy y, al hacerlo, abre un mundo. Por otro lado, ese suceder solo es posible si la conciencia, en un acto libre, hace el ejercicio simple y, al mismo tiempo complejo de acoger aquello que difiere de lo anterior y que le es completamente ajeno. Esta es la actividad plenamente libre del ser humano. Con ello no se quiere reducir la creatividad humana y tampoco se quiere negar que el hombre sea fuente de novedad, tan solo se quiere señalar que la novedad que el yo genera es posible solo por su relación con aquello que es completamente Otro. Relación que quizá sea inconsciente, pero que marca su modo de vivir y genera una novedad que desborda en el hacer y en el moverse del yo.

El tiempo existe solo en la medida en la que hay una conciencia que realiza esta operación de apertura y se deja mover a cada instante por lo que sucede que es ajena a ella. En el fondo, lo que aquí se está planteando es que el tiempo es mucho más que el mero suceder de momentos. El tiempo es una apertura a lo radicalmente ajeno. Y, a su vez, es un reconocimiento de lo anterior que construye la posibilidad de un presente en el que acaece de nuevo aquello que es totalmente inesperado. En

definitiva, hablar del tiempo implica hablar de la categoría de lo imposible. En este sentido, el planteamiento que propone Maldiney contradice la idea de Kant de que el tiempo es un *a priori* sintético.

La apertura del presente es una apertura a lo Otro y a lo que está fuera de toda posibilidad. Este sería el acontecimiento o la categoría de lo imposible que se introduce en el existir del yo. Lo que muestra Maldiney es que el acontecimiento consiste en un trascender de lo posible que se encuentra con una trans-pasibilidad, esto es, con un particular que tiene la capacidad de recibir y acoger la alteridad radical. Esta acogida de la alteridad radical aparece en Maldiney descrita en términos preeminentemente pasivos con el objetivo de contradecir la idea de que el acontecimiento pueda ser fruto de un proyecto propio. Para el profesor de Lyon, el acontecimiento y lo imposible sucede porque aparece la alteridad radical en el horizonte de un yo que lo acoge. Bergson acentúa la iniciativa del ser humano para acoger esa trans-posibilidad. Una acogida que es acción y que es creativa en cuanto que requiere de una transformación de sí.

### C. MISMIIDAD Y OTREDAD, AUSENCIA Y PRESENCIA

En el epígrafe anterior se exponía por qué el tiempo se funda en la génesis del presente. A partir de ello, en este apartado se va a estudiar la naturaleza del presente y cómo esta explica la estructura dual de continuidad y discontinuidad, pasado y futuro, que caracteriza al tiempo. Maldiney profundiza en los rasgos de esta dualidad y, sin embargo, lo hace desde un punto de aproximación diferente a los que ya han ido apareciendo. El profesor de Lyon llega a la dualidad del tiempo a raíz de su interés por la cerrazón propia de las patologías mentales y su fascinación por el acontecer que introduce el arte. Estos dos particulares le llevan a una investigación de los rasgos de la apertura del presente. Es en ella que emerge la dualidad que se ha estudiado en otras partes del este trabajo. Maldiney acentúa muy lucidamente dos elementos de la apertura del presente. Por un lado, explica que el presente tiene una condición de

éxtasis dual. Por otro lado, repite a menudo que el presente se caracteriza por estar antes de sí mismo. Estas dos afirmaciones que parecen muy enigmáticas esclarecen la asimetría y la perpetuidad que recorren la naturaleza del tiempo y serán los dos puntos que vertebran el presente epígrafe.

En primer lugar, se analizará la condición de éxtasis del presente. Maldiney, cuando afirma que el presente es un doble estado de éxtasis, hace referencia a dos componentes de ese éxtasis. Por un lado, apunta a que el presente se caracteriza por sacarte de ti mismo. En este sentido, el profesor de Lyon entiende que el presente está marcado por una alteridad que queda siempre fuera de uno mismo. Este primer rasgo del éxtasis viene acompañado de un segundo atributo. Justamente esa alteridad que le hace a uno salir de sí mismo es la que permite que el yo descubra su propia concordancia y continuidad. Maldiney lo explica así:

El presente es fundamentalmente paradójico: tiene un doble estatuto extático. Es un éxtasis del tiempo en el sentido de que su concordancia con uno mismo se basa en su concordancia con algo externo a uno mismo.<sup>204</sup>

La idea que Maldiney describe en esta frase aparecía ya esbozada en la reflexión sobre el instante que hace Lévinas en *De l'existence à l'existant*<sup>205</sup>. Hipótesis que, a su vez,

---

<sup>204</sup>[Traducción propia] "Le présent est fondamentalement paradoxal : il y a un double statut extatique ... Il est une extase du temps en ce sens d'abord que sa concordance avec soi-même repose sur son accord avec un hors de soi". Henri Maldiney. « Psychose et présence », *Revue de Métaphysique et de Morale* 81, 81, n°4 (1976) : 539.

<sup>205</sup> Maldiney en su descripción del presente dual y extático está fuertemente influido por lo que Lévinas menciona en *De l'existence à l'existant*. Lévinas describe el instante en que inicia el presente como un nacimiento que, sin embargo, se caracteriza por no estar libre de toda carga. Acarrea un peso. No nace de cero, sino que parte del contrato irrecusable con el ser, de la necesidad de ser en el presente. Lévinas dirá: "La existencia acarrea un peso —aunque no sea más que ella misma— que complica su viaje de existencia. Cargada consigo misma —*omnia sua secum portans*— no tiene la calma serena del sabio antiguo. No existe pura y simplemente. Su movimiento de existencia, que podría ser puro y recto, se curva y se empantana en él mismo, revelando en el verbo ser su

favorece la dinámica del eco. El yo profundo está marcado por una alteridad que está escondida y que solo se descubre en una apertura a aquello que de manera imposible acaece. De ahí el carácter paradójico del que habla Maldiney: el presente es la entrada de una alteridad radical que le devuelve al yo a sí mismo y a sus raíces. Con esta afirmación no solo se está definiendo la naturaleza del presente, sino que se está apuntando a cuál es la constitución del yo. Es decir, el ser humano se ha definido como un ser vivo sin fórmula y, sin embargo, no se ha explicado cómo esto es posible ni a qué se debe. Maldiney, con esta afirmación, introduce una hipótesis que concuerda con la importancia que Bergson otorga al yo profundo. El yo está ontológicamente marcado por una relación de alteridad –que aparece como ausencia– y su incompletitud se explica porque necesita en el presente de lo que es Otro para encontrarse consigo mismo. De ahí la naturaleza extática y dual del presente. El presente es un acontecer de lo imposible, un entrar en relación con lo Otro que le devuelve al yo quién es. Lo que Maldiney afirma en estas frases con mucho atrevimiento –y separándose de la distancia que Lévinas ponía entre lo que soy yo y lo que es Otro– es que el yo requiere constantemente de lo que está fuera de sí para configurarse como tal. Un aspecto de lo que Maldiney plantea que no se puede pasar por alto es que esa concordancia con uno mismo –que se hace posible en la relación con lo imposible– sucede tan solo en el presente. Es decir, el yo para ser tal se la juega a cada instante esperando el suceder de aquello que le supera. O, dicho de otro modo, la concordancia con uno mismo, su encontrarse o su perderse, depende de lo que suceda en el presente.

La necesidad de presente que aparece implícita en lo que dice Maldiney encaja a la perfección con los planteamientos bergsonianos. La distinción entre la abstracción

---

carácter de verbo reflexivo: uno no es, uno se es.” Emmanuel Lévinas, *De la existencia al existente* (Madrid: Arena Libros, 2000), 33. Este peso que describe Lévinas en Maldiney aparece como riesgo y sin la connotación de carga. Pero en ambos casos se alude a que en ese instante que precede el presente hay una marca de lo que ha sido, de la condición ontológica de un yo que está obligado a descubrir a cada rato su existir. De esta condición emerge la dualidad extática que describe Maldiney.

y la intuición que presenta Bergson atiende a este hecho. La abstracción y las construcciones conceptuales, con toda su utilidad e interés, se corresponden con una concordancia puntual que, sin embargo, pierden vigencia en el ahora. Sirven en tanto que esbozan el esquema de un presente que, sin embargo, supera y escapa los límites del concepto. Esto se debe a que el presente se caracteriza justamente por ser el lugar de lo imposible, de lo inesperado y de aquello que no se puede representar. Es decir, que toda la construcción conceptual pierde su vigencia si el yo no se vuelve a constituir en una relación presente con lo que es Otro.

La relación entre lo que plantea Maldiney y lo que presenta Bergson es que la dinámica del yo profundo explica la naturaleza misma del presente. El presente es el juego entre una continuidad y una discontinuidad. Una discontinuidad que introduce una alteridad radical –de ahí que el presente se constituya en una referencia que está siempre fuera de sí– y, al mismo tiempo, el presente es una continuidad. Una continuidad que no consiste en un soporte o un fondo sobre el que acaece el cambio o lo Otro. La continuidad del presente consiste en que justamente eso que está absolutamente fuera de mí y me es ajeno me devuelve lo que es más profundamente mío. Devuelve la concordancia de quién soy.

A partir de esta idea –esto es, que la continuidad reposa en una relación presente con la alteridad que me devuelve mi concordancia– emerge un segundo aspecto del presente. Este aspecto Maldiney lo describe como una anterioridad del presente respecto a sí mismo:

Lo anterior del presente es una presencia cuya composición dimensional consiste en ser anterior a sí misma. Cualquiera que sea este “antes”, esta es su trascendencia, que ilumina tanto la asimetría del tiempo como su perpetuidad. La perpetuidad del tiempo descansa en la emergencia del presente. El éxtasis del presente es el patrón subtemporal del tiempo. El presente no se renueva en el tiempo; se supera a sí mismo para volver a unirse a través de la creación discontinua. La continuidad del tiempo no se basa en una

conexión de elementos puntuales, sino en una interferencia de horizontes que se abren a partir del presente original. Los horizontes de anterioridad y posterioridad del presente son la diástole de su éxtasis.<sup>206</sup>

El presente se antecede a sí mismo y ahí radica el fundamento para que en el presente haya una continuidad y una discontinuidad que dan cuentas del pasado y del futuro. Lo relevante es que ese antecederse del presente se debe a que, según Maldiney, este remite a una trascendencia. Una trascendencia que, como se decía anteriormente, configura al yo o al ser humano como búsqueda de sí mismo y como necesidad de que lo Otro le haga descubrirse a sí mismo. En este sentido, y paradójicamente, la alteridad radical es el pasado y el futuro del yo y esos dos horizontes se cruzan en el presente. La alteridad radical es pasado y continuidad en el sentido de que el yo es una perpetua búsqueda de uno mismo que necesita, solicita, una alteridad radical. Una alteridad que no puede darse ni generarse como proyecto. Lo que no aparece en el planteamiento de Lévinas, cuando este hace una distinción neta entre la mismidad y la otredad, es que justamente lo que caracteriza al ser humano y al yo es que la mismidad y la otredad coinciden en él. Dicho de otro modo, la identidad del yo no es una mismidad cerrada. Un yo entendido como mismidad cerrada es la imagen que construye el método de la conceptualización, pero esta, sin embargo, no hace cuentas con los rasgos y características del yo. La mismidad del yo es apertura. La diferencia radical del yo, ese núcleo de reacciones que se descubre distinto del resto de núcleos, radica precisamente en que su mismidad consiste en una no-cerrazón, en una continua

---

<sup>206</sup>[Traducción propia] "L'avant du présent est celui d'une présence dont la constitution dimensionnelle est d'être à l'avant de soi. Quel que soit cet avant, c'est là sa transcendance, dont s'éclairent à la foi l'asymétrie du temps et sa perpétuité. La perpétuité du temps repose sur le surgissement du présent. L'extase du présent est le schème subtemporel du temps. Le présent ne se renouvelle pas dans le temps, il se dépasse lui-même pour se rejoindre à travers une création discontinue. La continuité du temps n'est pas fondée sur une connexité d'éléments ponctuels mais sur une interférence d'horizons qui s'ouvrent à partir du présent origine. Les horizons d'antériorité et de postériorité du présent sont la diastole de son extase." Henri Maldiney. « Psychose et présence », *Revue de Métaphysique et de Morale* 81, 81, n°4 (1976) : 541.

apertura a una alteridad que le hace quién es. Esa es la clave: una continua apertura, esto es, una dualidad paradójica que no se resuelve.

Por otro lado, Maldiney en estas líneas apunta a que la renovación del presente no se produce en el tiempo. La apertura o la ruptura del presente no se generan dentro de la estructura misma de la temporalidad, sino que esta es fruto de un proceso que está fuera de ella. El interés de esta afirmación es que ofrece una visión del tiempo que no hace de él una estructura ajena y aislada de la vida o a la ex-istencia. Este respondería a un vivir y se produce en un existir. De ahí que la naturaleza del presente aquí expuesta esté arraigada en la naturaleza ontológica del ser humano y que su apertura se deba y atienda a una relación existencial con una alteridad.

Para acabar con la cita sobre la anterioridad del presente se quiere retomar la idea que se expone cuando el profesor de Lyon describe el horizonte de anterioridad y posterioridad como la diástole del éxtasis del presente. Esta frase, que Maldiney no explica en profundidad, pinta una viva imagen. Es una metáfora que parte del componente de éxtasis del presente. El presente, según esta idea, es una apertura dual en el que la relación con lo Otro es un salir de uno mismo y, al mismo tiempo, un encontrarse. De ahí que utilice la palabra éxtasis que inevitablemente remite a una forma de mística en la que, saliendo de sí y del mundo sensible, se da la paradoja de que uno se encuentra a sí mismo. Esto ya aparecía en lo que se ha dicho anteriormente, pero en con la imagen de la diástole se añade un elemento. El presente es, en la imagen, este éxtasis, y el pasado y el futuro los describe el profesor de Lyon como la diástole de ese movimiento. La diástole hace referencia al movimiento del corazón por el que la sangre entra en él. En este caso, la imagen que utiliza Maldiney es que el movimiento hacía fuera de sí mismo, el movimiento que pone al yo en relación con la trascendencia es el mismo movimiento que abre un espacio para que el pasado y el futuro, la historia y la expectativa, aparezcan. Como si pasado y futuro entrasen a llenar el hueco que ha dejado el éxtasis del presente.

Esta metáfora que de pasada propone Maldiney concuerda con uno de los problemas que planteaba Bergson. El académico francés describía el mundo de la materialidad como un mundo regido por leyes de la naturaleza en el que las imágenes reaccionan unas a otras. Los seres vivos consiguen escapar de la reacción inmediata y al hacerlo interponen una distancia que permite una acción libre y un conocimiento más profundo de todo lo que les rodea. El ser humano sería aquel ser más desarrollado para realizar esta operación y, como consecuencia de ello, termina con un nivel de conciencia muy superior a la del resto de seres. La pregunta que puede nacer ante la hipótesis bergsoniana es cómo se produce esa distancia. ¿Cuál es el origen de un desarrollo evolutivo que origina células, órganos y estructuras que permiten interponer distancia y a su vez ganar conciencia del cosmos, esto es, que permiten actos libres? Bergson simplemente habla de una tensión vital. Maldiney, en cambio, ofrece una explicación más profunda que completa lo propuesto por el académico. La distancia no es un hueco vacío. Tampoco es la nada que se opone al ser, como proponía Delhomme. La distancia propia de los seres vivos respecto al primer aparecer de lo real es el fruto de la relación con lo que está completamente fuera de sí. Esto es lo que genera un hueco para la libertad y para la novedad. La imagen de la diástole de Maldiney aludiría a ello.

A raíz de esta imagen de la diástole, del hueco y de la distancia se va a recurrir a la noción de la ausencia. Esta permitirá aclarar otro de los aspectos del presente de la que habla Maldiney: la anterioridad de este respecto de sí mismo. Y, al mismo tiempo la noción de ausencia permitirá contradecir la idea de Delhomme de que es necesario oponer la nada al ser para generar un espacio de libertad. Idea que también aparece, aunque más matizada, en el pensamiento de Maldiney. Para realizar este trabajo de reflexión conviene volver a la crítica de Bergson sobre el concepto de

nada<sup>207</sup>. A partir de ella se podría empezar a intuir la fuerza de la ausencia. La crítica de Bergson al concepto de nada se funda en la hipótesis de que esta es un término que se inventa a partir de sumar vacíos. El académico define la nada como una pseudo-idea porque considera que la operación de sumar vacíos hasta hacer de ellos un todo es irrealizable. Con apariencia de validez solo para una representación abstracta. Sin embargo, su crítica no se detiene ahí, sino que afecta también a la idea de vacío. Para Bergson, el vacío es el resultado de un problema de atención. Lo que quiere mostrar el académico con semejante afirmación es que siempre hay algo. En este sentido, considera que detrás de la noción de vacío hay un incumplimiento de expectativas. Este incumplimiento provoca que lo que hay no se vea ni se considera al no corresponderse con lo que ha habido o se esperaba que hubiese. Es por ello por lo que el vacío habla de un problema de atención. Se entiende que hay vacío cuando la atención está puesta en lo que falta, obviándose lo que hay. Con este planteamiento, Bergson matiza la idea de vacío, y, al mismo tiempo, sin darse cuenta da fuerza a la noción de ausencia. La ausencia no coincidiría con la noción de vacío porque, a diferencia de este, remite a una presencia. Y, al hacerlo, es más leal con el hecho de que ahora hay ser.

Partiendo de esta vía que abre Bergson se puede tomar la noción de ausencia para desafiar la hipótesis de Delhomme en la que, para explicar cómo el ser humano escapa del abarrotamiento de lo real, se recurre a una contraposición entre el ser y la nada. Y, con ello, también se podrá desafiar el planteamiento de Maldiney, que, aunque más suave, se asemeja en cuanto que contrapone el vacío a lo real. Lo que aquí se quiere proponer es que la ausencia es más útil para explicar la distancia que el ser

---

<sup>207</sup> "Il suit de cette double analyse que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie 189 d'abord substitution, l'idée d'une "abolition de tout" est aussi absurde que celle d'un cercle carré." Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 283.

humano establece con el primer aparecer de lo real. En esta distancia –o lo que en otros capítulos se ha denominado desfase y lo que Maldiney describía como falla– es donde se juega la apertura o cerrazón del presente y ahí es donde el hombre asume el riesgo de hacerse o deshacerse como exigencia de su existir<sup>208</sup>. La cuestión es que la falla, el desfase, la distancia se debe a un juego entre ausencia y presencia. Lo que aparece implícito en la cita de Maldiney es que el yo es una ausencia. Su falta de fórmula es una ausencia. Una ausencia que no coincide con un vacío, sino que coincide con el negativo de una alteridad radical. Es por este motivo por lo que se da la extraña paradoja de que su mismidad remite a una otredad radical. A partir de esta idea se puede entender mejor por qué la relación con la alteridad radical coincide con un concordar con uno mismo. El núcleo de la identidad del yo es una ausencia que solo empieza a iluminarse en el suceder imposible de una presencia. De ahí que la relación con lo absolutamente otro sea al mismo tiempo aquello que precede al yo y que está todavía por suceder. En este sentido, se puede comprender la afirmación de que el presente es anterior a sí mismo. Este lo es en tanto que la alteridad es el origen y el destino de esa ausencia que constituye al yo.

Para profundizar en este punto de la anterioridad del presente, conviene retomar una idea que ya aparecía en el capítulo precedente cuando se analizaba una de las objeciones que podría emerger del pensamiento de Lévinas. Lévinas establece una distinción total entre lo mismo y lo Otro que podría dejar a lo radicalmente otro

---

<sup>208</sup> En esta formulación en la que se habla de la falla o el desfase como una exigencia del vivir del ser humano aparece inevitablemente un eco respecto a lo que en otras partes de este trabajo se ha denominado las exigencias de lo real a las que está sometida la materia y de las que no puede escapar. En principio, se definía a los seres vivos y en particular al ser humano como individuos que se diferencian de la simple y pura materia porque tienen la posibilidad de escapar de las exigencias de las leyes de la naturaleza. Esto quizá se podría plantear de otra manera. No es que los seres humanos tengan menos exigencias, sino que tienen una exigencia que jerárquicamente es superior y de la que no se pueden extraer. Esa exigencia es la que le viene dada por inscribirse en un modo de vida que es existir. Es decir, la exigencia que le impone su condición de ser libres. Están obligados a buscar su hacerse so pena de deshacerse.

fuera de la posibilidad de una relación. Esta objeción se sorteaba haciendo de la relación con lo Otro un hecho que se produce en la constitución misma de la conciencia. Es decir, se daba la razón a la idea de Lévinas de que lo Otro no puede aparecer como tal a nuestra conciencia. La razón de ello es que el acto de aprehensión conlleva subsumirlo a nuestras categorías y, al hacerlo, arrancarle su otredad. Es decir, no se puede entrar en relación con la alteridad radical manteniendo la naturaleza de esta, mientras esto se produzca bajo el esquema de intencionalidad propuesto por Brentano. La pregunta es si existe un tipo de relación que escape al esquema de la intencionalidad. Ante semejante pregunta se planteaba que si lo Otro aparece en la fundación misma de la conciencia se evita este problema. En este sentido, la hipótesis que se defendía en el capítulo 3 es que la alteridad radical se presenta no como contenido de nuestra conciencia, sino como fundamento de ella. El pensamiento de Bergson favorece una hipótesis semejante porque, al hacer de la creación de la conciencia un proceso continuo, presenta un yo que está en continua constitución. En este sentido, abre la puerta a que la relación con la alteridad que configura al yo sea una relación que continúa sucediendo en el presente. Es decir, lo que se planteaba en el capítulo anterior es que la alteridad radical no aparece como contenido de nuestra conciencia sino como aquello que la constituye ahora.

Esta hipótesis viene a completar lo que se está planteando en este epígrafe. Por un lado, ilumina la idea de Maldiney de que el presente es anterior a sí mismo. ¿En qué sentido es una apertura a la trascendencia anterior a lo que sucede en el ahora? La apertura a lo que es Otro y completamente distinto de lo que uno se podría imaginar no puede ser si no es en el presente. Sin embargo, se da la extraña circunstancia de que eso que es del todo inimaginable e impensable está precedido y sugerido en la estructura misma del yo. Es decir, esto no significa que el yo puede anticipar lo que va a pasar –el acontecimiento no está en el ámbito de lo posible–, pero todo su ser –un ser que es trans-pasibilidad– es ontológicamente espera y búsqueda de eso que es imprevisible y que rompe todas sus categorías. En este sentido, la anterioridad del

presente se explica porque la alteridad radical funda la conciencia. Es decir, solo en presencia de lo Otro se constituye el yo. Y, al mismo tiempo, en el momento que precede al encuentro con eso que es otro el yo está marcado por una ausencia profunda, por una búsqueda, por una tensión hacia una apertura que lo resuelva. Esta es la marca del pasado. Un pasado que ha dejado huella. En el yo que todavía no ha franqueado la falla que se abre en el ahora está la semilla de una alteridad radical que le constituyó y que se muestra como ausencia. Una ausencia que lo pone en búsqueda, pero una ausencia que es el origen mismo de la falla. Sin esa ausencia, el ser humano viviría y no existiría, es decir, no estaría tenso hacia una búsqueda de lo nuevo para volver a hacerse. No estaría obligado a vivir el vértice que se abre a cada instante y el riesgo de hacerse y de deshacerse.

La pregunta que podría surgir ante este planteamiento es qué sucede cuando el ser humano rechaza franquear la falla que se abre en su particular vivir, esto es, qué sucede cuando cae u opta por una cerrazón del presente. En este estado, es decir, cuando se huye del presente, se pone muros a la posibilidad de un contacto con la trascendencia. La cuestión es que, dado que la alteridad radical es el fundamento de su conciencia, las consecuencias de semejante acto son más graves de cuanto se pudiese imaginar en un primer momento. El ser humano puede decidir libremente extraerse de lo que es completamente ajeno a sí, y al hacerlo estaría negando un rasgo esencial de su propia naturaleza, pero lo podría hacer. Las consecuencias de un acto semejante son profundas y Maldiney estudia las patologías mentales que resultan de ello. Por ello, se decía que tomar una decisión así coincide con el deshacerse. Al mismo tiempo no se puede perder de vista que la apertura del presente, la falla que se abre a cada momento, re-propone la posibilidad de hacerse. En este sentido, mientras el riesgo de deshacerse es real y trágico, a cada instante nuevo se puede optar por hacerse sin que el pasado prejuzgue la decisión presente.

Con lo dicho en los apartados anteriores se ha empezado a introducir una hipótesis de por qué la continuidad y la discontinuidad conviven en el presente. En el momento en el que el presente se entiende como una apertura a lo Otro estamos hablando de una discontinuidad. Por otro lado, al ser el hombre un ser vivo sin fórmula, la apertura constante y el desafío que marca la falla en su vivir son justamente la continuidad que recorre su particular modo de vida. Con este planteamiento que presenta Maldiney se ha podido encarnar el problema de la continuidad y la discontinuidad. Este ya no aparece como una mera descripción abstracta de la naturaleza del tiempo, sino que se corresponde con el desafío que supone la falla del vivir. Con ello, se ha dado un primer paso hacia una mayor comprensión de la dualidad continuidad y discontinuidad. Sin embargo, para continuar avanzando en la naturaleza dual del presente, es necesario retomar la conexión entre conciencia y tiempo que aparece tan clara en el pensamiento bergsoniano.

Para Bergson no hay tiempo sin conciencia y la conciencia es esencialmente tiempo. Este planteamiento introducía un problema que ya se ha abordado en capítulos anteriores. Si el tiempo depende de la conciencia, ¿habría que desestimar la posibilidad de una conciencia universal? La solución a este problema en el pensamiento de Bergson aparece a través de la hipótesis de que hay dos tipos de conciencia: por un lado, la conciencia de los seres individuales que se constituye en su relación con lo que les rodea y, por otro lado, una conciencia original y creadora del mundo. Esto es, una conciencia divina. Todas las conciencias que son individuales participan de una temporalidad similar en la medida en la que emergen y se constituyen en el mismo mundo. Un mundo que remite a la conciencia original y, en tanto que tal, a una temporalidad originaria. Este planteamiento permite poner fin a la sospecha de que vincular el tiempo a la conciencia implica adoptar una visión subjetivista y relativista de la temporalidad. Era necesario retomar el punto de vista bergsoniano para ver cómo se conecta lo que esto propone continuidad-discontinuidad que se ha esbozado a partir del pensamiento de Maldiney. Aquí se

quiere ahondar en qué relación tiene la conciencia con la estructura dual del presente y con el desafío del existir.

En el apartado "B" se ha estudiado el papel de la pasibilidad y la iniciativa en el producirse de la novedad desde el punto de vista de la conciencia individual. Atendiendo a ello, se describía la paradójica situación de que en el ser humano coincide que él solo puede ser receptor de una novedad radical en tanto que su fuente es lo que es Otro. Y, por otro lado, se señalaba que sus actos desbordan de una creatividad y una novedad que difieren de la mismidad habitual. La novedad radical es, en este sentido, el resultado de una paradójica relación entre lo propio y lo completamente Otro. Esta paradoja puede comprenderse más a fondo a raíz de la idea bergsoniana de que el tiempo se configura y constituye en una relación entre dos conciencias: la conciencia individual y la conciencia original. Estaríamos ante un juego de creatividades que no libera del todo el aspecto problemático del asunto, pero sí lo presenta en términos más claros. Es decir, si se considera que la creación es tan solo un acto divino, los actos individuales serán creativos solo en la medida en la que emanan de aquel. El problema de esta formulación es que pondría en duda la idea de que en el ser humano hay verdadera creatividad. Si los actos humanos dependen de una creatividad originaria, estos no son verdaderamente libres y tampoco tienen capacidad de introducir una novedad. Serán, en el mejor de los casos, una réplica de un acto de creación original. En términos clásicos estaríamos ante la cuestión de cómo se conjuga la omnipotencia divina y la libertad humana. En este trabajo no interesa adentrarse en los aspectos más habituales de un problema que claramente no pueden resolverse en unas pocas líneas. Pero inevitablemente la noción de trans-pasibilidad remite a semejante cuestión. ¿Si la novedad radical proviene de lo que es Otro –y no puede provenir de otro sitio porque lo mismo no puede generar lo distinto–, ¿acaso hay en el ser humano verdadera creatividad?<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> Si la respuesta fuese negativa, que podría serlo, se plantearía otro problema. Es decir, quizá se podría considerar que el ser humano no tiene creatividad propia y que los actos creativos están

Para atender a esta cuestión conviene volver a la relación que Bergson establece entre el todo y el particular. A lo largo de este trabajo se ha diferenciado entre el fragmento y el individuo. El fragmento, que coincidiría con la materia, es una parte aislada del todo del universo. Lo llamativo es que eso, que en un principio era solo parte, ha llegado a desarrollarse, tal y cómo describe Bergson en la EC, para pasar de parte a individuo. La diferencia entre la parte y el individuo es que el individuo contiene una semilla del todo. Es decir, que, aunque el individuo sigue siendo parte, esta remite al todo. El ser humano se configura como semejante individuo. De hecho, la conciencia individual no es otra cosa que una conciencia parcial del todo, una conciencia parcial a través de la que Bergson intuye una conciencia original creadora y totalizante.

La pregunta que emerge ante la noción de trans-pasibilidad de Maldiney es: ¿qué aporta la conciencia individual al desarrollo del mundo? Es decir, ¿acaso puede introducir algo nuevo respecto al acto creador original? Dicho de otro modo, ¿se puede verdaderamente hablar de una libertad humana?

En este problema vuelve a aparecer la dualidad continuidad y discontinuidad que habíamos visto emerger al intentar comprender la naturaleza del presente. Bergson muestra que la conciencia humana es parte del universo y se constituye inmersa en un todo. Y, por ello, su acción está inevitablemente ligada y en continuidad con un acto de creación original. Si esto es así, hay que ver por qué la experiencia de libertad no es una mera ilusión. Es decir, habrá que encontrar un modo de explicar cómo el ser humano puede introducir con sus actos verdadera novedad en el desarrollarse del mundo. Para ello hay que partir de lo que presenta Bergson. Para este autor, y todo el trabajo de MM tiene como fin mostrar esto, el yo se configura y se

---

tan solo reservados para Dios o para un agente creador. Sin embargo, si eso fuera así, habría que preguntarse por qué en el horizonte humano hay experiencia de novedad. Aunque esta fuese ilusoria habría que explicar su origen. Semejante explicación implicaría volver a un mundo determinista en el mejor de los casos o, en el peor, a un mundo de puro azar. Ninguna de estas dos descripciones del mundo coincide con la experiencia que el ser humano hace en el vivir.

constituye a partir de la materia y, sin embargo, difiere de ella porque toma conciencia de sí. Es justo ahí donde reside la creatividad esencial del ser humano. Es decir, el ser humano no tiene la capacidad de crear, en el sentido más puro del término. No puede generar de la nada. Sin embargo, su creatividad residiría en que toma conciencia de un mundo que está en continua creación. En ese acto se añade un valor añadido a lo que ya estaba sucediendo.

La hipótesis que aquí se quiere plantear es que todos los actos creativos del hombre son el producto de este tomar conciencia. En este planteamiento vuelve a emerger la dualidad de continuidad y discontinuidad del presente. La continuidad es el habitar y vivir en un flujo de creación constante que antecede y precede al ser humano en todos los actos de su existir. La discontinuidad, en cambio, es el hecho de que una parte del todo se erige indecisa para poder hacerse consciente de que está siendo. Es decir, este extraño ser que no tiene fórmula tiene la posibilidad de rechazar u aceptar la creatividad continua que lo rodea. Y, en esta aparente timidez que es un aceptar o un rechazar, se construye toda su creatividad. Una creatividad que se expresa a través de una fabricación y una producción a partir de partes. Una construcción de sistemas o un conjunto de movimientos y modos que se fundan en que aceptan o rechazan el flujo de creatividad al que el yo está sometido. Su creatividad se configura en esa relación con el flujo de creatividad originario; la novedad que introducen los actos de fabricación o invención procede de esa relación. Respecto a este punto es interesante retomar lo que planteaba Maldiney cuando describe la falla que se abre en el particular modo de vivir del ser humano. Ante ella, el yo opta por una apertura o una cerrazón, ante ella arriesga parcial o totalmente, y lo hace de modos absolutamente creativos. La aceptación o el rechazo que sucede en la posibilidad de la que habla Maldiney parece poca cosa para fundar la creatividad que caracteriza al ser humano, pero en ella está contenida toda la complejidad de los actos libres.

Los términos aceptar o rechazar pueden llevar a error porque podría parecer que la libertad humana se juega entre una decisión binaria. Pero, sin embargo, esto no es así. La complejidad de la creatividad humana no se puede explicar mediante sucesiones diversas de conjuntos de unos y ceros, como sucede en los programas informáticos. Si fuese así, se habría vuelto al ámbito de lo posible<sup>210</sup>. En cambio, la libertad es el ámbito en el que emerge la novedad y, cómo tal, es el lugar dónde puede suceder lo imposible. En este sentido, la creatividad humana se caracteriza, si es radical, por superar las opciones posibles. He ahí la diferencia entre fabricación y creatividad.

La pregunta es cómo se puede conjugar que haya actos creativos y plenamente libres –es decir, que la creatividad humana no sea una mera reorganización de partes ya creadas– y a la vez que la libertad se juegue en una toma de conciencia que se funda esencialmente en una aceptación o rechazo. El ámbito de lo imposible coincide con aquello que en el presente trabajo se ha denominado ‘todo’, en otras partes del trabajo se ha denominado alteridad radical o lo Otro. El término “todo” que aparece en los textos de Bergson y que Jankélévitch retoma quizá debería ser sustituido por una noción de Misterio que no remitiese a un conjunto sistemático y completo, y, en definitiva, abarcable. Esto se tratará en el próximo capítulo. Lo que se quiere aquí mostrar es que la conciencia individual descubre fragmentos de ese ‘todo’, que es misterioso y que también podría llamarse conciencia originaria. Al hacerlo se adentra en las profundidades de una alteridad que la sobrepasa por todos lados. La libertad

---

<sup>210</sup> Por mucho que las variantes de una secuencia de unos y ceros sea infinita y, por ende, pueda producir un número infinito de acciones estas acciones, estarían siempre en el ámbito de lo posible. Lo imposible, cuando sucede, no es tal solo porque sea imprevisible. En una variación infinita de acciones puede ser muy fácil que una de ellas no estuviese contemplada previamente. En la medida en que no tengo la capacidad de contemplar a priori todas esas acciones infinitas, una de ellas me podrá sorprender. Sin embargo, la categoría de lo imposible de la que habla Maldiney se refiere a una acción que responde, siguiendo la imagen que se está utilizando, a una secuencia en la que aparecen números completamente nuevos. Por ejemplo, una acción que es el resultado de una secuencia en la que se inmiscuye un tres, cuando las categorías previas solo contemplaban secuencias de ceros y unos. Esto último sería lo imposible, porque es el suceder de aquello que no estaba dentro del ámbito de los posibles.

se juega en la aceptación o rechazo de esos fragmentos de significado que asoman. Fragmentos que aparecen de manera inesperada y cuyo emerger está fuera de la categoría de posibilidad. Su acogida, la entrada en el propio horizonte de esos atisbos del fundamento del cosmos, dependen de la historia de cada uno, la capacidad de receptividad, el movimiento de la libertad etc. Todo ello hace que lo que aparentemente parecía una opción binaria –esto es, un rechazo o una aceptación– pueda tener resultados tan variados. Más aun teniendo en cuenta que ese rechazo y esa aceptación pueden ser parciales o variar de intensidad. A ello habría que incluir el hecho de que el movimiento de la libertad se juega a cada momento y que, por ello, va construyendo una historia y una creatividad propia en cada uno. De ahí que cada acto vital de los seres humanos sea absolutamente irreplicable:

Toda obra humana que encierra una parte de invención, todo acto voluntario que encierra una parte de libertad, todo movimiento de un organismo que manifiesta espontaneidad trae al mundo algo nuevo. No se trata, es verdad, más que de creaciones de forma; y ¿cómo ciertamente podría ser otra cosa? No somos la corriente vital misma.<sup>211</sup>

Volvamos a la pregunta inicial: ¿La creatividad del ser humano puede ser tal si depende de una creatividad originaria que le antecede? La creatividad humana reside en el hecho de que existe la posibilidad de tomar conciencia del flujo constante de creación que nos rodea. Se podría entender que la conciencia individual es una suerte de pliegue del flujo de creatividad originaria. En ese flujo hay un fragmento que se hace consciente de sí, como si se tratase de un doble pliegue en la fábrica de lo real. Lo

---

<sup>211</sup>Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 644. " Toute œuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité, apporte quelque chose de nouveau dans le monde. Ce ne sont là, il est vrai, que des créations de forme. Comment seraient-elles autre chose ? Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ". Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 240.

llamativo es que ese pliegue –que es la conciencia individual– muestra y desentraña aspectos de ese flujo de creatividad en el que la parte estaba inmerso, pero del que permanecía indiferente. En este sentido, la conciencia individual es al mismo tiempo un doblez o “redoublement” del flujo de creatividad continua y un despliegue o “unfolding” de su significado. La creatividad de la libertad humana reside en ese juego entre pliegue y despliegue de significado. Y el tiempo – en particular, el presente que está habitado por el pasado y el futuro– se constituye como la expresión de ese pliegue y despliegue.

Con todo lo dicho hasta ahora se podría hablar de dos tipos de creatividad. Por un lado, una creatividad original que en términos teológicos se corresponde con la capacidad de un Dios creador al que se le atribuye el poder de generar de la nada<sup>212</sup>. Una creatividad que se intuye porque vivimos y existimos inmersos en su flujo. Por otro lado, habría otro tipo de creatividad. La creatividad del yo que mediante sus actos libres introduce una novedad que no se esperaba ni estaba contemplada en un horizonte de posibles. Esta segunda modalidad de la creatividad se caracteriza por ser una toma de conciencia. Toma de conciencia que se traduce en un conocer y en un hacer. Esta toma de conciencia es un descubrir aspectos de la realidad y hacerlo de un modo único y creativo. Una toma de conciencia que puede ser un rechazo o una aceptación de los aspectos y fragmentos parciales del Misterio, o bien, dicho en otros términos, la conciencia es una búsqueda activa, desesperada, llena de caminos diversos. Es una conciencia que se juega su propia existencia en aceptar el riesgo de la falla del existir con el fin de descubrir el origen y la marca de una ausencia que lleva dentro. En este sentido, la creatividad del yo es siempre una intuición de la trascendencia y un empezar a desvelarse de lo que es Otro. La creatividad humana es

---

<sup>212</sup> La idea de generar de la nada es una frase que para Bergson resultaría muy problemática. ¿Qué quiere decir de la nada? La nada no es y, en tanto que tal, “crear de la nada” es una frase sin sentido. Sin embargo, se podría admitir si la tomamos poéticamente. Su fuerza radica precisamente en su sinsentido. Dado que es imposible explicar, definir o describir una creación originaria, una frase de este tipo muestra la paradoja de una situación que se intuye, pero que no puede empezar a comprenderse.

un desvelarse del significado profundo del cosmos. La novedad proviene justamente de que ese significado –que no solo es inalcanzable e inabarcable, sino que además está en continuo movimiento– empieza a desvelarse y a concentrarse en una parte del todo.

Maldiney va un paso más allá para afirmar que la creatividad del ser humano, esa que consiste en tomar conciencia de sí y del cosmos en el que vive, es su existir: “El hombre existe desde el momento en que siente, un sentir que es un re-sentir del ser del mundo y del ser de sí mismo.”<sup>213</sup> Con esta frase, Maldiney introduce dos ideas. La primera es que el sentir del hombre coincide con una conciencia del mundo y una conciencia de sí. Sin embargo, conciencia entendida en el sentido más amplio de la palabra en la que no se hace referencia a una aprehensión intelectual de sí y del mundo, sino a una intuición de ambos. Por otro lado, esta cita leída a partir de lo que se ha dicho en el presente epígrafe ilumina la idea que aparece en el pensamiento de Bergson de que todos los actos del ser humano son únicos e irrepetibles y, en tanto que tal, son creativos. El ser humano goza de una creatividad propia por el hecho mismo de existir. Sin embargo, en las obras de Bergson esto aparece acompañado de la idea de que no todos los actos del ser humano tienen la misma potencia:

Muy raros son los momentos en que nos dominamos de nuevo a nosotros mismos en este punto: forman una unidad con nuestras acciones verdaderamente libres. E incluso entonces no nos mantenemos nunca completamente enteros. Nuestro sentimiento de la duración, quiero decir, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados.<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> [Traducción propia] “L’homme ex-iste dès le sentir, qui est un resentir de l’être du monde et de l’être de soi-même.” Henri Maldiney, *Espace, rythme, forme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2022), 69.

<sup>214</sup> Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 611. No creo que la traducción sea afortunada. No es una cuestión de dominarse, sino de reencontrarse, de tomarse a uno mismo. Propondría esta traducción alternativa: “Son muy raros los momentos en los que nos reencontramos con nosotros mismos hasta ese punto: son únicamente aquellos en los que nuestras acciones son verdaderamente libres. E incluso entonces, nunca nos abarcamos por entero. Nuestro sentido de la duración, por el que entiendo la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados.” El texto original dice así: “Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons

Maldiney coincidiría con Bergson en esta idea de que hay momentos de una densidad especial que el académico describe como de una creatividad distinta. Mientras Bergson los define según la coincidencia con uno mismo, Maldiney, en cambio, los juzga por su capacidad para desvelar el significado del mundo y, por extensión, del yo:

Pero hay momentos en los que puedes decir “es”. Son momentos en los que, al mismo tiempo, puedes decir “soy”, “existo”. Momentos en los que una expresión te da el mundo entero: el mundo aparece en esa expresión.<sup>215</sup>

En este sentido, la creatividad del ser humano se puede medir por su capacidad para abrir un mundo. Para Maldiney el acontecimiento no se produce en el mundo, sino que abre un mundo. ¿Qué mundo se abre? En los primeros capítulos de este trabajo se diferenciaba entre un primer aparecer de lo real, aquel que exige una reacción, y, por otro lado, se describía la posibilidad de profundizar en lo que sucede. Posibilidad que aparecía solo en el momento en el que el yo tomaba distancia y no reaccionaba automáticamente. Esos tomar distancia y tomar conciencia tienen como origen el acontecimiento y es solo por ese acontecimiento que se abre el mundo de un suceder más allá del primer impacto de lo superficial. El acontecimiento abre la posibilidad de una profundización y un descubrimiento de lo que es y de lo que está sucediendo, de lo que soy y de la transformación constante que vivo. Sin el acontecimiento, el acceso a

---

nous mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres. Et, même alors, nous ne nous tenons jamais tout entiers. Notre sentiment de la durée, je veux dire la coïncidence de notre moi avec lui-même, admet des degrés.” Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 201.  
<sup>215</sup> [Traducción propia] “Mais il y a des moments où justement vous pouvez dire : “est”. Ce sont des moments où, en même temps, vous pouvez dire “je suis”, “j'existe”. Moments où une expression vous livre le monde entier : le monde apparaît dans cette expression.” Henri Maldiney, *Espace, rythme, forme* (Paris : Les Éditions du Cerf, 2022), 67.

ese nivel de lo real es imposible. Es por este motivo por lo que Maldiney dice que el acontecimiento abre un mundo.

La creatividad del ser humano es tal porque secunda aquello que, siendo completamente ajeno a sí mismo, acaece. Su secundar el acontecimiento es una actividad, una exploración y una búsqueda de sentido. Al ponerse en marcha el yo, inaugura un mundo y también inaugura el nuevo yo que ha traído la entrada de lo Otro. Esto apunta a otro de los puntos en los que Bergson y Maldiney coinciden: el carácter transformador del presente. Una transformación que involucra a todo el yo. Con esta idea, los dos franceses desbancan por completo la idea de que la identidad sea un substrato que soporta el cambio y el pasar del tiempo. Esta idea, sin embargo, no viene acompañada en ninguno de los dos autores de la tentación de prescindir de una naturaleza esencial del yo. Es más, la identidad del yo es justamente este estar en continuo riesgo de deshacerse y, por tanto, en búsqueda de integrar la novedad para así conquistar su propio yo.

#### E. NOVEDAD HISTÓRICA

MM, la segunda obra filosófica de relevancia de Bergson, tiene por objetivo mostrar la relación de la materia y el espíritu haciendo justicia a una y a otra sin caer en un dualismo<sup>216</sup>. La importancia que Bergson otorga a la materia, ingrediente fundamental del yo, es un rasgo esencial de su pensamiento que juega un papel muy importante en la relación con lo que es Otro y con la trascendencia que se viene describiendo. Atendiendo a una clave de pensamiento idealista, se podría pensar que la materia no es más que un obstáculo que se sitúa entre la conciencia particular del individuo y el origen del cosmos. Los textos de Bergson podrían interpretarse siguiendo una hipótesis semejante, pero en ese caso se estaría obviando el hecho de

---

<sup>216</sup> Así lo indica en el prólogo de la séptima edición: "Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, e intenta determinar la relación del uno con la otra en un ejemplo preciso, el de la memoria." Bergson, *Materia Y Memoria*, 23.

que en el pensamiento de Bergson la materia, además de ser una parte de nosotros de la que no podemos escapar, tiene un papel fundamental en la intuición del origen creativo del mundo. Es decir, la relevancia que la materia tiene en el configurarse del yo y en el descubrirse de sí mismo y de lo que le rodea impide pensar la creación originaria como un flujo de creatividad espiritual a la que el individuo se remonta prescindiendo de la materia.

Como se ha dicho en otras ocasiones, Bergson heredera del espiritualismo francés y, en particular, de Maine de Biran la idea de la resistencia. Todas las descripciones que se hacen en la primera parte de MM sobre el funcionamiento de los músculos secundan la idea de que lo otro, lo real, se empieza a esbozar para mí a partir de la resistencia que la alteridad me ofrece. La resistencia se constata cuando mi cuerpo entra en contacto con lo otro y, de este modo, descubre que lo que difiere de mí va en dirección contraria a la mía y, además, no cede a mi esfuerzo. La sorpresa de que lo que es ajeno a mí no cede inmediatamente al ímpetu de mi cuerpo coincide con el descubrimiento de al menos dos centros de causalidad: el que soy yo y el que se me opone.

La noción biraniana de resistencia que retoma Bergson –y que tanto se ha descrito en el presente trabajo– muestra que la materia es un ingrediente indispensable en el origen de la conciencia. Como se explicaba en capítulos anteriores, para Bergson el origen de la conciencia va ligado al descubrimiento de aquello que rodea al yo. En este sentido, se puede ver con claridad por qué en el pensamiento bergsoniano se vuelve a la noción de contacto, el contacto de dos tipos de materia es el modo en que se descubre lo que es otro. Se habla de dos tipos de materia porque la resistencia que describe Biran se produce en el contacto entre la materia y un cuerpo. El cuerpo, siendo materia, es algo más que esta. De ahí que en capítulos anteriores se haya descrito la dinámica del cuerpo –y, por ende, la del yo– como un juego entre contacto y sugerencia. El contacto en la corporalidad de los seres vivos es, a su vez, sugerencia, y de ahí que sea posible el despertar de la conciencia.

Introducir la cuestión de la dinámica de contacto y sugerencia es una ayuda para aproximarse al problema del presente epígrafe. En este se quiere estudiar la relevancia que tiene la materia en la relación con lo que es Otro, es decir, su importancia en la relación con la trascendencia. Esto es, si la relación con la alteridad radical se produce en un nivel espiritual que es ajeno a la corporalidad o si, por el contrario, no hay relación que no pase a través de la carne. Esta pregunta está estrechamente vinculada a la cuestión de cómo se pasa de la materia a algo más. De ahí que sea tan importante retomar la dinámica de contacto y sugerencia descrita en capítulos anteriores. De la respuesta a estas dos preguntas depende la naturaleza de la novedad. Si la relación con lo radicalmente otro pasa a través de una carne, entonces la novedad –esto es, el introducirse en algo completamente inesperado, imposible e imprevisible– será de carácter histórico. Es decir, emergerá para un individuo concreto, en un cuerpo concreto y en unas circunstancias concretas.

Hasta aquí se ha empezado a esbozar la importancia de la corporalidad y de la materia en el descubrimiento de lo que es otro. Antes de adentrarse en cómo la materia influye en la relación con la alteridad radical, es interesante retomar qué influencia tiene esta en la relación con los otros, esto es, con los otros que, como yo, son centros de causalidad propia. La idea que presenta Biran de la resistencia y que retoma Bergson en MM se puede completar con lo que propone Maldiney. Según el profesor de Lyon, solo nos podemos relacionar con los otros en cuanto que se nos muestran opacos. Maldiney dice así:

Supongamos a alguien que no te es radicalmente otro, que te sea enteramente transparente, que esté configurado en cierto modo por tus propios reflejos del mundo...

no podrías ni amarle ni odiarle porque, al carecer de resistencia y opacidad, pasarías a través de él sin encontrarte con nadie: él no sería.<sup>217</sup>

Con esta cita, Maldiney descarta la idea de que en un mundo sin materia el conocimiento de las cosas y de los otros sea claro, lúcido y límpido. Del mismo modo que Biran y Bergson muestran que constatar la resistencia entre mi yo y la realidad que me circunda es la ocasión en la que la conciencia despierta, así Maldiney explica que la opacidad es un ingrediente fundamental de la relación con los otros. Es decir, no estamos abocados a vivir una opacidad por el límite de nuestra corporalidad, que también, sino que esta corporalidad y esa opacidad son requisito y medio a través del cual entramos en relación con los otros. Es decir, la opacidad no dice, según lo que plantea Maldiney, de la naturaleza limitada del yo –como quizá podría pensarse–, sino de la naturaleza de lo que son los otros. Los cuales, al ser otros, quedan fuera de mis categorías. El roce y la diferencia con el otro son –en la hipótesis que plantea Maldiney– la ocasión de entrar en relación con lo que es diverso de mí. En este sentido, aunque en este autor no haya una defensa directa de la materia o una reivindicación de su importancia, se muestra la invalidez de un pensamiento que postule que la materia es meramente obstáculo. Y, con ello, se desestima de hipótesis de que, si se pudiese superar los obstáculos que la materia presenta, el conocimiento sería claro, distinto y límpido. Lo que propone el profesor de Lyon es que sin opacidad no habría nada que conocer.

Hasta aquí se ha mostrado la importancia de la materia en el conocimiento de lo otro y de los otros. Lo primero, a través de la hipótesis de resistencia de Biran y, lo

---

<sup>217</sup> [Traducción propia] “ Supposez quelqu’un qui ne vous soit pas radicalement autre, qui vous soit entièrement transparent, constitué en quelque sorte de vos propres rayons de monde... vous ne pourriez l’aimer ni le haïr parce que, faute de résistance et d’opacité, vous les traverseriez sans rencontrer personne : il ne serait pas ”. Henry Maldiney, *Penser l’homme et la folie*(Grenoble : Jérôme Millon, 1991), 216.

segundo, a través del planteamiento sobre la opacidad de Maldiney. A raíz de ello, lo que se quiere plantear aquí es que la relación con lo completamente Otro no diverge de la metodología expuesta, y es por ello por lo que el conocimiento de aquello que queda fuera de mí –un conocimiento *sui generis* en cuanto que la alteridad radical es por naturaleza inabarcable y no puede aprehenderse directamente por el intelecto humano– necesita también de la materia como punto de contacto. Para explicar este punto es pertinente volver a la descripción de Lévinas sobre la caricia que se utilizaba en el capítulo 3. Con ella se podrá explicar el juego entre contacto y sugerencia –juego que aquí vuelve a ser muy pertinente para mostrar cómo la corporalidad y la materia son el lugar a través del cual lo trascendente se sugiere–:

La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir –jamás lo bastante porvenir–, en solicitar eso que se oculta como si no fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible.<sup>218</sup>

Es muy llamativo que, a pesar de que Lévinas establece una distancia entre lo mismo y lo completamente otro, en su descripción de la caricia introduce una posibilidad en la que esa distancia se puede quebrar. La caricia, tal y como la describe Lévinas, es un ejemplo muy claro de cómo se ponen en juego el contacto y la sugerencia, la materialidad y la trascendencia. La caricia es un contacto físico que, sin embargo, es mucho más que ese primer aparecer. Sería ridículo intentar explicar la potencia de una caricia atendiendo tan solo a su materialidad. La caricia es la relación con lo otro en tanto que mis dedos encuentran resistencia en otro cuerpo que no es el mío y es, a su

---

<sup>218</sup> Emmanuel Lévinas et Miguel García-Baró, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2002), 267-68. “ La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme s'il n 'était pas encore. Elle cherche, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible. ” Lévinas, *Totalité Et Infini*, 288.

vez, una relación con otro que es como yo. Expresa y se pone en comunicación con ese otro yo al que no puedo acceder. Y justamente porque la caricia es todo eso, es también más. Como dice Lévinas, es una búsqueda y una sugerencia, un futuro porque es una apertura a aquello que se intuye que supera al yo que acaricia y al que es acariciado. Es decir, una intuición de lo que Lévinas denomina lo invisible. La caricia es el ejemplo de cómo el contacto sugiere lo Otro, o quizá habría que decir que sugiere esa otredad que es tan mía.

A este planteamiento se podría objetar la hipótesis de Maldiney de que el acontecimiento como suceder de lo imposible es algo que acaece. Es decir, que lo Otro no entra sino es una ruptura y una discontinuidad con lo que ya hay y que, además, no depende de mí hacer ni de mi proyecto. En este sentido, se podría pensar que la caricia no sirve para explicar ese suceder de una alteridad radical. La diferencia entre el pensamiento de Maldiney y Lévinas se puede intuir en la importancia que el primero otorga a la noción de acontecimiento. El acontecimiento no es la mera descripción de la trascendencia, el acontecimiento nombra el momento en que lo trascendente entra en relación, entra en el horizonte del yo. En este sentido, es el punto de intersección entre lo mismo y lo Otro. Un suceder que no es proyecto y que, sin embargo, entra en el horizonte del yo. Ahí, en ese entrar en el horizonte del yo, hay espacio para la caricia o para que la alteridad radical se encarne en una circunstancia concreta, en un cuerpo concreto y en una historia particular. Esto es lo que hace que la novedad en cuanto que es fruto directo de la entrada de lo que es Otro en el horizonte del particular solo pueda ser histórica y solo pueda producirse en la medida en la que afecta a una materia, a un cuerpo y en unas circunstancias concretas. La novedad es el resultado de la intersección entre lo trascendente y este fragmento tan particular que es el yo, y de ahí que solo pueda ser histórica.

## **CAPÍTULO 5: ECO DE LO INMEMORIAL**

## A. LA NOVEDAD CONTINUA DEL TIEMPO

En una entrevista que Jean de la Harpe realiza a Bergson en 1936 este dirá que sus libros habían sido siempre la expresión de una disconformidad, de una objeción<sup>219</sup>. Con esta afirmación el académico francés mostraba que todos sus textos nacen de la necesidad de dar cuenta de un problema que la filosofía no había tratado. Por ello dirá en PM que la filosofía no ha admitido jamás la creación continua de una imprevisible novedad<sup>220</sup>. Su pensamiento es la exploración del tiempo, un tiempo que se caracteriza por introducir esa novedad continua que Bergson percibe ausente en los intentos del pensamiento precedente. Cada una de sus obras tiene como punto de partida el tiempo cualitativo aquí descrito, en ellas se investiga aquellas cuestiones –la libertad, la relación materia y espíritu, la vida, la moral– que quedan iluminadas por la constatación de que en el mundo emerge lo imprevisible. En el presente trabajo se ha intentado profundizar en algunos de los problemas que Bergson esboza atendiendo a la resonancia que su obra ha tenido en autores posteriores. Deleuze, Jankélévitch, Delhomme, Sartre, Bachelard, Lévinas y Maldiney son una muestra de aquellos que se han dejado influir por la noción de duración que introducía Bergson. Estos pensadores coinciden en plantear preguntas y cuestiones comunes respecto a la idea de tiempo cualitativo expuesta por el académico francés. Se podría pensar que en ellos aparecen los mismos motivos porque comparten un contexto y las preocupaciones de su época. Sin embargo, a pesar de que esta razón seguramente ha influido en la transversalidad de ciertas cuestiones, el hecho de que retomen temas semejantes apunta, más bien, al dato de que los textos bergsonianos invitan a ciertas preguntas. Algunas de ellas se han ido tratando en los capítulos precedentes: ¿cuál es la relación

---

<sup>219</sup> “Mes livres ont toujours été l’expression d’un mécontentement, d’une protestation”. Jean De la Harpe, *Souvenirs personnels d’un entretien avec Bergson*, sous la dir. de Albert Béguin, Henri Bergson. Essais et témoignages inédits, 1941, 360.

<sup>220</sup> “La vérité est que la philosophie n’a jamais admis cette création continue d’imprevisible nouveauté”. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, sous la dir. de Frédéric Worms, 17<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 115.

entre pasado, presente y futuro?, ¿cómo conviven la continuidad y la discontinuidad?, ¿qué relación hay entre el todo y la parte? Si no existe la nada, ¿cuál es el agente que permite que el yo se distinga? Todas estas preguntas –que nacen de la noción de duración bergsoniana declinada de distintas maneras a lo largo de sus obras más relevantes– son el punto de partida para un desarrollo que pueda aportar pinceladas nuevas al intento de describir el tiempo. Se podría decir que las obras de Bergson se caracterizan por una apertura, una falta de resolución que invita a seguir la labor que el académico deja conscientemente abierta. Semejante tarea es compleja porque el tiempo para este autor no se concibe como un a priori aislado y esterilizado. Bergson intenta describirlo tal y como le aparece en la experiencia, esto es, como un fenómeno que está ligado a la conciencia, arraigado en la vida y, al mismo tiempo, situado en la totalidad del cosmos. Por este motivo, intentar describir la duración implica adentrarse en la naturaleza del yo, el origen de la conciencia, la relación entre el particular y el todo y la naturaleza de la vida. A lo largo del presente trabajo se ha intentado ir desgranando aquellos problemas que afloran en el pensamiento de Bergson respecto a la duración, la noción de presente y la novedad. En este último capítulo, se va a intentar recoger lo que se ha ido presentando como teselas de un mosaico. Con ello se busca mostrar cómo todos estos fragmentos afectan a una comprensión de la novedad, una novedad que es radical y que nace en un presente que es apertura. En los capítulos anteriores se han ido desarrollado ideas que superan lo expuesto por el académico francés. Y se ha hecho siguiendo el método que utiliza Bergson. Se han atendido las preguntas y las perplejidades que causan las lagunas o los implícitos de la filosofía bergsoniana recurriendo a la experiencia. Las hipótesis que se presentan son, en este sentido, un intento de aproximarse poco a poco a la naturaleza de la novedad que vivimos en el presente y la apertura que se introduce en este. Con ello han surgido perplejidades nuevas y quizá se han abierto vías para seguir pensando la naturaleza de una novedad que es radical y la naturaleza de un tiempo que es cualitativo.

## B. MEMORIA Y PASADO

Una idea que ha aparecido implícita a lo largo de los capítulos precedentes –y que es fundamental para comprender la naturaleza del presente en el pensamiento bergsoniano– es que el pasado, tal y como lo pensamos habitualmente, no existe para este autor. En el primer capítulo se señalaba que en el bergsonismo el presente está configurado por su relación con el pasado y el futuro. Con ello se quería indicar la diferencia entre el ahora –entendido como mero instante– y el presente. O, dicho de otro modo, se quería mostrar que este último es tal solo porque el pasado y el futuro lo habitan, es decir, porque el presente se configura a través de la supervivencia de lo que ha sucedido. En realidad, el presente se configura en un movimiento doble: por la supervivencia de lo que ha sucedido y porque, a su vez, está abierto a lo que podrá suceder. Dejando por un momento de lado el protagonismo que se le ha dado al presente, en este epígrafe se quiere ahondar en la naturaleza del pasado. De lo dicho anteriormente se puede deducir que el pasado en el pensamiento de Bergson se concibe en relación con el presente. Sin embargo, esta formulación no es todavía suficientemente explícita para desbancar completamente la idea de un pasado aislado, un pasado objetivo que guarda y mantiene los secretos de lo que ha sucedido tal y como ha sucedido. La clave para entender por qué para Bergson no existe este tipo de pasado reside en que, para este autor –cómo se ha explicado en otras ocasiones–, no hay pasado que no sea en relación con la conciencia. Es decir, el pasado depende de que haya una conciencia que lo siga viviendo en la actualidad. Este vínculo entre el pasado y el presente que introduce el académico francés no es una mera formalidad. Implica un cambio en la naturaleza misma de estas dos nociones. Se verá más adelante

que, si se admite que el pasado solo existe en relación con una conciencia que lo mantiene vivo, este deja de ser irreversible e inamovible<sup>221</sup>.

La hipótesis de partida de este epígrafe es la idea de que un pasado objetivo y aislado del presente no tiene sentido para el académico francés. Sin embargo, antes de explicar cómo y de qué manera aparece esta idea en los textos de Bergson, es necesario aclarar que esto no implica que se favorezca una interpretación presentista del tiempo. El presente, para este autor, no es simplemente una actualidad o un ahora. El presente es tal por su relación con lo que ha sucedido y por su relación con lo que está por suceder. En este sentido, no hay presente sin pasado ni sin futuro. Esto ya se explicaba en el epígrafe que lleva por título *Presente: un ahora habitado*. La hipótesis que se quiere plantear en este epígrafe es que en el bergsonismo no se admite la existencia del pasado o, por lo menos, la existencia de un pasado aislado y objetivo. Ante semejante planteamiento y, dado que no se defiende un presentismo, la pregunta obvia es: ¿cuál es exactamente el tipo de pasado que reivindica Bergson? La noción de memoria –que Bergson utiliza en el título de su segunda gran obra filosófica– presenta un pasado que es tal solo porque está en relación con el presente<sup>222</sup>. Atendiendo a esta idea se podría diferenciar la noción de pasado y la noción de memoria en función de su relación con el presente. El pasado puro sería autónomo e independiente de lo que sucede en el ahora, mientras que la memoria, al menos en una primera aproximación, se entendería como la capacidad de los seres vivos que pone en relación lo que ha sido con lo que

---

<sup>221</sup> Aquí se introduce una de las pistas más sugerentes del pensamiento de Bergson y la que ha generado más efecto en poetas y artistas. Un ejemplo de ellos es Antonio Machado. Esta idea atraviesa los versos del sevillano cuando dice: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. A lo que el poeta alude es que no hay senda ya marcada porque no hay pasado determinado y establecido que dicte las posibilidades por venir.

<sup>222</sup> Cómo se irá viendo en MM, Bergson recurre a la noción de pasado que, sin embargo, utiliza con mucha menos frecuencia que la noción de memoria. Bergson no termina de hacer una distinción neta entre estas dos nociones que aparecen mezcladas en sus obras. En este sentido, la distinción que se va a hacer entre memoria y pasado se sigue de los textos del autor, pero no coincide completamente con cómo lo formula este.

es. Parecería que Bergson, con semejante hipótesis, no estuviese definiendo el pasado sino describiendo la memoria, ya que esta es el mantenerse vivo de lo que sucedió en el ahora y en mí. Es por ello por lo que quizá sería conveniente sustituir el término de pasado por el término memoria. A partir de los textos de MM se quiere rastrear en este epígrafe lo que dice Bergson del pasado y de la memoria y reconstruir la diferencia entre los dos términos –teniendo en cuenta que Bergson no es un pensador metódico y que, por lo tanto, semejante labor requiere un trabajo interpretativo–. A partir de ello habrá que verificar si se puede dar por válida la idea de que el pasado, tal y como lo pensamos habitualmente, no existe. Y, por lo tanto, comprobar si es adecuado sustituir el término pasado por memoria o, por lo menos, intercambiarlo por una noción de pasado vivo.

Para introducirse en cómo Bergson presenta la memoria y el pasado, es útil aproximarse a estas dos nociones a través de *Vocabulaire de Bergson*. En esta obra, Frédéric Worms realiza la tarea de aclarar cuál es el significado de aquellos términos que son esenciales en el pensamiento de Bergson. Para ello recoge las citas que considera más relevantes sobre el término que quiere describir y, a partir de ellas, Worms compone una definición propia. Mientras la noción de pasado no está entre las escogidas, sí hay, en cambio, una entrada dedicada a la memoria. En ella se muestra las dificultades y contradicciones que aparecen en los textos de Bergson cuando se intenta definir el pasado. La primera cita sobre la memoria que recoge Worms dice así: “La memoria, es decir, la supervivencia de las imágenes pasadas”<sup>223</sup>. En ella Bergson muestra que la memoria es la conexión entre pasado y presente. Dicho en otros términos, la memoria es lo que hace que lo que ha sucedido no se pierda. A continuación, Worms introduce varias citas más con el objetivo de mostrar que en MM la memoria se describe en un primer momento como un fondo de recuerdos sobre los

---

<sup>223</sup> [Traducción propia] “ La mémoire, c’est-à-dire, la survivance des images passées. “ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 68.

que la percepción inmediata actúa<sup>224</sup>. Junto a esta idea, Bergson distingue en MM entre dos formas de memoria. Por un lado, una forma de pasado que es imagen-recuerdo y, por otro lado, una segunda forma que remite a las costumbres y hábitos –entendiendo estos como mecanismos motores listos para ponerse en marcha ante cualquier *input* presente<sup>225</sup>. Bergson llega a decir de ellos que son acciones nacientes. Estas tres maneras de presentar la memoria son muy distintas: aparece la memoria entendida como un fondo de recuerdos, como un conjunto de imágenes-recuerdo y, por último, como un conjunto de hábitos o acciones nacientes. Ni siquiera se puede reducir la complejidad de lo expuesto tomando estas tres formulas como tipos precisos que describen modelos divergentes del fenómeno de la memoria. De ahí la dificultad. La operación que Bergson realiza con esta presentación de la memoria es enrevesada. Por un lado, define la memoria como fondo de la percepción inmediata. Aquí no se puede entender la memoria como un substrato al que le acontece el presente. La idea del juego entre fondo y percepción tiene como objetivo mostrar que el pasado precede y determina la percepción presente. Precede, en el sentido de que favorece su dirección y su darse. Es decir, el pasado perfila la percepción. En este sentido, cuando se introduce la idea de fondo no se está definiendo la memoria, sino que se está describiendo su relación con la percepción. Por otro lado, la distinción entre una memoria que es imagen-recuerdo y otra que es hábito no tiene como objetivo mostrar dos memorias de naturaleza diversa. Bergson realiza semejante distinción para

---

<sup>224</sup> “ La mémoire sous ces deux formes, en tant qu'elle recouvre d'une nappe de souvenirs un fond de perception immédiate, et en tant aussi qu'elle contracte une multiplicité de moments, constitue le principal apport de la conscience individuelle dans la perception, le côté subjectif de notre connaissance des choses “. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 31.

<sup>225</sup> “ On pourrait se représenter deux mémoires théoriquement indépendantes. La première enregistrerait, sous forme d'images-souvenirs, tous les événements de notre vie quotidienne à mesure qu'ils se déroulent [...] elle laisserait à chaque fait, à chaque geste, sa place et sa date [...]. Mais toute perception se prolonge en action naissante [...]. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, [...] avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles”. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 86.

presentar una tercera concepción de memoria, la que más se aproxima a la memoria real, que aúna estos dos formatos. Es decir, para este autor la memoria es, al mismo tiempo, un recuerdo-imagen y un mecanismo motor, un hábito o costumbre. Worms, haciendo justicia a lo que aparece en MM, introduce una tercera cita que muestra que para Bergson la separación total entre estas dos formas de memoria, imagen-recuerdo y costumbre, no es real:

Pero al distinguir profundamente esas dos formas de memoria, todavía no hemos mostrado la conexión entre ellas. (...) Si nuestra conciencia del presente es ya memoria, los dos términos que habíamos separado inicialmente van a soldarse íntimamente juntos<sup>226</sup>.

La memoria es las dos cosas al mismo tiempo y no se da de modo separado. Es decir, la memoria para Bergson es al mismo tiempo imagen-recuerdo y acto naciente. En esta afirmación bergsoniana vuelve a aparecer con fuerza la idea de que la memoria es la supervivencia de las imágenes pasadas. Una supervivencia que está estrechamente vinculada a la configuración corporal de quién somos. En este sentido, lo que ha sido no se custodia como imágenes etéreas de lo que fue, sino que el pervivir de estas imágenes está vinculado a la transformación corporal y espiritual del yo<sup>227</sup>.

Worms, a partir de lo expuesto, define la memoria en el pensamiento bergsoniano como la conservación y la reproducción del pasado en el presente<sup>228</sup>. A

---

<sup>226</sup>Henri Bergson, *Materia Y Memoria* (Salamanca: Sígueme, 2021), 169. "Mais en distinguant profondément ces deux mémoires nous n'en avons pas montré le lien. [ ... ] Si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 167-68.

<sup>227</sup> Aquí empieza a sugerirse la idea de que el recordar no es una mera reproducción de lo ya vivido. De ahí que Bergson describa la memoria recurriendo a la percepción y hablando del acto naciente. Lo enrevesado de la explicación se puede entender atendiendo a la clave de que el académico francés busca mostrar que la memoria, sin ser percepción, es una capacidad pasiva que vive de una transformación continua.

<sup>228</sup> " La conservation et la reproduction du passé dans le présent ". Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*(Paris, 2000), 43.

pesar de que lo que expone Worms no es incorrecto, su definición podría favorecer un equívoco. Se puede perpetuar la idea, muy consolidada, de que hay un pasado aislado del presente. Y, con ello, la idea de que la labor de la memoria es traer ese pasado aislado al presente. Por este motivo, para comprender cuál es exactamente la relación entre pasado y memoria en el pensamiento de Bergson, es necesario leer las citas que intercepta Worms sobre la memoria a la luz de lo que dicen Bergson en MM sobre el pasado. En esta obra se dice: “El pasado es, por esencia, lo que ya no actúa, y al desconocer ese carácter del pasado, se vuelve uno incapaz de distinguirlo realmente del presente, es decir, de lo activo (lo que actúa)”.<sup>229</sup> El pasado para Bergson es idea, concepto, esto es, lo que no actúa. No se puede olvidar que el origen de su obra viene motivado por un fuerte desacuerdo con la conceptualización del tiempo. Bergson considera que la idea y el concepto son lo que no se mueve, lo que no tiene tiempo. En este sentido, el pasado –tal y como aparece descrito aquí, es decir, inoperante– no precede al presente, es solo mero esquema. Es por este motivo por lo que no se puede confundir este pasado totalmente inactivo con el pasado que hace posible y que habita el presente. Ese pasado, el pasado que hace posible la duración, es memoria, esto es, el mantenerse vivo de lo que sucedió que guía y mueve la percepción. Este segundo tipo de pasado –el que es memoria– es del que quizá se podría decir que es de algún modo operante o, por lo menos, que es incidente en cuanto que incide en el presente. Una incidencia que quizá no se puede denominar actuación porque consiste esencialmente en una pasividad, pero una pasividad que afecta al presente y que queda transformada por este. En este caso sí tendría sentido utilizar la imagen de fondo, no como substrato, sino como pasividad que queda iluminada y transformada por el presente de la percepción.

---

<sup>229</sup>Henri Bergson, *Materia Y Memoria* (Salamanca: Sígueme, 2021), 84. “Le passé est par essence ce qui n’agit plus, et qu’en méconnaissant le caractère di passé on devient incapable de le distinguer réellement du présent, c’est-à-dire de l’agissant”. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 71.

Bergson, al hablar de pasado, lo describe como totalmente inactivo. El problema es que un pasado puro –ese que es totalmente inactivo– no puede existir. No puede existir porque no es. Y no es porque lo que ha sido –si es que ha sido– no ha continuado siendo. De ahí que sea completamente inactivo. Por ello, en el pensamiento de Bergson se sustituye de facto –aunque en sus textos no se adecúe la terminología al pensamiento– la noción de pasado por la de memoria. El pasado no es más que un concepto que intenta aludir a aquello que fue, independientemente de su continuarse o no. El problema de esta noción es que alude a algo que no es, esto es, que no es porque no ha mantenido su relación con lo que está siendo.

En realidad, si se analiza en profundidad la idea de un pasado puro –esto es, un pasado aislado e independiente del presente– uno se encuentra ante una pseudo-idea. El equívoco del pasado puro y su perpetuarse se puede explicar atendiendo al mecanismo conceptual que se describe en EC y que se corresponde con aquel que da vida a la noción de nada. La imagen de un pasado independiente del presente nace de tomar un recuerdo –un contenido de la memoria– e imaginarlo independiente del presente. Con ello se teoriza inconscientemente un universo paralelo al presente, el del pasado, del que de vez en cuando extraemos elementos para conectarlos a nuestro presente. Este universo paralelo se puede pensar fuera o dentro de nosotros. En ambos casos se imagina un mundo desconocido que es contiguo al del presente: el del pasado objetivo<sup>230</sup>. Lo que nos llega al presente de lo que ha sido son solo algunos de los fragmentos de ese mundo pasado. Un mundo que está ahí, aunque no podamos acceder a él ni recuperar nada de aquello que no ha viajado a nuestro mundo presente. El pasado aparece así como un mundo independiente de lo que está siendo y de nuestro vivir ahora, objetivo y guardián legítimo de lo que ha sucedido. El mundo al que todo buen historiador neutral intenta llegar.

---

<sup>230</sup> El futuro tendría otro mundo propio que sería también contiguo al presente. En el mundo del futuro estaría contenidas las posibilidades de lo que puede pasar.

Bergson lucha contra una de las declinaciones de esta hipótesis cuando en MM rechaza la idea de que en el cerebro hay un cajón en el que se guardan imágenes e impresiones de lo vivido. El académico francés argumenta contra la idea de que en nuestro cerebro haya toda una sección dedicada al pasado que almacena lo que ha sucedido y cuyo contenido emerge en el momento justo, al ser solicitado por una necesidad presente.<sup>231</sup> Lo hace mostrando el error de pensar que las enfermedades que afectan a la memoria consisten en un borrado de lo que hay en ese almacén<sup>232</sup>. Tanto en la idea de un pasado externo puro como en la idea de un pasado puro almacenado se está pensando el pasado como un conjunto de imágenes autónomas. El problema de estas hipótesis es que en ambos casos se requiere imaginar un mundo fuera del presente. Pero ¿cómo se va a alcanzar ese otro mundo o tan siquiera saber de él si no se puede escapar del presente? ¿Por qué imaginamos un pasado más allá de la memoria? ¿Acaso alguien ha aportado alguna prueba de ese mundo alternativo que es un pasado independiente y autónomo del presente? El único pasado que conocemos y que podemos vivir es el pasado que está en relación con el presente, es decir, aquel pasado que permanece en la memoria. Sin embargo, este argumento no es todavía del todo convincente. Se podría considerar que no es cierta la idea de que el pasado puro tiene que remitir por fuerza a un mundo alternativo y desconocido. Porque ¿acaso no se ha vivido ya eso que ahora es pasado? ¿No se debería decir que, en realidad, se conoce ese mundo que es pasado porque se ha estado en él antes de llegar al presente? Una vez más, se está recurriendo a una ficción conceptual. Jamás hemos habitado un mundo pasado. Lo que antecede a nuestro presente es otro

---

<sup>231</sup> "Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images ; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau : elles ne sont pas en lui ; c'est lui qui est en elles." Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 168.

<sup>232</sup> Este es la consecuencia de la hipótesis de que el pasado se almacena en una parte del cerebro que Bergson ataca a través de diversos estudios sobre la afasia. Todo ello con el objetivo de negar que el pasado se almacene.

presente y lo que hemos vivido solo lo hemos vivido como presente<sup>233</sup>. En realidad, en la misma noción de pasado está la negación de un pasado aislado del presente. El pasado remite a lo que ha sucedido. La cuestión es que eso que ha sucedido solo es algo que ya ha sucedido cuando está en relación con un presente que lo lee como aquello que ha sucedido. En este sentido, el pasado es algo que se genera en el presente, aunque sea en un presente que antecede al presente actual. Es decir, nunca abandona el mundo presente. Es por este motivo por lo que el término memoria –en cuanto que explicita que el pasado es tal solo en relación con el presente, es decir, con una conciencia viva– permite luchar contra el equívoco de que existe un pasado que no es en el presente.

Sin embargo, todavía no se ha resuelto el problema. Este planteamiento podría ser problemático para otra de las ideas que aparece en MM. Bergson enfatiza en esta obra que el pasado y el presente tienen naturalezas distintas y que el recuerdo no se puede confundir con una percepción menos intensa. A este respecto afirma que si se diese por supuesto semejante hipótesis:

No se podrá ver ya en la percepción más que un recuerdo más intenso. Se razonará como si nos estuviese dada, a la manera de un recuerdo, como un estado inferior, como una simple modificación de nuestra persona. Se desconocerá el acto original y fundamental de la percepción, ese acto constitutivo de la percepción pura mediante el que nos situamos de golpe en las cosas.<sup>234</sup>

---

<sup>233</sup> El punto más convincente de “Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance”, el capítulo de ES que Bergson ha dedicado al *déjà vu*, tiene que ver con esta idea de que el pasado se origina en el presente.

<sup>234</sup> Henri Bergson, *Materia y memoria* (Salamanca : Sígueme, 2021), 83. “ On ne pourrait plus voir dans la perception qu’un souvenir plus intense. On raisonnera comme si elle nous était donnée, à la manière d’un souvenir, comme un état intérieur, comme une simple modification de notre personne. On méconnaîtra l’acte original et fondamental de la perception, cet acte constitutif de la perception pure, par lequel nous plaçons d’emblée dans les choses. ” Henri Bergson, *Matière et mémoire*, sous la dir. de Frédéric Worms, 9<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2012), 70.

En este fragmento Bergson muestra lo que considera que identifica al recuerdo frente a la percepción. A través de ello, se puede empezar a reconstruir por qué el pasado y el presente –a pesar de que dependen uno del otro para existir– tienen naturalezas distintas. El pasado en este texto aparece como aquello que tienen que ver con un estado interior y con una modificación de la persona, mientras que el presente tiene que ver con un acto original y fundador que nos sitúa de golpe en las cosas. Atendiendo a esta distinción se podría hacer una primera diferenciación entre pasado y presente que tendrá que ser revisada según se le añadan elementos a la complejidad del problema. El pasado podría entenderse como lo que soy, al menos en una primera aproximación. El pasado es todo lo que soy antes de que interrumpa y me afecte todo lo que está siendo. Es decir, el pasado es todo lo que es de lo que soy porque ha habido un antes. Es aquello que está en mí por el poso y por la transformación que se ha ido producido en mí. El pasado es todo lo que queda en mí de todos los presentes que preceden este presente. El presente, en cambio, sería la apertura. La relación de eso que soy con lo que ahora son las cosas y con lo que podrían ser. El presente es esa intersección entre lo que ha sido que es ahora, lo que soy y lo que estoy siendo ahora mismo, es decir, mi relación con lo que es otro y la transformación que eso otro tiene en mí.

Dicho esto, se puede revisar la idea de que el pasado es lo que soy y el presente es la relación con lo que es otro. La primera parte de la frase no sería correcta porque soy lo que he sido, pero también soy lo que estoy siendo, esto es, relación con lo que es ahora y, sobre todo, soy la apertura que se abre en el presente. Por otro lado, la segunda parte de la frase tampoco es correcta porque, si bien es cierto que la relación con lo que es ajeno a mí es presente, esa relación es posible porque hay un poso de lo que ha sido que me ha generado y configurado hasta hacer posible que en el presente yo me pueda relacionar con lo que es otro. En este sentido, el pasado es un ingrediente esencial para la relación con lo que es otro en el presente. Por todo ello, habría que definir el pasado como la parte de lo que soy yo que remite a lo que he vivido, que no

se puede separar de la otra parte que soy, que es búsqueda y apertura presente. Un presente que es movimiento y búsqueda precisamente porque está marcado por esa parte de mí que la precede y a partir de la cual se inicia el movimiento y la búsqueda. En esta descripción compleja se intenta empezar a esbozar el suceder sencillo del tiempo cualitativo. Un tiempo que es el fruto de un yo constituido por un diálogo constante entre lo que le precede y lo que busca.

En lo expuesto anteriormente se mostraba cómo en los textos de Bergson el pasado aparece como inoperante. Esta afirmación reabre otra cuestión que es central en el pensamiento del académico francés: la creatividad. ¿Cuál es la relación entre pasado y creatividad, memoria y creatividad? Según lo expuesto, el pasado, en cuanto que es completamente inoperante, no es fuente de creatividad. ¿Qué sucede, en cambio, con la memoria? La memoria quizá no sea por sí misma creativa, pero no es tampoco completamente inoperante. A este respecto hay que diferenciar entre conceptualización y memoria. Los recuerdos no son meras ideas o conceptos que se aplican y utilizan en el presente. La relación entre pasado y presente que se produce a través de la memoria no es ni una simple toma de contacto ni una continuidad simple. La memoria, en este sentido, no es el mero conectar el pasado con el presente. La descripción de Bergson de unos recuerdos y una percepción que se retroalimentan aluden a una interpenetración de pasado y presente. Es por este motivo que el pasado vivo diverge radicalmente de los conceptos y de las ideas. Las ideas y los conceptos, para Bergson, son esquemas estables y atemporales. Con ello no se quiere decir que estos estén fuera del tiempo –se han creado en un momento histórico determinado– sino que no se ven afectados por este, no se transforman y no son dinámicos<sup>235</sup>. No así el pasado vivo que, como su nombre indica, está vivo, esto es, se mantiene por una relación con el presente que es una relación de interpenetración. La percepción

---

<sup>235</sup> Esta afirmación habría que matizarla porque los conceptos y las ideas se transforman y cambian, pero tienen una fuerte resistencia a ello y, de hecho, el interés de la conceptualización es que no lo hagan.

descubre el pasado y, al hacerlo, acentúa algunas de sus partes en detrimento de otras. Es por ello por lo que, aunque quizá sea difícil admitir que la memoria es por sí creativa, su contenido no es impasible, se transforma y varía a la luz del presente. Es decir, la memoria, como toda la conciencia, sufre una transformación ante la apertura del presente.

Semejante planteamiento conlleva una consecuencia que afecta a la concepción del tiempo bergsoniana, pero también a una determinada visión del yo. Si se admite que el pasado vivo, esto es, la memoria, es fruto de una transformación continua, se está planteando que el pasado vivo –ese que sobrevive en el presente– no es irreversible. ¿En qué sentido no es irreversible? Es absurdo pensar que se puede cambiar lo que ya ha sucedido. Hitler invadió Polonia y de eso no hay marcha atrás. Sin embargo, en este ejemplo se está volviendo a la idea de un pasado puro y autónomo. O, mejor dicho, a una idea de pasado. Este ejemplo permite adentrarse en qué es exactamente eso que pensamos que es pasado. Parecería que la mayor prueba de una objetividad e irreversibilidad del pasado se encuentra en los libros de Historia. Sin menospreciar ese ámbito de conocimiento, el tiempo del que habla Bergson no tiene nada que ver con lo que recogen estos. Los libros de Historia recogen una reconstrucción conceptual de lo que se cree que ha sucedido. En este sentido, la Historia, en su investigación de lo que sucedió, trabaja con conceptos e ideas que intenta verificar a través de los restos que han llegado hasta ahora de aquello. Sin embargo, no se puede confundir la Historia con el tiempo. El tiempo, tal y como lo entiende Bergson, es una duración, una sucesión vivida y experimentada cualitativamente. La invasión o las atrocidades de Hitler están en el tiempo en la medida en que ahora afectan mi existir. Y, de hecho, lo afectan profundamente. Un niño europeo, aunque carezca de los conocimientos históricos básicos sobre la Segunda Guerra Mundial y, por ello, desconozca lo que sucedió, está, aunque no lo sepa, marcado por la sospecha y el mal que se introdujo en ese momento. Es hijo de una cultura que carga con la culpa, el dolor y la incompreensión de semejantes

atrocidades. En este sentido, afirmar que el pasado solo existe en el presente no implica reducirlo a un pasado a medida ni tampoco implica sostener una indiferencia de los hechos que acontecieron. La seriedad e importancia de aquellos hechos se demuestran por el profundo impacto que tienen en nuestros días.

Ante esta cuestión se vuelve a abrir la pregunta de la irreversibilidad del pasado. Aquellos hechos no se pueden cambiar, pero nosotros no vivimos aquellos hechos, vivimos el efecto de esos hechos en nosotros hoy y en ese ámbito aparece la libertad con toda su potencia. La transformación que semejantes atrocidades genera en nosotros está sujeta a la libertad. El mal puede ser el origen de una espiral de violencia sin fin y, sin embargo, en ocasiones el mal produce un rechazo potente y un juicio consciente y lúcido que busca alternativas y modos de vida más humanos. En ambos casos, lo que sucedió, por su magnitud, impacta el presente. No puede no hacerlo y, sin embargo, la memoria de semejantes hechos puede llevar a vivencias distintas. En este sentido, el pasado no es irreversible si se entiende por esta afirmación que lo que sucedió no determina qué vías abre semejante suceso en mí. En este sentido, el pasado se lee siempre a la luz del presente.

### C. PASADO: ALTERIDAD ORIGINARIA

La diferencia entre pasado y memoria –entendiendo que la segunda explicita mejor la idea de que el pasado no existe mientras no afecte el presente– no es suficiente para describir la naturaleza del pasado vivo que Bergson comienza a introducir en su filosofía y que autores posteriores retoman. Deleuze, acogiéndose a una expresión de Schelling, habla de un pasado inmemorial para describir la memoria en Bergson. En el capítulo 2 se criticaba la noción de pasado inmemorial como substrato tal y como la expone Deleuze. Sin embargo, hay algo de acertado en su utilización del término inmemorial. La memoria y el pasado vivo se puede entender como aquello que hace referencia a las experiencias vividas. Sin embargo, el término para Bergson tiene un sentido más amplio. Esto se puede ver con claridad en EC, en que se describe toda una

evolución biológica a partir de la cual el ser humano ha llegado a ser lo que es hoy. Todo este proceso de evolución es parte de lo que configura a un yo en el presente y, en tanto que tal, forma parte de mi pasado vivo y de mi memoria. Lo mismo se podría decir de todo el desarrollo cultural que me precede y que configura mis modos de aproximarme a la realidad. Estas dos evoluciones que aparecen recogidas en EC y DSMR amplían el contenido de la memoria. Sin embargo, con ellas todavía no se alcanza a explicar por qué tiene sentido hablar de un pasado inmemorial.

En este epígrafe se quiere plantear que en los textos bergsonianos aparece sugerido un pasado originario. O, por lo menos, que la filosofía de este autor abre vías para pensar un pasado fundante que bien se podría llamar inmemorial. ¿Qué se entiende por un pasado fundante exactamente? Sobre todo, teniendo en cuenta que en el epígrafe anterior se rechaza un pasado aislado y objetivo que prescindiera del presente. Este pasado fundante del que se está hablando aquí no hace referencia a un pasado anterior y lejano del presente. El término inmemorial no debe tomarse como una referencia a un tiempo anterior al presente actual. El pasado originario del que se quiere hablar en este epígrafe hace referencia a un pasado que funda lo que Bergson en EDI denomina yo profundo. El pasado inmemorial es fundante porque está en el origen mismo del yo. Un origen que, sin embargo, no hace referencia a un tiempo anterior. El pasado inmemorial está en el origen presente del yo profundo. Este origen se puede denominar pasado en el sentido de que precede toda actuación y toda toma de conciencia del yo. Es un origen que precede la apertura o la cerrazón que el yo tiene delante de la falla que se le abre en su existir. Es por ello por lo que es un origen que está situado en el presente. Es inmemorial porque precede a la memoria y no porque sea anterior al ahora. Es un origen que enmarca todo presente. Su anterioridad reside justamente en que es requisito del presente.

Los indicios de pasado fundante y origen presente del yo aparecen en la primera y la última de las obras filosóficas de Bergson. En EDI Bergson distingue entre

un yo profundo y un yo superficial. La importancia de esta distinción puede pasar desapercibida en el pensamiento del académico francés y, sin embargo, es muy relevante para comprender el trasfondo de su filosofía y los principios que guían su pensamiento. El pensamiento bergsoniano está atravesado por la idea de que el criterio de conocimiento de todo aquello que remite de algún modo a la totalidad es la experiencia vivida. Con ello sitúa el criterio de conocimiento metafísico en el yo. La experiencia vivida del yo es el indicador fundamental para entender qué es el tiempo, qué es la conciencia, qué es la libertad, qué es el yo, qué es la vida, es decir, qué son todos aquellos fenómenos que tienen que ver con un significado totalizante. Mientras el método científico es útil para atender a aquellos aspectos de la realidad que son fragmentos, la filosofía, en cuanto que se adentra en cuestiones que afectan a un particular que tiende a una relación con la totalidad, tiene otras exigencias. Bergson descubre que el modo que tiene la ciencia de tratar lo que tiene que ver con la totalidad es inadecuado, porque consiste en una composición de fragmentos. Ante semejante constatación, sitúa la posibilidad de conocimiento de todo aquello que tenga que ver con la vida, con las grandes preguntas metafísicas y con un significado último en el yo. El yo, entendido como la experiencia que este hace mientras vive.

Semejante hipótesis tiene un claro punto débil. ¿Cómo va a ser el yo fuente de conocimiento cierto y verdadero? ¿Acaso no ha indicado ya Descartes la capacidad que tiene el yo para equivocarse? Ante semejante objeción, en EDI, Bergson hace dos operaciones. En primer lugar, crítica la conceptualización y las ideas como método único para conocer. En obras posteriores denominará intuición a lo que propone como alternativa, esto es, el conocimiento que proviene del contacto directo con la realidad que se produce del simple hecho de vivir. La segunda operación que Bergson realiza en EDI es diferenciar entre un yo profundo y un yo superficial. El criterio de conocimiento al que el método bergsoniano remite se encuentra en el núcleo duro del yo, es decir, eso que es el yo y que no es mera reacción superficial. En EDI, el académico francés señala que son las profundidades del yo las que sirven de vara de

medida. En esta primera obra solo se delinea lo que en las siguientes aparece como fondo de un método que considera que la labor de la filosofía consiste en remontar el curso de la reflexión, superar el conocimiento conceptual y atender a la experiencia directa y primera de lo real, que es la base de este. Es decir, el método bergsoniano hipotetiza que en las profundidades del yo está la clave para poder llegar a conocer la naturaleza íntima de lo real.

El alcance y la explicación de esta hipótesis no se termina de completar y explicar hasta la publicación de DSMR. Para comprender lo que esta obra aporta al problema que aquí se plantea, es interesante retomar una distinción que se ha presentado en otros lugares de este trabajo: contacto versus sugerencia. En sus obras, especialmente en MM y en EC, Bergson resalta que el origen del conocimiento parte de una necesidad. En este sentido, quiere contradecir la idea de que el conocimiento es desinteresado y desencarnado. Lo que el académico muestra en MM y en EC es que la capacidad de conocer atiende a una necesidad, que en un principio es de mera supervivencia, y que más adelante incorpora otras exigencias más complejas. Es por ello por lo que, para este autor, el conocimiento humano está siempre ligado a una corporalidad y materialidad. Es por este motivo, también, por lo que a lo largo de su pensamiento aparece con frecuencia la imagen del contacto. El contacto, para este autor, remite siempre a las exigencias de la materia. Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla porque Bergson, para mostrar la diferencia entre materia y un ser vivo, vuelve a recurrir a la noción de contacto y, por lo tanto, el contacto no es una dinámica exclusiva de lo que es solo materia. El contacto es, para este autor, el modo en que lo que es se relaciona entre sí. Todavía dentro de la dinámica del contacto, Bergson establece lo que distingue a la materia de los seres vivos. La primera funciona mediante un mecanismo de reacción ante el contacto con lo que le rodea. En cambio, aunque los seres vivos también están inmersos en una dinámica de contacto, para ellos este no se convierte en una exigencia de reacción inmediata. Los seres vivos responden con un acto espontáneo. Un acto que se puede construir porque, aunque viven el

contacto, su respuesta nace, sin embargo, de una pausa y de una distancia con él. Esa diferencia en la reacción al contacto que hay entre la materia y los seres vivos es la distinción que permite que el individuo tome conciencia de sí mismo. En el contacto con lo que es otro y a través de la distancia con la que el yo responde a este, el yo se descubre distinto de todo lo que le rodea. Con lo dicho hasta aquí se resume lo que se ha ido exponiendo y se muestra la importancia que tiene la noción de contacto en el pensamiento bergsoniano. Un contacto que remite a la materialidad y que, sin embargo, empieza a tornarse en algo distinto en la reacción de los seres vivos al medio.

La noción de contacto se completa por otro término que aparece esbozado en DSMR que es la sugerencia. Una noción que quizá se podría denominar eco, una palabra que apoya la idea que aparece en esa obra. La sugerencia aparece en DSMR cuando Bergson intenta explicar el fenómeno de los místicos. Como se ha dicho anteriormente, uno de los objetivos de DSMR es explicar cómo es posible una sociedad abierta y una moral que acoja a todos. Lo que plantea Bergson al comienzo de esta obra es que la moral natural, cómo ya se ha explicado, tiende a proteger al grupo en detrimento de lo distinto y de lo extranjero. En este contexto, Bergson busca comprender aquellas ocasiones en las que la moral natural se ha superado con la instauración de una sociedad abierta o, al menos, el ideal de esta. La sociedad abierta para este autor se caracterizaría por fundarse en una nueva moral que tiene en cuenta a todos: a los extraños de los que se tiene noticia y aquellos que todavía no se conocen. Es decir, Bergson está interesado en comprobar si puede haber una moral universal. Una moral que, según él, no se sigue automáticamente de la moral natural.

Para atender a este problema fija su atención en los místicos. Y aquí es donde aparece un aspecto completamente novedoso respecto a lo que se había presentado en sus obras anteriores y que, sin embargo, paradójicamente tiene la potencia de completar todo lo que se había dicho en aquellas. El místico, para este autor, es una persona, que al remontar el flujo de su vivir, empieza a coincidir con el flujo creativo y constante del cosmos. La consecuencia de esa coincidencia con lo que está siendo se

traduce en un modelo vital que desafía la moral natural. En semejante modelo hay cabida para aquellos que en la moral natural aparecían como extraños. El principio de semejante operación es el amor. Un término que, aunque normalmente se interpreta de una manera sorprendentemente banal, aquí hace referencia a una coincidencia con lo que está siendo que se traduce o que se identifica por una capacidad para acoger al otro tal y como es. Bergson no da muchos más detalles sobre la vida de los místicos, pero explica cómo a partir de estos se puede crear una sociedad abierta. Estos personajes, del todo excepcionales, captan la atención. Su modo de vivir es interesante y atractivo. Y, en este punto es en el que Bergson utiliza el término sugerencia. El modelo de vida del místico sugiere al resto un modo alternativo. En este epígrafe lo que interesa entender es qué hay detrás de esa capacidad de sugerencia que tiene el místico y qué relación tiene con que su modelo de vida sea una consecuencia de una coincidencia, aunque sea parcial, con el ser o, en términos más correctos, con lo que está siendo.

Aquí es donde es interesante contraponer la idea de contacto y la de eco. La sugerencia remite a la dinámica de eco y complementa la relación con lo real que se basa en un contacto. El contacto con lo que es otro y con los otros tiene una forma que es de exigencia. Exige una reacción. A partir de ella se incentiva el movimiento, se fomenta una transformación y se ayuda a una toma de conciencia. La cuestión es que la dinámica en la que aparece el contacto es una dinámica normativa. Ante una causalidad se exige una consecuencia. La mera relación entre causa y consecuencia es lo que Bergson describe como leyes de la naturaleza y es lo que rige el comportamiento de la materia. Sin embargo, esta dinámica del contacto no es suficiente para explicar la particularidad de individuos que se escabullen del determinismo y de una causalidad estricta. De ahí que sea tan importante la dinámica de la sugerencia y del eco que aparece en el pensamiento de Bergson cuando este intenta explicar el dato de que hay y ha habido sociedades que han escapado de las necesidades marcadas por el

grupo. Es decir, aquellas sociedades en las que se han intuido el interés de una moral universal que superaba la primera necesidad básica de supervivencia.

A partir de este punto se van a utilizar algunos elementos que aparecen en los textos de Bergson para empezar a recorrer una vía de pensamiento que no aparece en sus obras y a la que, sin embargo, estas dan pie. Ante la cuestión de la mística que plantea Bergson, la pregunta que uno se podría plantear es por qué los místicos generan atracción. ¿Qué tiene de particular su modo de vida y por qué permiten superar las urgencias de la necesidad del grupo? La potencia de la experiencia mística es que, si verdaderamente es tal, consiste en una coincidencia con lo que es. Una coincidencia que muchas veces se expresa en modos contradictorios y modelos que contravienen todo lo conocido. Y, sin embargo, la extrañeza de semejantes experiencias no disminuye el dato de la atracción que generan. En ellas se intuye una verdad profunda. Esto es muy relevante: el místico no impone una sociedad abierta. Su impacto no es el fruto de una normatividad, sino de una sugerencia. Favorecen una intuición, pero no generan un modelo sistemático y dogmático. Y es por ello por lo que se vuelve tan importante analizar por qué semejantes experiencias, con todo su carácter bizarro, sugieren un modelo nuevo.

Para responder a esta pregunta conviene no perder de vista que el origen de la experiencia mística es la coincidencia con el ser. Lo que se intuye de lo que plantea Bergson es que la vida de los místicos genera un eco. Su relación profunda con lo que es tiene la capacidad de captar algunos elementos de significado que vienen a responder a la búsqueda que constituye ontológicamente al yo. Sin embargo, el eco no se puede producir si en el yo no hubiese anteriormente una marca originaria que permitiese identificar aquello que tiene más armonía con el significado del cosmos, con el todo. Esta es la dinámica que se intuye detrás de la atracción que los místicos generan. Una dinámica de eco que es posible porque en el particular que es el yo, lo que aparentemente debería ser fragmento, hay inscrita una aspiración a la totalidad o una marca del origen continuo de creatividad que reconocen en la vivencia del

místico. Hay un coincidir entre la experiencia extraña del místico y las profundidades del yo. Lo que vive en el místico genera eco en un individuo que remite al todo. Esto no es casualidad. La experiencia del místico, según Bergson, es una parcial coincidencia con lo que es. Las profundidades del yo están marcadas por el origen de lo que es. De ahí que haya una resonancia.

La diferencia entre eco y contacto permite distinguir entre la dinámica de la pura materia y la dinámica de lo que Bergson denomina tan acertadamente memoria, que en otros autores se denomina espíritu.<sup>236</sup> El término memoria es especialmente acertado por varios motivos. En primer lugar, porque pone distancia con una concepción de espíritu descarnado. Al mismo tiempo remite con ello a algo que conjuga la materia y lo que se insinúa como origen y significado de esta. La memoria remite a una toma de conciencia, esto es, al retomar de un origen. Con ello hace coincidir al espíritu con el origen presente de lo que es. Volviendo al punto inicial con el que se comenzaba este epígrafe, ¿cuál es ese pasado inmemorial y fundante del yo que precede al presente y que al mismo tiempo se descubre en él? Ese es un pasado originario que marca, define y configura al yo. Aquel que coincide con ese núcleo del yo que identifica que, en el modelo vital del místico, hay un remitirse al origen de lo que está siendo. Es lo que hace que el yo presente sea búsqueda y apertura de una alteridad radical. Alteridad que marca lo que es el yo en cuanto que este se constituye por una ausencia vivida que busca y espera aquello que es completamente distinto de sí mismo.

A partir de este punto se puede entender por qué la memoria o el pasado vivo remiten a mucho más que al conjunto de experiencias vividas, la suma de una evolución

---

<sup>236</sup> La memoria en Bergson coincide con el espíritu porque no es solo lo que habitualmente se entiende por pasado, sino porque en su pensamiento hace referencia a un pasado inmemorial, es decir, la memoria no es tan solo un pasado en relación con el presente sino una marca originaria y fundante del yo. Una marca que hace del yo un individuo, una parte en relación con el todo. Con ello la memoria saca a lo que será el yo del horizonte del fragmento y lo funda como yo. En este sentido, y solo en este, Bergson puede denominar al espíritu memoria. En esta operación que realiza el académico francés no se rebaja la carga del término espíritu –aunque sí que se le acerca al mundo de la materia–, sino que se hace rebosar de significado el término memoria.

biológica o las costumbres y referentes culturales de una sociedad. La memoria última y profunda, la que configura el rostro de un yo en perpetua búsqueda, remite a la marca de una alteridad originaria que precede a todo ahora y fomenta la apertura que caracteriza el presente.

Sin embargo, todavía en este planteamiento no aparecería con claridad total qué es el eco y cuál es el juego entre contacto y eco. La dinámica del eco es posible porque el particular que es el ser humano se diferencia de todos los otros fragmentos que configuran el universo porque en él hay una marca originaria del todo. Esto es, la persona puede, si está atenta, identificar que el místico ha alcanzado alguna verdad sobre el misterio profundo del ser. Lo puede identificar porque lo que este hace, dice o vive resuena en las profundidades de su yo. En ese aspecto tan íntimo del yo se desvela una marca indeleble del origen de todo lo que es. El eco se produce porque el aparecer de un modo u otro de la alteridad radical que origina el cosmos llama a ese núcleo que marca el yo profundo. Esto es lo que permite que las personas identifiquen a los místicos e instituyan sociedades que superen las necesidades del grupo. Pero, al mismo tiempo, es lo que explica que para conocer aquello que supera el ámbito del fragmento, para tratar todo aquello que tenga que ver con la totalidad, sea necesario remitirse al yo profundo. El yo profundo es el único punto particular que se escapa del horizonte del fragmento y es el único punto a través del cual se puede empezar a intuir algo de un horizonte de significado. Y esto es posible porque el yo, desde su nacimiento, lleva inscrito una referencia al origen, origen presente de lo que está siendo, núcleo misterioso de lo que es que asoma en el primer aparecer de lo que está siendo.

En este sentido, lo que Bergson descubre a raíz de intentar explicar por qué determinados personajes históricos han sido capaces de introducir una dinámica que supera la estricta necesidad del grupo es aplicable al modo particular del yo de estar

en lo real. La particularidad de los seres vivos es que en ellos se empieza a esbozar el pasado, el presente y el futuro. En el ser humano, la temporalidad y su vivencia presente que recoge elementos de lo que ha sido y se proyecta en lo que va a ser coinciden con la capacidad de tomar conciencia. Estas características tuyas que lo diferencian de la materia se explican por cómo en él hay un juego entre la dinámica de contacto y la dinámica del eco. Mientras la materia es en el ahora y está determinada por una reacción fija y constante, el ser humano escapa de esa modalidad de estar en lo real porque su relación con ella es una mezcla de eco y contacto. El contacto exige respuesta, genera una necesidad y pone en movimiento una reacción. La dinámica del eco permite la distancia necesaria para que esa exigencia no se disuelva en una reacción inmediata. La exigencia material despierta un proceso en el yo, a través de ella, este se descubre a sí mismo y puede asomarse al origen de lo que generó semejante exigencia. En este sentido, el eco es lo que permite que el yo se inscriba en un tiempo y no en un mero suceder vacío. Es decir, a través de él se toma conciencia de que esto que soy yo es distinto de lo que me rodea, de que soy un particular que no coincide con todo lo demás. El origen del tiempo coincide con la primera toma de conciencia –por muy burda que sea– de las cosas y de uno mismo<sup>237</sup>.

Se ha dicho que coincide el momento en el que el yo se descubre a sí mismo y el momento en el que inicia el tiempo. Sin embargo, esta formulación podría ser problemática. Se puede hablar de origen del tiempo si el punto de partida es el particular. Punto de partida que, en principio, es el único viable para una aproximación metafísica. Pero si, en cambio, se parte de la totalidad del cosmos –de la intuición que Bergson tiene de él– no se puede hablar de origen del tiempo, sino que habría que hablar de descubrimiento. Descubrimiento de un tiempo que me antecede pero que empieza a ser mi horizonte desde el momento en el que me descubro distinto a todo lo demás, distinto porque hay en mí una tendencia a la

---

<sup>237</sup> Tomar conciencia de uno mismo en el pensamiento de Bergson puede pasar por la simple operación de constatar un hambre y la necesidad de saciarla con aquello que no soy yo.

trascendencia y a la totalidad que difiere del esquema de lo material. Esa tendencia es la que genera la dinámica del eco y su aparecer coincide con que el particular ha dejado de ser mero fragmento<sup>238</sup>. La diferencia entre el fragmento y el particular es que el segundo remite de forma viva a la totalidad. El fragmento, en cambio, es parte de la totalidad sin remitir por sí mismo a ella. Esta es la diferencia que Bergson entiende que distingue a la vida y a la materia.

Dejando aparte la relación y diferencia entre fragmento y particular, que se tratará en el próximo epígrafe, conviene resaltar que la conexión y la separación que el ser humano tiene con la materia —su ser materia y su ser más que simplemente materia— se puede empezar a explicar mediante la idea de que la memoria remite a mucho más que a la acumulación de las experiencias vividas. La memoria en Bergson alude a que en el yo está inscrito una referencia al origen mismo de todo lo que es. Un origen que se tiene que entender como la fuente de la creación constante del mundo. En este sentido, no es la marca de una cosa que ya fue, sino la marca de aquello de lo que mana todo lo que está siendo. Por este motivo, la memoria remite a aquello que antecede al presente, pero es un anteceder que no remite a un pasado anterior sino a un origen presente. Es la referencia a una alteridad radical que constituye al yo en el presente y que, al mismo tiempo, lo pone en búsqueda para encontrar aquello de lo que se participa de forma inconsciente. Contacto y eco, materialidad y memoria, conciencia limitada e inconsciencia: esta es la caracterización de un yo que vive en el presente marcado por la memoria de un origen y, al mismo tiempo, lanzado a la búsqueda de ese origen.

---

<sup>238</sup> En este caso se están utilizando expresiones de temporalidad que no se ajustan bien a lo que se está tratando. No existe una persona, un yo o una conciencia que no remita a la totalidad o que no esté marcada por una tendencia a la trascendencia, o, dicho, en otros términos, que no tienda hacia una alteridad radical. El yo, la conciencia y la persona se configuran a través de esos rasgos. El yo empieza a ser tal en el momento en el que un trozo de materia remite a la totalidad del cosmos y toma conciencia de sí como consecuencia de ello. Aquí se vuelve a utilizar la expresión “en el momento”, pero no se quiere con ello indicar un momento cronológico.

#### D. PARTICULAR Y FRAGMENTO, TOTALIDAD Y MISTERIO

En el presente trabajo, para pensar la naturaleza del presente y el origen de la novedad y la creatividad en la experiencia humana se ha utilizado el pensamiento y la metodología de Bergson. Sin embargo, para contestar a una de las preguntas que este pensamiento deja abierta –esto es, cómo se conjuga la continuidad y la discontinuidad que configuran el presente– se ha recurrido a una noción fundamental de la filosofía de Lévinas. Este autor define el tiempo como una relación con los otros: “El tiempo no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás.”<sup>239</sup> Siguiendo lo que este autor propone, en el capítulo 3 se buscaba describir qué nociones de alteridad aparecen en el pensamiento bergsoniano. Todo ello con el fin de estudiar qué relación hay entre la descripción cualitativa y heterogénea del tiempo que realiza Bergson y la constitución del yo en relación con lo otro, los otros y lo radicalmente otro. En este recorrido se ha ido utilizando, sin una distinción precisa, la noción de parte y totalidad bergsoniana junto a la concepción de alteridad radical, misteriosa e inabarcable, que utiliza Lévinas. El problema es que estos dos puntos de vista y aproximaciones se contradicen entre ellos. El carácter inabarcable y misterioso de la alteridad radical de Lévinas rompe con la totalidad. Para este autor, no tiene sentido plantear los problemas en función de una relación entre partes y todo, porque el todo no deja de ser para él una construcción del intelecto humano que nada tiene que ver con eso que es verdaderamente Otro. Sin embargo, desprenderse completamente del concepto de totalidad en el pensamiento bergsoniano es una tarea muy difícil, si no imposible. Hay varios elementos de su pensamiento que sufrirían profundamente semejante operación. En primer lugar, desprenderse del todo impediría el interesante juego que presenta cuando hace depender el tiempo de la conciencia manteniendo, a la vez, un tiempo universal

---

<sup>239</sup>Emmanuel Lévinas, *El tiempo y lo otro* (Paris : Paidós, 1993), 77. “Le temps n’est pas le fait d’un sujet isolé et seul, mais qu’il est la relation même du sujet avec autrui.” Emmanuel Lévinas, *Le temps et l’autre*, 1991<sup>éd.</sup> (Paris : Presses universitaires de France, 1979), 17.

originario. La operación que realiza Bergson mantiene el tiempo vinculado a la conciencia sin perder su universalidad. Esto es posible gracias a un juego entre el tiempo de la parte y el tiempo del todo. Ambos dependen de una conciencia, de tal modo que el tiempo de una conciencia individual refleja el tiempo de una conciencia originaria. Este sería un primer ejemplo en el que se ve cómo el pensamiento bergsoniano se apoya en la intuición de una totalidad. Del mismo modo, la diferenciación entre mera materia y vida en el pensamiento bergsoniano reposa también sobre la idea de que hay partes y todo. Esta relación entre las partes y el todo es lo que permite que, siguiendo los textos de Bergson, se haya identificado en el presente trabajo la materia con un fragmento, esto es, con aquello que es parte pero que no tiende y no remite ni activa ni creativamente al todo. Diferenciándola así de los seres vivos que, aunque son parte, contienen en sí una tendencia al todo y que lo buscan activa y creativamente. La importancia entre las partes y el todo –que ya se mostraba en la descripción que Jankélévitch realiza del pensamiento bergsoniano– aparece también descrita en la importancia que Riquier otorga a la influencia del pensamiento de Leibniz y de Plotino en Bergson<sup>240</sup>. Es decir, que la relación entre las partes y el todo, esto es, la noción de totalidad, está en el ADN del pensamiento bergsoniano.

Ante semejante hecho, es un atrevimiento y quizá una ingenuidad intentar conciliar dos pensamientos, el de Lévinas y de Bergson, que, aunque comparten muchos puntos en común, llevan inscritos esta divergencia. Sin embargo, la diferencia entre ellos es uno de los atractivos fundamentales para utilizar a un autor en contra del otro y viceversa. El optimismo cognoscitivo de Bergson se puede corregir o, al menos, matizar con la visión respetuosa e incluso excesivamente distante con la que Lévinas trata la alteridad y el aspecto misterioso y desconocido de lo real. En este sentido, la investigación se enriquece del contraste entre lo propuesto por estos dos

---

<sup>240</sup> Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson* (Paris : Presses universitaires de France, 1959). Camille Riquier, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Quadrige (Presses universitaires de France, 2021).

autores. Sin embargo, aun aceptando la riqueza que esto aporta, es necesario un trabajo metodológico que al menos plantee como pregunta si se pueden conjugar la parte y la totalidad con una aproximación que sea consciente del aspecto misterioso e inabarcable de lo que es completamente otro. También habrá que ver si efectivamente es válido hablar de totalidad porque, aunque la filosofía bergsoniana reposa en esta noción para desarrollar su pensamiento, no es argumento suficiente para justificar su uso.

El conflicto entre la posición bergsoniana de la parte y el todo y la ruptura con la totalidad de Lévinas se puede comprender a propósito de lo que Lévinas señala al principio de *Totalidad e Infinito*: “La separación radical entre el Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno.”<sup>241</sup> Esta cita de Lévinas explica el núcleo del problema. En principio podría pensarse que la diferencia entre Bergson y Lévinas es que, mientras el primero tiene una aproximación cósmica y cosmológica, el segundo se instaura en una aproximación subjetiva. Sin embargo, semejante distinción no sería del todo correcta. El punto de vista de Bergson, al igual que el de Lévinas, tiene como origen al yo y su horizonte<sup>242</sup>. Ambos autores coinciden en rechazar los sistemas que tanto han

---

<sup>241</sup>Emmanuel Lévinas et Miguel García-Baró, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2002), 60. “La séparation radicale entre le Même et l'Autre, signifie précisément qu'il est impossible de se placer en dehors de la corrélation du Même et de l'Autre pour enregistrer la correspondance ou la non-correspondance de cet aller à ce retour.” Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris : Livre de Poche, 1990), 24.

<sup>242</sup> “Prueba de ello es lo que dice Bergson en EC: La existencia de la que estamos más seguros y que mejor conocemos es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos tenemos nociones que pueden considerarse como exteriores y superficiales, en tanto que nosotros nos percibimos a nosotros mismos interiormente, profundamente.” Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 439. “L'existence dont nous sommes les plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourrait juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément” enri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 2.

proliferado en la modernidad. La diferencia entre uno y otro reside justamente en cuáles son los límites de una aproximación subjetiva. Bergson, partiendo de lo que el yo experimenta, sugiere que en el horizonte de este se insinúa la totalidad. A pesar de que, cómo bien puntualiza Riquier, hay similitudes profundas entre Bergson y Leibniz o entre Bergson y Plotino, existe una diferencia fundamental respecto a cómo Bergson entiende la totalidad<sup>243</sup>. En el pensamiento de Leibniz y Plotino la totalidad es el punto de origen del sistema. No así para Bergson, para quien el punto de partida es la experiencia del yo, en la que se intuyen elementos de una totalidad:

Sería preciso para esto, es verdad, renunciar al método de construcción, que fue el de los sucesores de Kant. Sería preciso hacer un llamamiento a la experiencia, a una experiencia purificada, quiero decir, separada, hasta donde sea necesario (...) [La experiencia] sigue lo real en todas sus sinuosidades. No nos conduce, como el método de construcción, a generalidades cada vez más altas, pisos superpuestos de un magnífico edificio. Al menos no nos sirve de mediadora entre las explicaciones que nos sugiere y los objetos que se trata de explicar. Pretende esclarecer el detalle de lo real y no solamente el conjunto.<sup>244</sup>

En este sentido, no se puede confundir a Bergson con un pensador sistemático o con un pensador que estructura su filosofía en torno a la noción de totalidad. Sin embargo, como se ha mostrado la noción de todo es un término que aparece en su pensamiento y que tiene un papel fundamental. Antes de entrar a ver por qué la

---

<sup>243</sup> Camille Riquier, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Quadrige (Presses universitaires de France, 2021).

<sup>244</sup> Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid: Aguilar, 1963), 749. " Il faudrait pour cela, il est vrai rénovier à la méthode de construction, qui fut celle des successeurs de Kant. Il faudrait faire appel à l'expérience –à une expérience épurée, je veux dire dégagée, là où il le faut – . (...) Elle suit le réel dans toutes se sinuosité. Elle ne nous conduit pas, comme la méthode de construction, à des généralités de plus en plus hautes, étages superposés d'un magnifique édifice. Du moins ne laisse-t-elle pas de jeu entre les explications qu'elle nous suggère et les objets qu'il s'agit d'expliquer. C'est le détail du réel qu'elle prétend éclaircir, et non plus seulement l'ensemble." Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d'Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 362.

totalidad es inadmisibles para Lévinas conviene analizar cómo es posible que, si Bergson critica un método de la construcción y una visión del mundo basada en una conceptualización abstracta de todo lo que es, en cambio, recurra a la noción de totalidad.

El motivo por el que el pensamiento de Bergson está atravesado por un juego entre la parte y el todo se encuentra justamente en la crítica que este autor hace a una reconstrucción de la totalidad basada en una composición de partes. El problema que Bergson tiene con los sistemas y con lo que aquí denomina el método de la construcción es que es limitado e incapaz de dar cuentas de la continuidad de lo real. Una continuidad de lo real que, según el académico francés, experimentamos y vivimos y que, sin embargo, desaparece en las representaciones que se hacen del mundo. La experiencia de la continuidad es la clave que permite entender por qué y cómo Bergson introduce el todo sin escapar de la visión del individuo, esto es, de la experiencia del particular que soy yo. Dice Bergson en EC: “El todo real podría ser muy bien, decíamos, una continuidad indivisible: los sistemas que recortamos en él no serían entonces, hablando con propiedad, partes; serían consideraciones parciales tomadas sobre el todo”<sup>245</sup>. La experiencia de la continuidad que hace el yo es el origen de la totalidad que aparece en el pensamiento bergsoniano. Bergson coincide con Lévinas en rechazar la creación artificial de sistemas que expliquen la totalidad del mundo, pero los motivos que cada uno de estos autores aporta para criticar lo que Lévinas denomina sistemas de la totalidad son distintos. Bergson desecha la totalidad típicamente moderna porque considera que esta es una totalidad falsa construida a partir de la

---

<sup>245</sup> Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 464. “ Le tout réel pourrait bien être, disions-nous, une continuité indivisible: les systèmes que nous y découpons n’en seraient, point alors, à proprement parler, des parties; ce seraient des vues partielles prises sur le tout...” Henri Bergson, *L’Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 31.

composición de partes. Lo que defiende este autor es que la unión de las partes no puede representar ni mostrar la verdad ni la configuración continua del tiempo, del alma, del yo, del cosmos ... La crítica de Lévinas, en cambio, está dirigida a una extralimitación del horizonte de la subjetividad. La crítica a la totalidad, en este autor, enmienda cualquier noción de todo. En cambio, la crítica de Bergson a los sistemas de construcción de la totalidad deja espacio para una noción de todo que no sea conceptual. Su filosofía se basa en la idea de que hay dos tipos de relación con lo que es. Frente a la conceptualización defiende una relación con lo real que recoge su naturaleza y su carácter de continuidad<sup>246</sup>. En su opinión, la tarea de la filosofía es fundirse con el todo que se insinúa en la experiencia continua de lo real<sup>247</sup>.

Para aproximarse a este planteamiento de Bergson es conveniente analizar esta cuestión tal y cómo él lo plantea, esto es, ligada al tiempo y al flujo de creatividad continuo con el que identifica la realidad. Lo que plantea Bergson en EC es que el yo experimenta en sí una capacidad de creatividad y de libertad que lo diferencia de la materia. Para este autor, no solo las personas, sino todos los seres vivos, se inscriben en una evolución creativa en la que se produce un incremento de complejidad y de capacidad de respuesta espontánea. Estas dinámicas de la vida y del actuar libre del hombre difieren profundamente de todo aquello que no es vida. En la materia no hay evolución, no hay tiempo y no hay creatividad. Sin embargo, a esta primera constatación del pensamiento bergsoniano sigue una

---

<sup>246</sup> “En otros términos, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, porque el lenguaje no podría captarlo sin fijar su movilidad.” Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca : Sígueme, 1999), 94.” Nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l’un net, précis, mais impersonnel ; l’autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité ” Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, sous la dir. de Frédéric Worms, 10<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses universitaires de France, 2013), 96.

<sup>247</sup> “La philosophie ne peut être qu’un effort pour se fonder à nouveau dans le tout” Bergson, *Henri Bergson, L’Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 193.

segunda. Las dinámicas de temporalidad y libertad que el hombre encuentra en sí –y que son extensibles en mayor o menor medida a todos los seres vivos– reflejan el modo de operar de todo lo que es tomado en su conjunto. Esto es, mientras la materia como parte no crea y no tiene historia – o, al menos no la tiene en el mismo sentido en el que la tienen los seres vivos–, esta se inscribe en la historia del cosmos en su conjunto. Aunque la materia por sí misma no crea, tiene un origen y, en tanto que tal, es el producto de alguna creatividad desconocida que antecede a la creatividad de los seres vivos y de los seres humanos. Esta es la línea de pensamiento que lleva a Bergson a intuir una totalidad y un origen del cosmos, un poder creativo y continuo que lo hace posible. En EC dirá: “Dios, así definido, no es algo completamente hecho; es vida que no muere, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio y la experimentamos en nosotros desde el momento que obramos libremente.”<sup>248</sup> Es decir, Bergson puede permitirse hablar del todo porque, a sus ojos, el yo experimenta en sus propias carnes un reflejo de esa creatividad y originalidad que está detrás del origen del todo.

El punto de vista de Lévinas es muy distinto porque, mientras Bergson propone que el objetivo de la filosofía es fundirse con el todo, en cambio Lévinas dirá que: “El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo.”<sup>249</sup> Esta diferencia entre los dos autores se debe a que Lévinas caracteriza lo que mueve a la metafísica como algo que está fuera de su comprensión. En cambio, Bergson denomina a eso todo. El énfasis que Lévinas pone en establecer que lo que se busca está fuera de la experiencia se debe a que

---

<sup>248</sup>Henri Bergson, *Obras escogidas. La evolución creadora* (Madrid : Aguilar, 1963), 652. “Dieu, ainsi défini, n’a rien de tout fait, il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n’est pas un mystère, nous l’expérimentons en nous dès que nous agissons libremente.” Henri Bergson, *L’Évolution créatrice*, sous la dir. de Frédéric Worms et François d’Arnaud, 11<sup>e</sup> éd. (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 249.

<sup>249</sup> Emmanuel Lévinas et Miguel García-Baró, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2002), 58. “Le désir métaphysique a une autre intention, il désire l’au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter” Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris : Livre de Poche, 1990), 22.

como bien explica en la introducción a *Totalité et infini*, el objetivo de esa obra, y también de su filosofía, es desafiar la idea de que “la síntesis del saber [y] la totalidad del ser abrazado por el yo trascendental (...) sean las instancias últimas de sentido”<sup>250</sup>. Es decir, para este autor es imposible decir que el objetivo de la metafísica sea fundirse en el todo porque al denominar todo a aquello hacia lo que tiende la filosofía se está reduciendo lo que es. Es decir, ya no se está hablando de aquello que está fuera de mis categorías o necesidades –que es lo que considera Lévinas que busca la metafísica–, sino que se está determinando lo que esta busca a imagen y forma de lo que el yo conoce. Dicho de otro modo, Lévinas podría acusar a Bergson de haber cometido el crimen del que su filosofía quería zafarse. Bergson critica la idea de un todo que es fruto de una composición de partes y, sin embargo, recurre a esa noción de todas formas. Y, aunque lo hace con la salvedad de que, en su caso, el término nace de la experiencia propia de la continuidad, Lévinas podría argumentar que la noción de totalidad es tramposa porque remite irremediabilmente a una síntesis del conocimiento y a una inevitable adecuación de la realidad a lo mismo, esto es, a una categoría mental. La noción de todo exige, según Lévinas, una visión externa de lo que es imposible e inalcanzable.

El planteamiento de Lévinas tiene la ventaja de que, desafiando concepciones de totalidad fáciles, sitúa el esfuerzo del pensamiento –e incluso del existir humano– en dirección hacia a algo que queda completamente fuera de él y que supera las dinámicas de la necesidad básica. En este sentido, hace del existir humano una espera y un tender hacia algo radicalmente distinto de sí mismo que es misterioso y ontológica e intrínsecamente inabarcable. Paradójicamente, semejante descripción de aquello hacia lo que el yo tiende hace más justicia a la realidad heterogénea que persigue conocer Bergson que una descripción que busca englobarlo bajo la noción de totalidad. Sin embargo, a pesar de lo acertado de la

---

<sup>250</sup>[Traducción propia] “La synthèse du savoir, la totalité de l’être embrassé par le moi transcendantal (...) soient les instances ultimes du sens”. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini* (Paris : Livre de Poche, 1990), II.

crítica de Lévinas, hay un aspecto del pensamiento de Bergson que no se puede desechar fácilmente. Este autor, para hablar de Dios o para hablar del conjunto del cosmos, se basa en la experiencia de continuidad, libertad y creatividad humana. Según el académico francés, en la experiencia aparecen reflejadas verdades sobre el conjunto del mundo. Este juicio no se puede desestimar tan rápido como la noción de totalidad. Quizá habría que matizar lo presentado por Bergson sin desecharlo completamente. El matiz es necesario porque, si bien este autor atisba vías para huir de la metodología de la conceptualización y de los sistemas, conserva en su filosofía términos que remiten inevitablemente a ella. En cambio, hay algo muy acertado en retomar la experiencia continua del tiempo, la transformación de uno mismo y el cambio que esto supone para el cosmos para aventurar con ello un juicio que supera el horizonte del particular o una subjetividad estricta. Lo que plantea Bergson es que lo que cada uno descubre de sí mismo y del desarrollarse de la realidad que aparece ante sus ojos permite –desde la posición de este particular tan extraño que es el yo– aventurar juicios o hipótesis sobre eso que no soy yo y sobre el origen de lo que me rodea. Este juicio que se deduce de lo expuesto por Bergson retiene lo más importante de lo que aportaba la noción de todo, sin recurrir a ella y, a su vez, permite mantener un juicio sobre la materia. Quizá no sabemos cómo es o si existe la totalidad de todo lo que es y está siendo. Pero, a través de los datos de la experiencia se puede diferenciar entre un ser vivo y un trozo de materia. El primero es una parte que por sí misma remite a un continuo y a una creatividad. La materia en cambio no, se requiere de una conciencia para descubrir que remite a un origen y a una creatividad precedente. Es decir, solo desde lo continuo se puede sacar a la materia del fragmento. La cuestión es que el único modo de percibir la materia sin fragmentarla es si este extraño particular que soy yo -que, aunque es parte, tiene continuidad y creatividad– no la limita. Es decir, el planteamiento de la parte y el todo que presenta Bergson sigue siendo útil si se toma como lo que es, porque en el fondo no dice tanto de una visión cosmológica, sino de una capacidad limitada

del yo para percibir lo real. La parte y el fragmento responden a que el intelecto humano solo puede conocer un ámbito limitado. Pero el pensamiento bergsoniano no termina ahí. De otro modo la filosofía de Bergson sería simplemente una revisión de la crítica de la razón kantiana. Lo que Bergson plantea es que hay un modo alternativo de vivencia del mundo que no fragmenta y que, aunque es limitado, intuye más allá del campo reducido que aparece como contenido de su capacidad cognoscitiva. Esa capacidad de dar cuentas del “todo” –expresión que debería sustituirse por el significado de lo real– se debe a que este particular que es el yo se conoce a sí mismo. Y en las profundidades de sí descubre una realidad continua, libre y creativa. Lo que vendría a presentar el francés es que en el yo se encuentra un núcleo, a pequeña escala, del significado último de lo real. De ahí que lo que aparece como materia se pueda intuir dentro de un contexto más amplio y un origen más profundo del que aparece inmediatamente al límite de mi percepción. En este sentido, lo que plantea Bergson se puede mantener vigente, aunque se descarte la noción de totalidad.

Lo mismo sucedería con la posibilidad de un tiempo universal o único. Solo se hace experiencia que no sea parcial de una cosa: la experiencia que hacemos de nosotros mismos. Dicho de otro modo, lo que vivimos se puede reducir a concepto y a representación, pero antes de que esta operación se realice, si se realiza, se produce una experiencia inmediata de una continuidad y de una discontinuidad simultánea, una libertad, una apertura y una capacidad creatividad propia. Con ello no se quiere afirmar que lo que uno viva sea claro y distinto, pero sí que es completo. Consciente o inconsciente, pero es una vivencia que no se delimita para poder experimentarse. En este sentido, Bergson tiene razón cuando afirma que la experiencia del yo es una experiencia de no-parcialidad. Y, por eso mismo, es extraño este particular que es el yo porque no es un trozo más del mundo que existe.

En este punto es dónde es interesante retomar lo que plantea Lévinas, porque que la experiencia del propio yo no sea parcial no significa que sea

autoevidente. Y el yo remite por partida doble a la alteridad radical de la que habla Lévinas, o, dicho de otro modo, a aquello que es completamente distinto de lo que es la mismidad de mi experiencia no parcializada. Este particular tan extraño que es el yo tiende y es constante búsqueda de una alteridad radical. En eso consistiría lo que Lévinas define como deseo metafísico, palabras quizá excesivamente grandilocuentes para calificar una tensión que aparece en todo mortal, sea hombre de cultura o no. Pero, por otro lado, esa alteridad radical, esa tendencia hacia lo que está más allá de uno mismo, es posible porque el yo lleva de origen la marca de esa alteridad. La hipótesis del presente trabajo residiría justamente en la idea de que lo que permite que el yo experimente y viva una existencia no fragmentaria es esa alteridad radical. No fragmentaria en el sentido ya expuesto. Esto es, inscrita en una historia y temporalidad, configurado como un uno continuo que por sí mismo es capaz de creatividad y de actos de libertad. Una creatividad que es posible porque lleva inscrito, al menos como ausencia, alguno de los rasgos del origen último de todo lo que es que Lévinas identifica con una alteridad radical. Visto de otro modo, ¿por qué el yo no es un segmento de la trama de lo real como puede ser la percepción limitada que tenemos de la materia? ¿Por qué se configura como un todo completo? No porque sea una mismidad cerrada, al contrario, porque se estructura como una línea y no como un segmento. Esto es, tiene un punto de fuga en su comienzo y un punto de fuga en su final. Una relación de alteridad como marca de su origen consciente y una relación de alteridad como búsqueda presente que no ha resuelto el secreto de su naturaleza, secreto por otro lado, del todo irresoluble.

Esos dos puntos de fuga en su origen y en su apertura presente dan cuenta de lo que definimos como pasado y futuro. Pasado que no es sino el origen presente de un particular que no es mero fragmento y futuro que no es sino la búsqueda continua y presente de aquello que, siendo radicalmente distinto, hace al yo ser lo que es, es decir, apertura y relación con lo que está fuera de sí mismo.

## E. IDENTIDAD Y NOVEDAD

El objetivo del presente trabajo era explicar cómo es posible que en la vida y en la existencia haya novedad, cuál es la naturaleza de esta y cómo se explica. La filosofía de Henri Bergson tiene un lugar privilegiado en la historia del pensamiento para ayudar a pensar la novedad y, por ende, todo lo que tiene que ver con la naturaleza de un presente vivido. En este autor hay una ruptura con un horizonte de pensamiento que se basa únicamente en una conceptualización, un método de claridad y precisión que hace del contenido de la metafísica un conjunto de ideas suspendidas y atemporales, esto es, que hace de la metafísica un discurrir lógico que difiere del organicismo y el dramatismo que las corrientes románticas han reivindicado para pensar el vivir. En este sentido, Bergson se inscribe en una línea de autores que desde finales del siglo XVIII coinciden en percibir que las nociones filosóficas modernas que nacen ligadas a la ciencia son excesivamente restrictivas. Es debido a esta ruptura con una tradicional idea de las esencias estática que las corrientes del pensamiento francés del último siglo se han dejado influenciar por Bergson. Fascina en el pensamiento y en el arte del siglo XX la idea de un continuo cambio y de una imprevisibilidad que no se puede englobar en una descripción conceptual. Sin embargo, esos mismos autores que recogen o desarrollan un interés por la novedad, de cuyo máximo exponente es Sartre, reniegan de Bergson por considerar que este no ha sido lo suficientemente rompedor.<sup>251</sup> El problema del académico francés para estas nuevas

---

<sup>251</sup> Dirá Sartre de Bergson : “Creó, en efecto, una cierta atmósfera, un modo de ver, una tendencia a buscar en todas partes la movilidad, lo vivo y en este aspecto, en cierto modo metodológico, el bergsonismo representa una gran corriente del pensamiento anterior a la guerra. El rasgo principal de este estado de espíritu es, a nuestro parecer, un optimismo superficial y carente de buena fe que piensa haber resuelto un problema cuando ha diluido sus términos en una continuidad amorfa.” Emmanuel Lévinas et Miguel García-Baró, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca : Ediciones Sígueme, 2002), 56. “Il a créé, en effet, une certaine atmosphère, une manière de voir, une tendance à chercher partout la mobilité, le vivant et, sous cet aspect, en quelque sorte, méthodologique, le bergsonisme représente un grand courant de la pensée d’avant-guerre. La caractéristique principale de cet état d’esprit nous paraît être un

olas de pensamiento es que no ha deconstruido del todo las nociones tradicionales, en su pensamiento sigue apareciendo, por ejemplo, la noción de yo y de identidad<sup>252</sup>. Justo por la posición que Bergson ostenta –esto es, de iniciador de lo nuevo y defensor de lo viejo– su aproximación a la novedad es única. Es por ello, por lo que en su pensamiento aparece la aparente contradicción de que la identidad no queda superada por la heterogeneidad de lo imprevisible. Más bien todo lo contrario. En este epígrafe se quiere justamente ahondar en la idea de que en la filosofía de Bergson el descubrimiento de la novedad o su redefinición está ligada a la transformación de la identidad y no a su eliminación. Esto es, la crítica a lo *déjà fait* no introduce para el académico francés una vía para superar el yo, sino un modo nuevo de pensarlo.

¿Qué es la novedad? Una primera aproximación a esta pregunta, que no sería muy distinta de las tendencias iniciadas por Sartre, haría de la novedad la introducción de lo imprevisible a través o mediante la ruptura con todo lo anterior. Esta hipótesis apuntalaría la idea de que una investigación seria de la novedad conlleva inevitablemente la ruptura con la identidad y con el yo. La defensa del yo es la defensa de una identidad que impide el desarrollo de lo distinto, de lo heterogéneo y, sobre todo del suceder de lo nuevo. A esta hipótesis se le puede añadir las consideraciones de Lévinas sobre la mismidad. La novedad se podría declinar, no lo hace así Lévinas, como la ruptura con la mismidad y el aparecer de lo completamente distinto. La mismidad en esta hipótesis remitiría al yo y, por ello mismo, se convertiría

---

optimisme superficiel et sans bonne foi qui croit avoir résolu un problème quand il en a dilué les termes dans une continuité amorphe.” Jean-Paul Sartre, *L'imagination* (Paris : Presses Universitaires de France, 1936), 65.

<sup>252</sup> Como bien explica Roland Breeur: [Traducción propia] “La concepción del ego de Sartre en *La trascendencia del ego* podría resumirse con la famosa frase de Parfit: 'La identidad no es lo que importa'. La identidad depende de la unidad y, por tanto, es un hecho 'suplementario'”. “Sartre’s conception of the ego in *The Transcendence of the Ego* could be summarized by Parfit’s famous sentence: ‘Identity is not what matters.’ Identity is dependent on unity, and thus a ‘supplementary’ fact.” R Breeur. « Bergson’s and Sartre’s account of the self in relation to the transcendental ego », *International Journal of Philosophical Studies* 9, 9, n° 2 (1 mai 2001) : 177-98. Un añadido del que hay que liberarse, operación que la filosofía de Bergson no permite.

también en este caso en un enemigo de la heterogeneidad, lo distinto y lo nuevo. Una tercera hipótesis –que acompañaría a las dos primeras y que ha aparecido en este trabajo de la mano de Delhomme– es que la novedad requiere de algo que permita escapar de la saturación de lo real. La novedad, en este sentido, se presentaría como ese imposible que emerge en el hueco que se produce en el oponer la nada a la saturación del ser. En este último caso, el yo sí aparecería, pero quedaría reducido a la operación de blandir la nada. En estas tres opciones que recogen distintas declinaciones de un pensamiento de la novedad hay un rechazo a la identidad del yo en contraste con el desarrollo que se puede encontrar en Bergson y en Maldiney.

Lo que diferencia tan radicalmente lo que propone Bergson de estos planteamientos es que para él la novedad está siempre vinculada a la conciencia o, dicho de otro modo, la novedad no puede ser una mera ruptura porque requiere de algo que la acoja. Es por ello por lo que la novedad en el pensamiento bergsoniano no es posible sin la memoria. La novedad se produce en el presente, en la intersección de lo que ha sido con lo que está siendo, y es el desvelarse de lo que es a través de una apertura. La novedad para Bergson no es puro cambio, sino que es una transformación y el generarse de lo imprevisible sin escapar de lo que hay. Es por este motivo por lo que la novedad no aparece en este autor como ruptura total y por lo que requiere de una continuidad. Una continuidad que, al contrario de lo que podría parecer –atendiendo a lo que se describía en los primeros capítulos de la tesis–, no remite meramente a la sucesión de lo que ha sido y de lo que es, sino que hace referencia al origen y al significado último de lo que está siendo. La hipótesis que se quiere presentar con este trabajo es que la novedad es el fruto de una continuidad. Una continuidad que es la continuidad entre un particular y lo completamente Otro que, aunque misterioso, remite al origen de lo que es.

En esta primera aproximación a la novedad en términos bergsonianos se han introducido dos elementos: el primero es la necesidad de la continuidad y el segundo

es una relación con la alteridad. Con el primer elemento se estaría rechazando la idea de que la novedad es solo ruptura y con el segundo elemento se estaría yendo contra la idea de que la afirmación del yo es la afirmación de la mismidad. Como se ha enunciado en otras partes de este trabajo, lo que constituye al yo como particular que se diferencia del fragmento es su relación con la alteridad. Ahora lo que hay que ver es qué relevancia tiene esto para presentar la novedad. En el planteamiento de Maldiney aparece con claridad la relación entre continuidad y alteridad como ingredientes necesarios de la novedad. Este autor recurre a la trans-pasibilidad y a la trans-posibilidad para hablar de lo que es imprevisible y novedoso. Al utilizar estos dos términos enmarca la novedad en una relación entre el yo y lo absolutamente inesperado. El yo delante de lo imposible –por su capacidad para ser afectado por este– se transforma y puede ser origen de los trans-posible, el origen de aquello que queda fuera de cualquier posibilidad predicha de antemano. Es decir, para este autor la novedad no es el fruto ni de un acontecer espontáneo sin vínculos ni de un futuro sin historia. La novedad es el resultado de una acogida de aquello que está fuera del horizonte humano y de aquello que en su aparecer se introduce como falla, que no ruptura. Eso que emerge en la falla tiene la capacidad, si se le acoge libremente, de producir lo que estaba fuera de toda posibilidad. En este esquema el yo está en el centro del fenómeno de la novedad. En primer lugar, por su capacidad para dejarse afectar por lo que queda fuera de su horizonte, es decir, aquello que lo trasciende. Y, en segundo lugar, porque la novedad depende de una trans-posibilidad que es el resultado de un acto de libertad que se posiciona delante de ese aparecer de lo imposible. En el esquema de Maldiney, los actos que producen novedad son el producto de una decisión que consiste en dejarse afectar. El ser humano, para este autor, en su participación libre y creativa de lo imposible se convierte en autor de novedad.

A este planteamiento de Maldiney sobre la acogida de la trascendencia hay que añadirle la idea de la continuidad que aparece en el pensamiento bergsoniano. La

acogida que describe Maldiney se puede producir porque hay una correspondencia entre lo imposible que sucede con la entrada de lo completamente Otro y las profundidades del yo. Por este motivo, el suceder de lo imposible no es completa ruptura. Se puede acoger porque hay un yo que tiene la capacidad de quedar afectado por aquello. Esta capacidad de quedar afectado por lo completamente Otro se debe a la constitución ontológica del yo. Los motivos de su capacidad para ser afectado por lo que es Otro hay que buscarlas en el origen fundante del yo.<sup>253</sup> La relación del yo con lo completamente Otro antecede al hecho de que el yo puede ser en el presente afectado por este. Esa relación precedente se encuentra en el origen mismo del yo. El yo es como es, con su apertura y capacidad de conciencia, porque lo completamente Otro lo funda. En esa fundación es dónde se configura el yo de modo tal que podrá volver a ser afectado por aquello que, siendo completamente distinto, le ha dado esa identidad tan característica. Una identidad que es apertura, conciencia, temporalidad, continua transformación, búsqueda constante por hacerse, temor de deshacerse y, sobre todo, libertad radical.

En lo aquí expuesto se está hablando de dos momentos, no cronológicos, de relación con la alteridad radical. Por un lado, el yo está afectado por primera vez por lo completamente Otro en el momento en el que es fundado. Por otro lado, el yo puede ser afectado en su existir por lo completamente Otro en una relación que, aunque no es fundante, sí es transformadora.<sup>254</sup> Es decir, el yo está fundado por lo completamente otro y marcado por esa fundación que es constante. Esa marca fundacional es la que hace que el yo se constituya como búsqueda, como individuo que, siendo individuo autónomo, no está ni terminado ni cerrado. Es por ello por lo que no es mera

---

<sup>253</sup> Una vez más, conviene aclarar que este origen del que se habla aquí no es un origen lejano en el tiempo, sino que el origen fundante del yo sucede en cada presente. Es origen solo en la medida en la que es requisito del yo y de la conciencia y en la medida en la que precede todo acto de esta. En este sentido, el origen del que aquí se habla es un origen que sucede continuamente.

<sup>254</sup> La diferencia entre los dos momentos es que, mientras que el primero es el origen del yo, en el segundo –que se produce una vez ya fundado– interviene la libertad. Este aparecer de la libertad implica que en el segundo momento se puede rechazar la relación con lo completamente Otro, uno puede decidir no dejarse afectar.

mismidad. En esa búsqueda que le define y que hace que su vida sea existir puede volver a entrar en relación con lo completamente Otro. La continuidad necesaria para que pueda producirse la novedad se debe a esa relación ontológica que se despliega como capacidad de reconocimiento entre la marca originaria de alteridad que atraviesa el yo y el suceder de lo imposible que se constituye como un mostrarse o desvelarse parcialmente de lo completamente Otro.

La marca de la fundación del yo es lo que, en epígrafes anteriores, se definía como lo inmemorial. El inicio de lo que es la memoria y el presente vivo. Por otro lado, la apertura y la relación con lo completamente Otro como encuentro inesperado que se produce en el existir es la apertura del futuro. Un futuro que no se define como un conjunto de posibilidades, sino que se configura como la entrada de lo imposible. En este sentido, el futuro es una relación con aquello que trasciende y supera mi horizonte, esto es, relación con lo completamente Otro. Pasado y futuro así definidos no preceden ni suceden al presente, sino que son en el presente. El presente siendo el lugar de diálogo entre lo inmemorial y una apertura a lo imposible en el que la libertad se despliega. La novedad es el resultado de este diálogo, producto de la relación entre un particular cuya relación con lo completamente Otro es creativa. Una creatividad que se juega tanto en sus actos pasivos como activos. El ser humano puede introducir novedad ya sea en su hacer como en su conocer, también en su darse cuenta de la originalidad de todo lo que es.

Hasta aquí se ha hablado únicamente de la novedad de los actos humanos. Ante este planteamiento podría pensarse: ¿acaso no hay novedad en el mundo independientemente de los seres vivos? En esta línea se podría considerar que Bergson, en EC, habla de la novedad que hay en el desarrollarse de la vida y, en este sentido, se estaría presentando una novedad independiente de este diálogo del yo con una alteridad radical. Sin embargo, esa novedad del cosmos o esa novedad que describe Bergson en EC solo se descubre por un acto libre del yo. En este sentido, el

aparecer de la novedad requiere siempre –al menos desde el único horizonte que nos es accesible, esto es, el del particular– de un diálogo entre lo inmemorial y lo imposible. Solo en ese diálogo, que quizá se produce de forma inconsciente, puede emerger la novedad como dato. En este sentido, de la novedad se puede decir lo mismo que dice Bergson del tiempo. Igual que no hay tiempo sin conciencia, tampoco hay novedad que no involucre la libertad y la identidad de un yo.

## CONCLUSIÓN

## CONCLUSIÓN EN ESPAÑOL

En este trabajo se ha intentado fundamentar y explicar la existencia de un presente significativo. Con ello se busca dar cuentas de la brecha que se abre en el ahora del existir en el que se puede introducir una novedad radical que desafía lo que Bergson denomina “leyes de la naturaleza” o una causalidad estricta. Dar cuentas de esa posibilidad de novedad radical que trasciende las categorías de lo ya sucedido ha implicado ir describiendo las condiciones de posibilidad de la libertad que ejercen los seres humanos en su actuar y en su vivir. En función de ello, la descripción del presente significativo se ha realizado mediante el desarrollo de tres hipótesis. La primera de ellas ha consistido en describir la apertura ontológica del yo. La segunda ha consistido en recurrir a la noción Lévinasiana de lo completamente Otro para explicar la novedad. Y, por último, se ha descrito la estructura de la relación entre eso que es completamente Otro y un yo que es apertura ontológica. La fundamentación del presente significativo aquí propuesta se puede englobar bajo estos tres puntos: apertura ontológica del yo, relación con lo completamente Otro, estructura de la relación entre lo completamente Otro y el yo. Con estos tres puntos no solo se introduce una hipótesis sobre cuáles son las características de un presente significativo en el que acontece la novedad, sino que también se da cuentas del origen y la naturaleza del tiempo cualitativo.

Abordemos el primero de los puntos, aquel que se refiere a la apertura ontológica del yo. En este trabajo, siguiendo la tesis defendida por Henri Bergson, se ha entendido que el tiempo y la duración dependen de la conciencia. En la profundización del vínculo entre conciencia y tiempo ha ido emergiendo el dato de que el origen de la conciencia coincide con el emerger de un tiempo cualitativo. El despertarse de la conciencia, el florecer del yo y el emerger del tiempo se sitúan en MM en el encontronazo entre materia y yo. Este encuentro tiene la forma del descubrimiento de la diferencia entre el yo y la materia. La materia está sumida en

una red de causalidades que dictan su cambio y su transformación. El yo se descubre distinto de la materia cuando, en contacto con ella, constata que su reacción es distinta porque él está parcialmente exento de las exigencias de una causalidad estricta. De ahí que en su reacción a las exigencias de lo que le rodea haya una cierta espontaneidad. Lo paradójico del asunto es que el yo, siendo materia, se diferencia de esta porque, aunque está inscrito en la causalidad que mueve el mundo, no está completamente subyugado a ella. Bergson considera que esta parcial liberación se debe a que, en los seres vivos –y más aún en el ser humano–, la reacción a las exigencias del mundo está atravesada por una pausa. Esta pausa de la que habla Bergson es la primera huella de un tiempo cualitativo. La pausa es posible porque en el desarrollo de la evolución biológica se han producido estructuras físicas, químicas, biológicas, culturales, sociales y, ante todo, existenciales que retienen lo que ha sido y lo interponen entre la exigencia tiránica e inmediata del ahora y la respuesta del yo. Como consecuencia de esta mediación se puede atravesar el primer impacto superficial de lo que es. De este modo, el yo será introducido en el horizonte de significado de lo que es que quedaba ahogado bajo una primera capa primera de acción y reacción. Esto es lo que Delhomme denomina la “escapatoria de la saturación del ser”. Gracias a ella, el yo se erige como tal en el momento en el que, inscrito en un horizonte de temporalidad, se descubre a sí mismo por ser distinto de la materia al no reaccionar según una causalidad estricta. Pero ¿qué hace posible esa escapatoria de la saturación del ser? Lo que propone Delhomme, siguiendo los caminos abiertos por Heidegger y Sartre, es resolver el problema recurriendo a la nada. Para esta autora, la saturación del ser se puede superar porque el ser humano esgrime en su contra la nada y con ello permite generar un hueco para la libertad. Más allá de la incongruencia de apelar a la nada, en el contexto del pensamiento bergsoniano el problema de lo que plantea esta autora se encuentra en su diagnóstico de la cuestión. Lo que se tiene que superar no es la saturación del ser, sino la saturación de lo real, tal y como le aparece al fragmento. Veamos por qué. Cuando Bergson describe las leyes de la naturaleza que atan a la

materia, habla desde la perspectiva de la materia como fragmento. La hipótesis que en este trabajo se plantea es que la tiranía de la causalidad es relativa tan solo al fragmento y, por tanto, la saturación no es una característica del ser sino un aparecerse del ser respecto al fragmento. El fragmento se ha descrito como aquel particular que no tiene individualidad o continuidad propia y, como consecuencia de ello depende de un conjunto superior. En este sentido, la materia está en función de un origen creativo distinto de sí misma y es por ello por lo que está sometida a leyes que le son externas. Sin embargo, el horizonte del fragmento no es el único que existe y esto lo sabemos porque el horizonte del yo es ligeramente distinto. Si bien es cierto que el yo es también un particular y, como tal, está sometido a las leyes que rigen el conjunto del cosmos este escapa de una causalidad estricta porque en él el núcleo de creatividad que lo anima no es totalmente externo o diverso de él mismo. Los seres humanos –y también los seres vivos en menor medida– se distinguen por estar constituidos como individuos con una continuidad propia. De ahí que no sean fragmentos sino partes, partes que misteriosamente en su continuidad remiten a un núcleo de creatividad originaria. Es por esta apertura y este remitir por sí mismos a un origen que pueden escapar parcialmente de la causalidad del fragmento. Quizá se podría incluso decir que su espontaneidad y su capacidad de actuación libre son una réplica del agente creador de todo lo que hay. Esta explicación sobre la diferencia entre la materia y el yo ayuda a entender por qué la saturación de lo real no es una saturación del ser en términos absolutos, sino una saturación respecto a los fragmentos. El yo está sujeto a esta saturación en cuanto que es materia, pero en él empieza a emerger un horizonte de significado que remite al origen, y esto es lo que le permite evadir las exigencias de la saturación. Ante este planteamiento, la pregunta es por qué los seres humanos se constituyen como partes que remiten a un origen que les antecede y qué hace de ellos algo distinto que meros fragmentos. Para atender a esta cuestión se ha recurrido a la alteridad. Antes de avanzar, conviene señalar que en lo aquí expuesto ya se está atendiendo a la primera pregunta que aparecía en la introducción. El yo consciente se

inscribe en una temporalidad en el momento en el que, aún siendo materia, se descubre más que ella. En este origen de la conciencia aparecen ya la continuidad y discontinuidad que caracterizan al tiempo.

La tesis que se ha presentado en el presente trabajo es que la relación con la alteridad es la clave para empezar a responder esta pregunta. Sin embargo, antes de pasar al siguiente punto, conviene resaltar que a partir de lo que se ha dicho hasta ahora se esboza una imagen del yo. Se hace de él un particular que tiene una continuidad en sí mismo, es un particular que se caracteriza por moverse atendiendo a la conjugación de un núcleo de creatividad propio y una creatividad originaria ajena. Este yo está instalado en un tiempo cualitativo que le abre a un horizonte de significado, esto es, a un horizonte de autoconciencia y de conciencia –más o menos desarrollada– del cosmos. El yo aquí descrito es, en definitiva, un particular que es extrañamente libre. El ser humano es un particular que tienen un sentido individual por sí mismo, a diferencia de la materia, y este rasgo, aunque parezca contradictorio, lleva aparejado una apertura. Su individualidad y coherencia como parte semiautónoma conviven y se deben justamente a la apertura ontológica que le atraviesa. En el próximo punto se entenderá mejor qué es esa apertura del yo que emula la creatividad originaria. Aquí conviene simplemente apuntar que la parte deja de ser fragmento porque emerge en ella una capacidad de creatividad que no es sino el reflejo del origen. La apertura y la constante redefinición del yo, a diferencia de la definición ya establecida de la materia, son lo que permite que florezca un núcleo de creatividad propio.

El segundo punto que engloba el contenido de lo propuesto en el presente trabajo es el que hace referencia a la necesidad de recurrir a la alteridad para explicar el origen de la novedad. Esta hipótesis nace de la noción de tiempo que aparece en Lévinas. Para este autor, el tiempo es el resultado de la relación con lo que es Otro.

Esta idea de Lévinas no es totalmente extraña a los planteamientos bergsonianos. De hecho, a partir de la labor que se ha realizado con el objetivo de ver cómo aparece implícito en los textos de Bergson la relación con lo otro, con los otros y con los completamente Otro, se ha podido mostrar que para este autor el origen del yo – siguiendo lo expuesto por Maine de Biran– está atravesado por la alteridad. La consideración de que el origen del yo se debe a una relación de alteridad no es baladí porque –como se explicaba en párrafos anteriores– el origen del yo coincide con el origen de la duración y, por ello, con una apertura en el presente a la novedad. Aquí aparece un inicio de respuesta para la segunda pregunta que aparecía en la introducción. El fundamento y la posibilidad de una continuidad y discontinuidad sin fusión del tiempo es la entrada de lo completamente Otro en el vivir.

A través de los textos de Henri Maldiney se aclaraba en el capítulo cuarto los términos en los que se produce la apertura del presente y la relación con lo completamente Otro. Este autor explica que el vivir de los seres humanos se caracteriza por ser existir, esto es, por estar atravesado por una falla. Ante la falla se juega a cada momento la libertad humana, el yo debe decidir si franquearla o no hacerlo. En la falla florece lo que Maldiney denomina la trans-pasibilidad, esto es, la capacidad de ser afectado por aquello que supera completamente al yo. De ahí la importancia de la falla. A través de esa capacidad de ser afectado, a la que el ser humano decide o no abrirse a cada momento, puede emerger lo trans-posible. Esto es, aquello que era imposible hasta que ha entrado lo que estaba fuera de todo horizonte humano. En este sentido, la novedad radical es el fruto de una capacidad de receptividad a la que cede la libertad para acoger lo imposible, la consecuencia de esa acogida es una forma de actuar y de comprender el mundo completamente novedosa. Una novedad que no es solo respecto del propio yo, sino que además introduce novedad para todo el cosmos. La acogida de lo completamente Otro afecta a una conciencia presente y produce una transformación del yo y esto repercute en el cosmos. La conciencia de lo que es se articula como un desdoblamiento de una

creatividad originaria. La creatividad del yo emula a una actividad de creatividad previa, y al hacerlo contribuye a esa creatividad originaria que actúa continuamente. En este sentido, el desvelamiento de lo que es y el adentrarse en el significado de lo que está siendo, conocerlo y dejarse afectar y transformar por él es una creatividad que, aunque nace de una creatividad original, contribuye a esta al desvelarla. Solo porque esto es así se puede hablar de una novedad radical, es decir, solo si nuestros actos introducen algo que no estaba previsto en un flujo de creatividad previo se puede decir que el ser humano es libre y que sus actos son verdaderamente creativos. Conviene señalar que esto es posible porque la creatividad originaria de la que aquí se habla no remite a un acto que nos precede cronológicamente en el tiempo. La operación de creatividad originaria se produce continuamente, las cosas son porque hay un agente que en el presente crea. En este sentido, no se puede hablar de ser sino de lo que está siendo. La creatividad humana contribuye a lo que está siendo y, de este modo, introduce una novedad radical que no está reservada a un agente creador. Con esta hipótesis se aborda la tercera pregunta que aparecía en la introducción sobre si la novedad es fruto de una actividad o una pasividad. Lo que aquí se describe es que es un diálogo entre una y otra.

Para terminar de ahondar en la importancia de lo completamente Otro en el producirse de una novedad radical, conviene adentrarse en el tercer punto: la relación entre lo completamente Otro y el yo. La noción de lo completamente Otro en el pensamiento de Lévinas alude a la incapacidad del yo de abarcar eso que es otro. Lévinas utiliza el término de lo completamente Otro para señalar ese otro que no puede ser reconducido a la mismidad y, con ello, hace de lo completamente Otro aquello que no puede ser reconducido a categorías conceptuales. Este presupuesto obliga a superar la idea de intencionalidad propuesta por Brentano y retomada por Husserl y la fenomenología para tratar la alteridad radical que presenta Lévinas. Esto que es lo completamente Otro no puede ser un contenido de la

conciencia más que reduciendo su naturaleza. Es por ello por lo que hay que ensayar otra forma de relación si se quiere hablar de novedad radical. La novedad radical emerge por el presentarse de lo imposible, y este imposible llega de la mano de una relación con lo completamente Otro. Tiene que ser completamente Otro para que pueda generar novedad radical; la noción conceptual de lo completamente Otro no tiene la capacidad de generar novedad. Por este motivo, en el presente trabajo se propone la relación entre el yo y lo completamente Otro atendiendo a unos términos que divergen de la intencionalidad.

Lo que se ha querido exponer es que la relación entre el yo y la alteridad radical se produce de dos modos. Por un lado, lo completamente Otro –que en este trabajo se ha identificado con el origen de lo que es o con el significado de lo que aparece– funda el yo. Este es el primer modo de relación entre estos dos términos. Mucho antes de que lo otro sea contenido de la conciencia, este está en relación con el yo porque lo funda. El rastro de esa fundación del yo se encuentra en los rasgos que diferencian al yo de la materia. El yo difiere de la materia porque no es mera parte, remite misteriosamente a un origen creativo. La materia también está creada y, sin embargo, no tiene como el yo una marca del origen que sea operante. Es por ello por lo que en el yo hay una relación más estrecha con un origen que hace de él un particular susceptible de conocer y de crear. La primera forma de relación del yo con lo completamente Otro antecede toda capacidad mental y volitiva porque es requisito de esta. El existir mismo del yo es ya relación con lo completamente Otro.

El segundo modo de relación con lo Otro deriva de esta primera, y es que el yo, justamente por esa marca del origen, se constituye como apertura, como un particular que no termina de estar hecho y definido. Es por ello por lo que se constituye como una búsqueda de aquello que lo pueda terminar de hacer, vive en el presente y no en el ahora porque a cada momento debe descubrir su identidad y es en esta búsqueda de su rostro que entra en relación con lo otro, con los otros, e intuye el insinuarse del misterio de lo completamente Otro que lo funda. Estas dos modalidades de relación

con lo completamente Otro que aquí se presentan provienen de lo expuesto por Lévinas y de lo expuesto por Bergson. Para este último, la dinámica de la relación del yo con las cosas es el contacto. Sin embargo, en DSMR se introduce una segunda modalidad, que se empezaba a esbozar en las obras anteriores, que es el eco. El contacto es la dinámica de la materia y de la necesidad y, en cambio, el eco remite a la huella que ha dejado el agente creador en el yo y en los seres vivos distinguiéndolos del resto y haciendo de ellos algo más que meras partes del cosmos. Esta idea del eco aparece reflejada en la hipótesis de Bergson de que el criterio para conocer aquello que es relativo al todo o al origen debe que partir de las profundidades del yo. Ahí está esa huella que hace eco y que guía la búsqueda incesante de un yo que es apertura y que está sometido a la falla del presente.

A partir de estas hipótesis, en el presente trabajo se han aventurado algunas tesis que van un paso más allá de lo que se puede implícitamente leer en el pensamiento de Bergson o desarrollar a partir de aquel. Lo que aquí se propone es que la naturaleza del tiempo cualitativo no es ajena a las dos formas de relación del yo con lo completamente Otro. En este sentido, el pasado se correspondería con ese origen que deja huella en el yo. El pasado que habita el presente en su máxima densidad no es solo el conjunto de antecedentes biológicos, sociales o históricos de una persona sino la marca de lo inmemorial. Lo inmemorial entendido como esa marca originaria que funda al yo. Es decir, lo inmemorial no haría referencia a un tiempo anterior, sino que indicaría el origen de todo presente, origen y condición de este. Por otro lado, el futuro no se correspondería con un tiempo desconocido que está por llegar, sino que haría referencia a lo imposible y desconocido que emerge de una relación con lo inabarcable y misterioso de lo que es completamente Otro. En este diálogo presente entre lo inmemorial y lo imposible, en el redescubrir del origen, se transforma el yo, se ahonda en una conciencia de lo que está siendo y se genera una novedad imprevisible, una novedad que extrañamente depende de la libertad humana.

## CONCLUSIÓN EN FRANCÉS

Cet ouvrage a tenté de fonder et d'expliquer l'existence d'un présent significatif. Ce faisant, il cherche à rendre compte de la brèche qui s'ouvre dans le maintenant de l'existence dans laquelle une nouveauté radicale peut être introduite, défiant ce que Bergson appelle les "lois de la nature" ou la causalité stricte. Rendre compte de cette possibilité de nouveauté radicale qui transcende les catégories de ce qui s'est déjà produit a impliqué la description des conditions de possibilité de la liberté exercée par les êtres humains dans leur action et leur vie. En conséquence, la description du présent significatif a été réalisée en développant trois hypothèses. La première consistait à décrire l'ouverture ontologique du moi. La deuxième consistait à faire appel à la notion lévinassienne du complètement autre pour expliquer la nouveauté. Et le dernier a consisté à décrire la structure de la relation entre ce qui est complètement autre et un moi qui est une ouverture ontologique. Le fondement de la présente signification proposée ici peut être englobé dans ces trois points : ouverture ontologique du moi, relation avec le complètement Autre, structure de la relation entre le complètement Autre et le moi. Ces trois points introduisent non seulement une hypothèse sur les caractéristiques d'un présent significatif dans lequel se produit la nouveauté, mais rendent également compte de l'origine et de la nature du temps qualitatif.

Abordons le premier des points, celui qui se réfère à l'ouverture ontologique du moi. Dans ce travail, en suivant la thèse défendue par Henri Bergson, on a compris que le temps et la durée dépendent de la conscience. En approfondissant le lien entre la conscience et le temps, il est apparu que l'origine de la conscience coïncide avec l'émergence d'un temps qualitatif. L'éveil de la conscience, l'épanouissement du moi et l'émergence du temps se situent en MM dans la rencontre entre la matière et le moi. Cette rencontre prend la forme de la découverte de la différence entre le moi et la matière. La matière est immergée dans un réseau de causalités qui dictent son

changement et sa transformation. Le moi se découvre différent de la matière lorsque, au contact de celle-ci, il s'aperçoit que sa réaction est différente parce qu'il échappe partiellement aux exigences de la causalité stricte. Il y a donc une certaine spontanéité dans sa réaction aux exigences de son environnement. Le paradoxe de la matière est que le moi, étant matière, diffère de la matière car, bien qu'il soit inscrit dans la causalité qui anime le monde, il n'y est pas complètement soumis. Bergson considère que cette libération partielle est due au fait que chez les êtres vivants - et plus encore chez l'être humain - la réaction aux exigences du monde est traversée par une pause. Cette pause dont parle Bergson est la première trace d'un temps qualitatif. Cette pause dont parle Bergson est la première trace d'un temps qualitatif. La pause est possible parce que l'évolution biologique a produit des structures physiques, chimiques, biologiques, culturelles, sociales et surtout existentielles qui retiennent ce qui a été et l'interpose entre l'exigence tyrannique et immédiate du maintenant et la réponse du moi. En conséquence de cette médiation, le premier impact superficiel de ce qui est peut-être traversé. De cette manière, le moi sera introduit dans l'horizon de sens de ce qui est, qui était noyé sous une première strate d'action et de réaction. C'est ce que Delhomme appelle la fuite de la saturation du moi. Grâce à elle, le moi émerge en tant que tel au moment où, inscrit dans un horizon de temporalité, il se découvre distinct de la matière en ne réagissant pas selon une stricte causalité. Mais qu'est-ce qui rend possible cette sortie de la saturation de l'être ? Ce que propose Delhomme, en suivant les voies ouvertes par Heidegger et Sartre, c'est de résoudre le problème en recourant au néant. Pour cet auteur, la saturation de l'être peut être surmontée parce que l'être humain brandit le néant contre elle, créant ainsi un espace de liberté. Au-delà de l'incongruité de l'appel au néant dans le contexte de la pensée bergsonienne, le problème de ce que propose cet auteur réside dans son diagnostic de la question. Ce qu'il faut surmonter, ce n'est pas la saturation de l'être, mais la saturation du réel tel qu'il apparaît au fragment. Voyons pourquoi. Lorsque Bergson décrit les lois de la nature qui lient la matière, il parle du point de vue de la matière en tant que fragment.

L'hypothèse avancée dans cet article est que la tyrannie de la causalité n'est relative qu'au fragment et que, par conséquent, la saturation n'est pas une caractéristique de l'être mais une apparence de l'être par rapport au fragment. Le fragment a été décrit comme le particulier qui n'a pas d'individualité ou de continuité propre et qui, par conséquent, dépend d'un ensemble supérieur. En ce sens, la matière est fonction d'une origine créatrice autre qu'elle-même et est donc soumise à des lois qui lui sont extérieures. Cependant, l'horizon du fragment n'est pas le seul qui existe, et nous le savons car l'horizon du moi est légèrement différent. S'il est vrai que le moi est aussi un particulier et qu'à ce titre il est soumis aux lois qui régissent le cosmos dans son ensemble, il échappe à la causalité stricte parce qu'en lui le noyau de créativité qui l'anime n'est pas totalement extérieur ou différent de lui. Les êtres humains - et aussi les êtres vivants dans une moindre mesure - se distinguent par le fait qu'ils sont constitués en tant qu'individus ayant leur propre continuité. Ils ne sont donc pas des fragments mais des parties, des parties qui, dans leur continuité, renvoient mystérieusement à un noyau de créativité originelle. C'est grâce à cette ouverture et à ce renvoi en soi à une origine qu'ils peuvent partiellement échapper à la causalité du fragment. Peut-être pourrait-on même dire que leur spontanéité et leur capacité à agir librement est une réplique de l'agent créateur de tout ce qui existe. Cette explication de la différence entre la matière et le moi permet de comprendre pourquoi la saturation du réel n'est pas une saturation de l'être dans l'absolu mais une saturation par rapport aux fragments. Le moi est soumis à cette saturation dans la mesure où il est matière, mais un horizon de sens commence à émerger en lui qui renvoie à l'origine et c'est ce qui lui permet d'échapper aux exigences de la saturation. Dans cette perspective, la question est de savoir pourquoi les êtres humains sont constitués comme des parties qui renvoient à une origine qui les précède et ce qui fait d'eux autre chose que de simples fragments. Pour répondre à cette question, on a fait appel à l'altérité. Avant d'aller plus loin, il convient de noter que la première question soulevée

dans l'introduction est déjà abordée ici. Le " moi " conscient s'inscrit dans une temporalité au moment où, tout en étant matière, il se découvre plus que lui.

La thèse présentée dans ce travail est que la relation à l'altérité est la clé qui permet de commencer à répondre à cette question. Toutefois, avant de passer au point suivant, il convient de noter que ce qui a été dit jusqu'à présent permet d'esquisser une image du moi. Il s'agit d'un particulier qui a une continuité en lui-même, un particulier qui se caractérise par le fait qu'il se déplace selon la conjugaison d'un noyau de créativité propre et d'une créativité originale qui n'est pas la sienne. Ce " moi " est installé dans un temps qualitatif qui l'ouvre à un horizon de sens, c'est-à-dire à un horizon de conscience de soi et de conscience - plus ou moins développée - du cosmos. Le moi décrit ici est, en somme, un particulier étrangement libre. L'être humain est un particulier qui a un sens individuel de lui-même, contrairement à la matière, et ce trait, bien qu'il puisse sembler contradictoire, porte en lui une ouverture. Son individualité et sa cohérence en tant que partie semi-autonome coexistent et sont dues précisément à l'ouverture ontologique qui le traverse. Dans le point suivant, on comprendra mieux ce qu'est cette ouverture du " moi ", qui émule la créativité originelle. Ici, il convient simplement de souligner que la partie cesse d'être un fragment parce qu'émerge en elle une capacité de créativité qui n'est rien d'autre que le reflet de l'origine. L'ouverture et la redéfinition constante du soi, par opposition à la définition déjà établie de la matière, est ce qui permet à un noyau de créativité propre de s'épanouir.

Le deuxième point qui englobe le contenu de ce qui est proposé dans cet article est celui qui se réfère à la nécessité de se tourner vers l'altérité pour expliquer l'origine de la nouveauté. Cette hypothèse découle de la notion de temps qui apparaît chez Lévinas ; pour cet auteur, le temps est le résultat de la relation avec l'Autre. Cette idée de Lévinas n'est pas totalement étrangère aux approches bergsoniennes. En effet, sur la base des travaux qui ont été effectués dans le but de voir comment la relation à l'autre, aux autres et au complètement Autre apparaît implicitement dans les textes de

Bergson, il a été possible de montrer que pour cet auteur l'origine du moi - à la suite de Maine de Biran - est traversée par l'altérité. La considération que l'origine du moi est due à une relation d'altérité n'est pas triviale car - comme nous l'avons expliqué dans les paragraphes précédents - l'origine du moi coïncide avec l'origine de la durée et, par conséquent, avec une ouverture du présent à la nouveauté. Il y a là un début de réponse à la deuxième question posée dans l'introduction. La raison d'être de la coexistence de la continuité et de la discontinuité sans fusion qui configure le temps est l'entrée du complètement Autre dans la vie. Dans le chapitre quatre, les textes d'Henri Maldiney ont clarifié les termes dans lesquels s'opèrent l'ouverture du présent et la relation avec le tout Autre. Cet auteur explique que la vie humaine se caractérise par le fait d'exister, c'est-à-dire d'être traversée par une faille. La liberté humaine est en jeu à chaque instant devant la faille, le moi doit décider de la franchir ou non. C'est dans la faille que s'épanouit ce que Maldiney appelle la trans-passibilité, c'est-à-dire la capacité à être affecté par ce qui le dépasse complètement. D'où l'importance de la faille. C'est à travers cette capacité d'être affecté, à laquelle l'être humain décide à chaque instant de s'ouvrir ou non, que le trans-possible peut émerger. C'est-à-dire ce qui était impossible jusqu'à l'entrée de ce qui dépassait tout horizon humain. En ce sens, la nouveauté radicale est le fruit d'une capacité de réceptivité à laquelle cède la liberté en acceptant l'impossible, ce qui a pour conséquence une manière totalement nouvelle d'agir et de comprendre le monde. Une nouveauté qui ne concerne pas seulement le moi, mais qui introduit aussi une nouveauté pour l'ensemble du cosmos. L'acceptation du complètement Autre affecte une conscience présente et produit une transformation du moi, qui se répercute sur le cosmos. La conscience de ce qui est s'articule comme le déploiement d'une créativité originale. La créativité du moi émule une activité créative antérieure et, ce faisant, contribue à cette créativité originelle qui est continuellement à l'œuvre. En ce sens, le dévoilement de ce qui est et l'entrée dans le sens de ce qui est en train d'être, en le connaissant et en se laissant affecter et transformer par lui, est une créativité qui, bien que née d'une créativité originelle, y

contribue en la dévoilant. Ce n'est que parce qu'il en est ainsi que l'on peut parler de nouveauté radicale, c'est-à-dire que ce n'est que si nos actes introduisent quelque chose qui n'était pas prévu dans un flux antérieur de créativité que l'on peut dire que l'être humain est libre et que ses actes sont véritablement créatifs. Il convient de préciser que cela est possible parce que la créativité originelle dont nous parlons ici ne se réfère pas à un acte qui nous précède chronologiquement dans le temps. L'opération de créativité originelle a lieu de manière continue, les choses sont parce qu'il y a un agent qui crée dans le présent. En ce sens, on ne peut pas parler d'être mais de ce qui est en train d'être. La créativité humaine contribue à ce qui est en train d'être et, de ce fait, introduit une nouveauté radicale qui n'est pas réservée à un agent créateur. Cette hypothèse répond à la troisième question soulevée dans l'introduction, à savoir si la nouveauté est le fruit de l'activité ou de la passivité. Ce qui est décrit ici, c'est qu'il s'agit d'un dialogue entre l'un et l'autre.

Pour finir d'approfondir l'importance du complètement autre dans la production d'une nouveauté radicale, il est utile d'aborder le troisième point : la relation entre le complètement autre et le moi. La notion de complètement autre dans la pensée de Lévinas fait allusion à l'incapacité du moi à embrasser ce qui est autre. Lévinas utilise le complètement Autre pour désigner cet autre qui ne peut être ramené à l'état de soi et fait ainsi du complètement Autre ce qui ne peut être ramené à des catégories conceptuelles. Ce présupposé nous oblige à dépasser l'idée d'intentionnalité proposée par Brentano et reprise par Husserl et la phénoménologie pour aborder ce que chez Lévinas est nouveauté radical. Ce qui est le tout Autre ne peut être un contenu de conscience qu'en réduisant sa nature. C'est pourquoi une autre forme de relation doit être expérimentée si l'on veut parler de nouveauté radicale. La nouveauté radicale émerge de la présentation de l'impossible, et cet impossible va de pair avec une relation au complètement autre. Il faut être complètement autre pour générer une nouveauté radicale ; la notion conceptuelle du complètement autre n'a pas la capacité de générer de la nouveauté. C'est pourquoi cet

ouvrage propose la relation entre le soi et le tout autre en des termes qui s'écartent de l'intentionnalité.

Le point à noter est que la relation entre le soi et l'altérité radicale se produit de deux manières. D'une part, le complètement Autre - qui a été identifié dans le cadre de ce travail à l'origine de ce qui est ou à la signification de ce qui apparaît - fonde le moi. C'est le premier mode de relation entre ces deux termes. Bien avant d'être le contenu de la conscience, l'autre est en relation avec le moi parce qu'il le fonde. La trace de cette fondation du moi se retrouve dans les traits qui différencient le moi de la matière. Le moi se distingue de la matière parce qu'il n'est pas une simple partie, il renvoie mystérieusement à une origine créatrice. La matière est également créée et pourtant, comme le moi, elle n'a pas de marque d'origine opérante. C'est pourquoi, dans le moi, il y a une relation plus étroite avec une origine qui en fait un particulier susceptible de connaître et de créer. La première forme de relation du moi avec le tout autre précède toute capacité mentale et volitive parce qu'elle en est la condition nécessaire. L'existence même du moi est déjà une relation au complètement autre.

Le deuxième mode de relation à l'Autre découle de ce premier, et c'est précisément à cause de cette marque d'origine que le moi se constitue comme une ouverture, comme un particulier qui n'a pas fini de se faire et de se définir. Il se constitue ainsi comme quête de ce qui peut achever de le faire, il vit dans le présent et non dans le maintenant parce qu'à chaque instant il doit découvrir son identité et c'est dans cette quête de son visage qu'il entre en relation avec l'autre, avec les autres et qu'il pressent le mystère du tout autre qui le fonde. Ces deux modalités de la relation au tout autre présentées ici proviennent de Lévinas et de Bergson. Pour ce dernier, la dynamique de la relation du moi aux choses est le contact ; cependant, dans la DSMR, une seconde modalité est introduite, qui commençait à être esquissée dans les ouvrages précédents, celle de l'écho. Le contact est la dynamique de la matière et de la nécessité et, d'autre part, l'écho se réfère à la marque laissée par l'agent créateur sur le moi et sur les êtres vivants, les distinguant du reste et faisant d'eux plus que de

simples parties du cosmos. Cette idée d'écho se retrouve dans l'hypothèse de Bergson selon laquelle le critère de connaissance de ce qui est relatif au tout ou à l'origine doit partir des profondeurs du moi. C'est là que se trouve la trace de l'écho qui guide la recherche incessante d'un moi qui est ouverture et qui est soumis à la faille du présent.

Sur la base de ces hypothèses, le présent ouvrage avance quelques thèses qui vont plus loin que ce que l'on peut lire implicitement dans la pensée de Bergson ou développer à partir d'elle. Ce qui est proposé ici, c'est que la nature du temps qualitatif n'est pas sans rapport avec les deux formes de relation du moi au tout Autre. En ce sens, le passé correspondrait à cette origine qui laisse sa marque sur le moi. Le passé qui habite le présent dans sa densité maximale n'est pas seulement l'ensemble des antécédents biologiques, sociaux ou historiques d'une personne, mais la marque de l'immémorial. L'immémorial entendu comme cette marque originelle qui fonde le moi. En d'autres termes, l'immémorial ne renverrait pas à une époque antérieure, mais indiquerait l'origine de tout le présent, l'origine et la condition du présent. D'autre part, le futur ne correspondrait pas à un temps inconnu encore à venir, mais ferait référence à l'impossible et à l'inconnu qui émergent d'une relation avec l'insondable et le mystérieux de ce qui est complètement Autre. Dans ce dialogue actuel entre l'immémorial et l'impossible, dans la redécouverte de l'origine, le moi se transforme, la conscience de l'être s'approfondit et une nouveauté imprévisible est générée, une nouveauté qui dépend étrangement de la liberté humaine.

## BIBLIOGRAFÍA

### BERGSON EN FRANCÉS

- Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*, edited by Worms, Frédéric. Paris: Presses Universitaires de France, 2019.
- Bergson, Henri. *Écrits philosophiques*, edited by Worms, Frédéric. Paris: Presses universitaires de France, 2011.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, edited by Worms, Frédéric. 10th ed. Paris: Presses universitaires de France, 2013.
- Bergson, Henri. *Histoire de l'idée de temps : cours au Collège de France : 1902-1903*. 1re édition ed. Paris: Presses universitaires de France, 2016.
- Bergson, Henri. *Histoire des théories de la mémoire : cours au collège de france, 1903-1904*. Paris: Presses universitaires de France, 2018.
- Bergson, Henri. *L'Énergie spirituelle*, edited by Worms, Frédéric. Paris, France: Presses Universitaires de France, 2017.
- Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*, edited by Worms, Frédéric, François d'Arnaud. 11th ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Bergson, Henri. *L'idée de temps : cours au Collège de France, 1901-1902*. Paris: Puf, 2019.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*, edited by Worms, Frédéric. 17th ed. Paris: Presses universitaires de France, 2013c.
- Bergson, Henri. *Le rire*, edited by Worms, Frédéric. 2012th ed. Paris: Presses universitaires de France, 1899.
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et la religion*, edited by Worms, Frédéric. 10th ed. Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*, edited by Worms, Frédéric. 9th ed. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

Bergson, Henri. *Mélanges*. Paris: Presses universitaires de France, 1972.

Bergson, Henri. *Quid aristoteles de loco senserit*. Paris: Alcan, 1889.

Bergson, Henri. "Mes Missions 1917-1918." *Hommes Et Monde* 3, no. 12 (1947): 359–75.

#### BERGSON EN ESPAÑOL

Bergson, Henri. *Duración y simultaneidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004.

Bergson, Henri. *El pensamiento y lo moviente*. Santiago de Chile: Ercilla, 1936.

Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Bergson, Henri. *Historia de la idea de tiempo*. Ciudad de México: Paidós, 2017.

Bergson, Henri. *La energía espiritual*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982.

Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.

Bergson, Henri. *Materia y memoria*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Bergson, Henri. *Obras escogidas. La evolución creadora*. Madrid: Aguilar, 1963.

#### OBRAS SOBRE BERGSON

Azouvi, François. *La gloire de bergson : essai sur le magistère philosophique* Gallimard, 2007.

Barbaras, Renaud and Frédéric Worms. *Annales bergsoniennes. II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 2008. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/1025595534>.

Barreau, Hervé. "Bergson et Zenon d'Élée." *Revue philosophique de Louvain* 67, no. 94 (1969): 267–284.

- Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous: in opposition to sceptics and atheists*. Londres: Routledge, 2006.
- Bernet, Rudolf. "Bergson on the driven force of consciousness and life." In *Bergson and phenomenology*, 42–62. London: Palgrave Macmillan UK, 2010.  
doi:10.1057/9780230282995\_3. [http://link.springer.com/10.1057/9780230282995\\_3](http://link.springer.com/10.1057/9780230282995_3).
- Borradori, Giovanna. "The temporalization of difference: reflections on Deleuze's interpretation of Bergson." *Continental Philosophy Review* 34, no. 1 (2001): 1–20.  
doi:10.1023/A:1011418818792. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/5650068446> <http://dx.doi.org/10.1023/A:1011418818792>.
- Bouaniche, Arnaud. *Bergson: une philosophie de la nouveauté*. Paris: Ellipses, 2022.
- Breur, R. "Bergson's and Sartre's account of the self in relation to the transcendental ego." *International Journal of Philosophical Studies* 9, no. 2 (May 1, 2001): 177–198. <https://search.proquest.com/docview/1035947763>.
- Brunschvicg, Leon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Vol. 2. Paris: Presses universitaires de la France, 1953.
- Caeymaex, Florence. "Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien." In *Annales Bergsoniennes II*, 409–425: Presses Universitaires de France, 2004.
- Canales, Jimena. *The physicist and the philosopher*. 1st ed. United States: Princeton University Press, 2015.
- Catalán, Pablo. *Le Bergsonisme de Gilles Deleuze*, edited by Groupe d'étude « La philosophie au sens large ». Université Charles de Gaulle-Lille-3: 2000.
- Cherniavsky, Axel. "La Concepción Del Tiempo De Henri Bergson: El Alcance De Sus Críticas a La Tradición Y Los Límites De Su Originalidad." *Revista de Filosofía y Teoría política* 37, (2006): 45–68.

- Cherniavsky, Axel. "Timing et durée." In *Bergson*, edited by Riquier, Camille, 317–336. Paris: CERF, 2012.
- Chevalier, Jacques and Henri Bergson. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon, 1959.
- Chevalier, Jaques. *Bergson et le Père Pouget*. Paris: Plon, 1954.
- Chevalier, Jaques. *Cadences II*. Paris: PLON, 1951.
- Combe, Dominique. "La « gloire » de Bergson." *Études* 10, no. 401 (2010): 343–354.
- De la Harpe, Jean. "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson." In *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, edited by Béguin, Albert, 1941.
- de Warren, Nicolas. "Miracles of Creation: Bergson and Lévinas." In *Bergson and Phenomenology*, 174–200. London: Palgrave Macmillan UK, 2010.  
doi:10.1057/9780230282995\_10. [http://link.springer.com/10.1057/9780230282995\\_10](http://link.springer.com/10.1057/9780230282995_10).
- Delattre, Floris. *Ruskin et Bergson : De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique* Clarendon Press, 1947.
- Deleuze, Gille. *Le Bergsonisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Deleuze, Gilles and Luis Ferrero Carracedo. *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Delhomme, Jeanne. *Nietzsche et Bergson*. Paris: Deux temps tierce, 1992.
- Devaux, André-A. "D'un malentendu entre Péguy et Bergson." *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 73, no. 2 (1973): 281–299. <http://www.jstor.org/stable/40524555>.
- Diouf, Jeanne Diouma. *L'amour dans Les Deux Sources : Principe d'ouverture universelle*, edited by Colloque international – Le clos et l'ouvert. Bergson, l'Afrique et le monde contemporain 2024.

- Durie, Robin. "Wandering among shadows: The discordance of time in Lévinas and Bergson." *The Southern Journal of Philosophy* 48, no. 4 (December, 2010): 371–392.
- During, Elie. "Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux : une singulière obstination." In *Einstein au Collège de France*: Collège de France, 2020. doi:10.4000/books.cdf.9392. <https://hal.parisnanterre.fr/hal-04426106>.
- Echigo, Keiichi. "L'apparition du moi et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran." Université Toulouse-Jean Jaurès., 2013.
- Ezcurdia, José. "Bergson y la crítica al esquematismo de la representación: la filosofía como máquina de plantear problemas y horizonte del pensar." *Theoría revista del colegio de filosofía* no. 16-17 (Jun 1, 2005): 63–82. doi:10.22201/ffyl.16656415p.2005.16-17.323. <https://doaj.org/article/c2ffe7ed24b2442bb661454cedb4fab>.
- François, Arnaud, Camille Riquier, Anthony Feneuil, and Ghislain Waterlot. *Annales Bergsoniennes. VIII, "Bergson, la morale, les émotions"*. Epiméthée. 2017. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/987232452>.
- Gouhier, Henri. *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Vrin, 1987.
- Guenancia, Pierre. *La voie de la conscience : Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur* Presses universitaires de France, 2018.
- Guyot, Charly. "Péguy Et Bergson." *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 30, no. 4 (1950): 273–289.
- Henry, Michel. *Phénoménologie de la vie*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.
- Husson, Léon. *L'intellectualisme de Bergson : Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Bibliothèque De Philosophie Contemporaine, . Histoire De La Philosophie Et Philosophie Générale / Section Dirigée Par Émile Bréhier. Paris: Presses universitaires de France, 1947.

Hyppolite, J. (1949). Aspects divers de la mémoire chez Bergson. *Revue internationale de philosophie*, 3(10), 373–391. Retrieved from Periodicals Index Online Segments 1-50 database. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/23932584>.

Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses universitaires de France, 1959.

Kail, M. (1993). Sartre et Bergson. *Études sartriennes*, (5), 167–178. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/45063851>.

Lapoujade, David. *Puissance du temps. Versions de Bergson*. Paris: Minuit, 2010.

Lavelle, L. (1941). La pensée religieuse d'Henri Bergson. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 131(3/8), 139–174. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/41084630>.

Lévinas, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2004.

Macé, Marielle. *Le Temps de l'essai*. Paris: Belin, 2006. [http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc\\_library=BVB01&local\\_base=BVB01&doc\\_number=014783570&sequence=000003&line\\_number=0001&func\\_code=DB\\_RECORDS&service\\_type=MEDIA](http://bvbr.bib-bvb.de:8991/F?func=service&doc_library=BVB01&local_base=BVB01&doc_number=014783570&sequence=000003&line_number=0001&func_code=DB_RECORDS&service_type=MEDIA).

Madinier, Gabriel. *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: Félix Alcan, 1938. <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3344535k>.

Maire, Gilbert. *Bergson, mon maître*. Paris: Bernard Grasset, 1935.

Manuel Mauer. "Lévinas, lecteur de Bergson." *Cahiers critiques de philosophie* 1, no. 7 (2009): 113–132.

Merlau-Ponty, Maurice. *La unión de alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro, 2006.

- Míguez, J. A. (1975). Bergson y Édith Stein: dos caminos hacia la mística. *Arbor*, 92(357), 15. Retrieved from Periodicals Index Online Segments 1-50 database. Retrieved from <https://www.proquest.com/docview/1301372359>.
- Moravec, Matyáš. "Introduction. Reassessing Bergson." *Bergsoniana* (2021). doi:10.4000/bergsoniana.422. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/9164986867> <http://dx.doi.org/10.4000/bergsoniana.422>.
- Morente, García. *La Filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Encuentro, 2013.
- Moulin, Isabelle. "Le bergsonisme à l'épreuve du thomisme : la métaphysique de bergson lue par Jacques Maritain." *Revue des sciences religieuses* no. 94/2-4 (Dec 31, 2020): 313–340. doi:10.4000/rsr.9488.
- Moutsopoulos, E. (1970). La critique du platonisme chez Bergson. *Les études Bergsoniennes*, IX, 125–156. .
- Njoh-Mouellé, Ebénézer. *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*. Harmattan Cameroun. L'Harmattan, 2013. <https://www.perlego.com/book/3826442/henri-bergson-et-lide-de-dpassement-de-la-condition-humaine-pdf>.
- Palacios, Juan-Miguel. "L'Ame humaine." *Les études bergsoniennes* IX, (1970): 8–121.
- Paley, Miguel José. "Affect, Utility, and Self-Constitution. A Bergsonian Reading of Whitehead and Lévinas." *Bergsoniana* (2022a). doi:10.4000/bergsoniana.713. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/9614866029> <http://dx.doi.org/10.4000/bergsoniana.713>.
- Paley, Miguel José. "The concept of substitution in Bergson and Lévinas." In *The bergsonian mind*. 1st ed. Vol. 1, 367–380: Routledge, 2022b.
- Panero, Alain. "Y a t-il une contingence de la durée chez Bergson ?" In *Bergson*, edited by Riquier, Camille, 423–235: CERF,

2012. [https://explore.openaire.eu/search/result?id=dedup\\_wf\\_001::f4113cbf47ea32a57400e73c8091ce03](https://explore.openaire.eu/search/result?id=dedup_wf_001::f4113cbf47ea32a57400e73c8091ce03).

Péguy, Charles. *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana seguida de una nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*. Buenos Aires: EMECÉ, 1946.

Riquier, Camille. *Archéologie de Bergson : Temps et Métaphysique*. Quadrige. Presses universitaires de France, 2021.

Riquier, Camille. "Heidegger lecteur de Bergson." In *Heidegger en dialogue*, 33–67. Paris: Vrin, 2002.

Robinet, A. (1960). Le passage à la conception biologique. De la perception, de l'image et du souvenir chez Bergson. *Les études philosophiques*, 15(3), 375. Retrieved from Periodicals Index Online Segment 37 database. Retrieved from <https://www.proquest.com/docview/1294033385/abstract/>.

Roman, Ingarden. *Intuition und intellekt bei Henri Bergson*. Halle: Max Niemeyer, 1921.

Sellier, Émile. *Identité et création sociales aux yeux d'une fourmi bergsonienne*, edited by Colloque international – Le clos et l'ouvert. Bergson, l'Afrique et le monde contemporain 2024.

Sertillanges, Antonin-Dalmace. *Avec Bergson*. Paris: Gallimard, 1941.

Soskin, J. (2014a). La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson. *Cahiers du GRM*, doi:10.4000/grm.537 Retrieved from <http://journals.openedition.org/grm/537>.

Soulez, Philippe. *Bergson politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Soulez, Philippe and Frédéric Worms. *Bergson*. Paris: Quadrige PUF, 2002.

Suances Marcos, M. (1975). Naturaleza del misticismo y la función del héroe en la moral abierta. *Arbor*, 90(350), 17. Retrieved from Periodicals Index Online

- Segments 1-50 database. Retrieved  
from <https://www.proquest.com/docview/1301373360>.
- Trotignon, Pierre. "Autre voie, même moix. Lévinas et Bergson." *Cahier De L'Herne* (1991): 295–305.
- Vetö, M. (2005). Le passé selon Bergson. *Archives de Philosophie*, 68(1), 5–31.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. *La Conversion de Bergson. Deuxième Partie : Comment cette conversion éclaire-t-elle le sens de toute l'œuvre ?*. Vol. 141 CAIRN, 2017.  
doi:10.3917/trans.141.0119.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. *Le spiritualisme de Bergson*. Paris: Hermann, 2020.
- Vieillard-Baron, J. (2010). Lévinas et Bergson. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 135(4), 455–478.
- Vieillard-Baron, J. (2008). Réflexion sur la réception théorique de L'évolution créatrice. *Archives de philosophie*, 71(2), 201–217. doi:10.3917/aphi.712.0201  
Retrieved from CrossRef database. Retrieved  
from <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-2-page-201.htm>.
- Wahl, Jean. *Bergson*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1965.
- Waterlot, G. (2008). Dieu est-il transcendant? Examen critique des objections du P. de Tonquédec adressées à « l'auteur de L'Évolution créatrice. *Archives de philosophie*, 71(2), 269–288. doi:10.3917/aphi.712.0269 Retrieved from CrossRef database. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/43038518>.
- Waterlot, Ghislain. *Mystique et Histoire chez Henri Bergson*. 1<sup>e</sup> ed. Vol. 22. Paris: Honoré Champion,  
2024. [https://ebookcentral.proquest.com/lib/\[SITE\\_ID\]/detail.action?docID=31695252](https://ebookcentral.proquest.com/lib/[SITE_ID]/detail.action?docID=31695252).

- Wolf, Yaron. "'A memory within change itself.'" *Bergsoniana* (2021).  
doi:10.4000/bergsoniana.286. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/9164988513> <http://dx.doi.org/10.4000/bergsoniana.286>.
- Worms, Frédéric. *Annales Bergsoniennes : Bergson, Deleuze, la phénoménologie* Presses universitaires de France, 2004.
- Worms, Frédéric. *Annales Bergsoniennes V : Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui*. Épipiméthée. Paris: PUF, 2012.
- Worms, Frédéric. "Bergson et son temps." *Bergsoniana* (2021).  
doi:10.4000/bergsoniana.491. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/9164990466> <http://dx.doi.org/10.4000/bergsoniana.491>.
- Worms, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Worms, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Ellipses ed. Paris: 2000.
- Worms, Frédéric and Cairninfo. *Annales Bergsoniennes V Bergson et la politique : De Jaurès à aujourd'hui*. Épipiméthée. Paris (6, avenue Reille 75685): P.U.F., 2012. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/1225105834> <https://www.cairn.info/Annales-bergsoniennes-v--9782130586739.htm>.
- Zahavi, Dan. "Life, thinking and phenomenology in the early Bergson." In *Bergson and Phenomenology*, 118–133. London: Palgrave Macmillan UK, 2010.  
doi:10.1057/9780230282995\_7. [http://link.springer.com/10.1057/9780230282995\\_7](http://link.springer.com/10.1057/9780230282995_7).
- Zanfi, Caterina. *Bergson et la philosophie allemande: 1907-1932*. Hors Collection. Armand Colin, 2013. <https://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9782200290092>.

Zaragüeta, Juan. *La intuición en la filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.

#### OTRAS OBRAS

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

Bachelard, Gaston. *La dialectique de la durée*. Quadrige, . Philosophie. 5e éd ed. Presses universitaires de France, 2013.

Bellantone, Andrea. *La Métaphysique Possible*. Paris: Hermann, 2012.

Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Indianapolis: Hackett Publishing and Co., 1979.

Biran, Maine de. *Ouvrés inédites de Maine de Biran*. Vol. 1. Paris: Dezobry, E. Magdaleine et cie, 1859.

Blondel, Maurice. *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Alcan, 1893.

Brunschvicg, Léon. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. T. 1*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Deuxième édition ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

Condillac, Etienne Bonnot de. *Traite des densations*. Classiques Larousse. 4e édition ed. Paris: Librairie Larousse, 1938.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des Sensations. Augementé de l'extrait Raisonné*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984.

de Hipona, Agustín. *Confesiones*. Madrid: Alianza, 1998.

Deleuze, Gilles. *Sur le cinéma, Séance 2* . Anonymous 1981. (Leçons universitaires).

Delhomme, J. (1950). Biranismo et philosophie de l'existence. *Revue de métaphysique et de morale*, 55(1), 69–81. Retrieved from Periodicals Index Online Segment 37 database. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/40899461>.

Delhomme, Jeanne. *Vie et conscience de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

García-Baró López, Miguel. *Teoría fenomenológica de la verdad* 2014.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.

Henry, Michel. *De la phénoménologie*. Épiméthée; T. 1. 2me tirage ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, edited by García Morente, Manuel, José Gaos. Vol. 1. Madrid: Alianza editorial, 1999.

Janicaud, Dominique. *Une généalogie du Spiritualisme français*. La haye: Martinus Nijhoff, 1996.

Jeanne Dellhomme. "Savoir Lire? Synchronie et diachronie." In *Textes pour Emmanuel Lévinas*, 151–165. Paris: Jean-Michel Place, 1980.

Kant, Inmanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2013.

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pratique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

Kierkegaard, Soren. *MIgajas filosóficas. El concepto de angustia. Prólogos*. Madrid: Trotta, 2016.

Kierkegaard, Soren. *O lo uno o lo otro*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Kierkegaard, Soren. *Post Scriptum*. Salamanca: Sígueme, 2011.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La monadología*. 2012th ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1840.
- Lévinas, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Lévinas, Emmanuel. *Los imprevistos de la Historia*. Sígueme ed. Salamanca: 2006a.
- Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 1991st ed. Paris: Presses universitaires de France, 1979.
- Lévinas, Emmanuel. *El Tiempo y lo otro*. Paris: Paidós, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid: Encuentro, 2006b.
- Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.
- Lévinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 2014.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Livre de Poche, 1990.
- Lévinas, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et fides, 1996.
- Lévinas, Emmanuel and Miguel García-Baró. *Totalidad e infinito : Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Locke, John. *An essay concerning human understanding*. London: Penguin Classics, 1997.
- Maine de Biran, Pierre and Pierre Tisserand. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Maldiney, Henri. *Espace, rythme, forme*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2022.

- Maldiney, H. (1976). Psychose et présence. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81(4), 513–565. .
- Maldiney, Henri and Christian Chaput. *L'art, L'éclair De L'être. Œuvres Philosophiques / Henri Maldiney ; Éditées Sous La Direction De Christian Chaput, Philippe Grosos*. Paris: Cerf, 2012.
- Maldiney, Henry. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Malebranche, Nicolas. *Ouvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1842.
- Marcel, Gabriel. *Homo viator. Prolegómeno a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Müller, Max. "on the migration of fables." *The contemporary review*, 1870, 574.
- Nemo, Philippe and Emmanuel Lévinas. *Ethique et infini : Dialogues avec Philippe Nemo*. L'Espace Intérieur, 26. Fayard : France culture, 1982.
- Péguy, Charles. *Cahiers de la Quinzaine*. Vol. IV-12. Paris: L'Artisan du livre, 1900.
- Péguy, Charles. *Les Mystères De Jeanne d'Arc* Émile-Paul, 1911.
- Ravaisson, Félix. *De L'habitude*. Paris: H. Fournier et cie, 1838.
- Ravaisson, Félix. *La Philosophie En France Au XIXe siècle; suivie du rapport sur le prix Victor Cousin*. Paris: Hachette, 1889.
- Sartre, Jean Paul. *L'existentialisme est un humanisme* Ellipses, 1999.
- Sartre, Jean-Paul. *La imaginación*. Buenos Aires: Editorial la Sudamericana, 1967.
- Sartre, Jean-Paul. *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France, 1936.
- Schelling, Friedrich. *Las edades del mundo*. Madrid: Akal, 2002.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2009.

Spencer, Herbet. *First principles*. Londres: Watts and Co., 1937.

Wahl, Jean. *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*. Bibliotheque d'Histoire de la philosophie. 2e éd ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953. <https://ucm.on.worldcat.org/oclc/1024728691>.

William, James. *Pragmatism and other writings*. Rossendale: Penguin Classics, 2000.

Este trabajo de investigación se ha realizado gracias a la generosidad de la Fundación Oriol Urquijo.

