

**EL TIEMPO EN UN ESPEJO.
HISTORIA DE LA IDEA DEL TIEMPO EN HENRI
BERGSON**

**TIME IN A MIRROR.
HISTORY OF THE IDEA OF TIME IN THE
WRITING OF HENRI BERGSON**

Emilio Ginés MORALES CAÑAVATE

UNED SEFE

emiliogines2@gmail.com

RESUMEN: La cuestión planteada por Henri Bergson es ¿por qué la profundidad de la percepción y la continuidad del tiempo que experimentamos en nosotros es confinada y delimitada por signos, símbolos o ideas que utilizamos para representar el mundo que percibimos? Su hipótesis es que la filosofía y la ciencia han debilitado a través de su historia el poder de la corriente vital representada por el tiempo y la memoria. El objetivo de Henri Bergson es defender la necesidad de volver a una metafísica que una en la misma *durée* el tiempo eterno y el fluir del tiempo vital y corporal. Su metodología consiste en revisar la historia de la idea de tiempo y la concepción de los filósofos sobre ella, así como su resistencia a descubrir la duración por debajo de esta idea de tiempo.

Palabras clave: Tiempo, idea, memoria, percepción, materia, cuerpo.

ABSTRACT: The question posed by Bergson is why the depth of perception and the continuity of time that we experience inside us is so confined and delimited by signs, symbols, or ideas that we use to represent the world that we perceive? His hypothesis is that philosophy and science have weakened throughout their history the power of the vital current represented by time and memory. The objective of Henri Bergson is to defend the need to go back to a metaphysics that links in the same *durée* the eternal time of the idea and the fluidity of vital and bodily time. His methodology is to revisit the history of the idea of time and the conception of philosophers about it and their resistance to discovering the *durée* under the idea of time.

Keywords: Time, idea, memory, perception, matter, body.

Se siente la calumnia del espejo, el análisis en lugar de la síntesis. Porque conocernos sería vernos en unidad [...] más eso solo podría acontecer si nos viésemos, al par, en todo nuestro tiempo, pasado y futuro

María Zambrano. (1992, p. 147)

Henri Bergson plantea que existen dos tipos de conocimiento: conocer relativamente desde fuera y conocer absolutamente desde dentro. El autor considera que para el matemático o para el físico, todo movimiento es relativo necesariamente, ya que para entender la naturaleza auténtica el movimiento habría que colocarse de alguna forma en el interior del móvil y empatizar con lo que experimenta: «En consecuencia una vez más, conocer relativamente es conocer desde fuera y conocer absolutamente es conocer desde dentro» (Bergson, 2018, p. 28).

A la interioridad del movimiento se llega por la vía psicológica, pues conlleva hacer introspección de nuestra existencia. La vivencia interior es un conocimiento intuitivo, pues al contrario que el conocimiento de lo externo no implica sucesión ni se realiza a través de la abstracción, sino que requiere hacer un esfuerzo para salir de la multiplicidad y coincidir con la unidad que es nuestro mismo vivir.

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de 1889, Bergson plantea que el conocimiento de la duración ha de aunar el pensamiento de naturaleza cuantitativa, que divide en etapas, y el cualitativo, el cual es vivencia actuante que aúna y diferencia a la vez todas las coexistencias, tanto la interior en su simplicidad como la exterior experimentada como una sucesión numerada de momentos.

La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando el yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores... fundidos, por así decir, como las notas de una melodía. (Bergson, 1889, p. 67/77).

Acercarse a lo que es la duración es esforzarse por hacer coincidir la percepción interior y exterior. Así, la percepción de mi brazo desde fuera podrá ser vista como una sucesión de posiciones actuales, pero, desde dentro, la vivencia de este movimiento se ofrece como una sucesión continua que emana de la unidad simple que constituye al sujeto que se percibe a sí mismo en su duración. Exterior e interior se vincula en un mismo instante perceptivo que en palabras de Bergson.

Se extiende a lo largo de dos líneas, una horizontal que contiene simultáneamente todos los objetos del espacio, otra vertical sobre la cual se disponen nuestros recuerdos sucesivos escalonados en el tiempo. El punto de intersección de las dos líneas es el único que está dado actualmente a nuestra conciencia. (Bergson, 1896, p. 285/154).

Pero ¿cómo es posible que tengamos una conciencia tan clara de la percepción de los objetos que percibimos en el espacio y sin embargo la subjetividad constituida por nuestros recuerdos agolpados en el tiempo permanezca para nosotros en la sombra?

Es justo en la cuestión de la continuidad entre uno y otro en donde se sitúa nuestro trabajo, y para ello nos detenemos en estudiar cómo las enseñanzas que impartió Bergson en sus lecciones sobre la idea del tiempo entre 1902 y 1903 nos permiten comprender mejor este punto a la vez que su obra. El autor enseña a la vez que investiga, con el fin de desvelar las sombras que oscurecen este punto de intersección; el instante en el que la unidad de las partes se rompe sin considerar que se miran entre sí como en un espejo, formando un mismo tiempo de continuidad indivisa y creadora que es la persona misma en su transcurrir vital.

A través del artículo se estudia cómo la continuidad indivisible del tiempo se fragmenta en diferentes imágenes: el tiempo en que nos vemos actuar como si fuéramos imágenes dentro de una cinta cinematográfica y el tiempo en el que actuamos que es indivisible. Finalmente, la libertad, que es la conciencia misma del sujeto, es la que servirá de enlace a estas dos caras de un mismo sujeto que se miran entre sí.

1. EL TIEMPO Y SUS IMÁGENES

Para Henri Bergson, al pensar en el movimiento que percibimos, lo falseamos, pues lo dotamos de una relación entre posiciones, puntos en donde fijamos y detenemos su continuidad temporal. Estos puntos forman un tupido laberinto de conceptos, símbolos y signos que focalizan nuestras percepciones como fotografías que intentan apresar, sin llegar nunca a conseguirlo, la continuidad del movimiento.

Es un movimiento relativo entre puntos yuxtapuestos de una trayectoria espacial que precisa para complementarse tener un conocimiento sobre lo absoluto

de su naturaleza; es decir, precisa retornar al origen, a esa otra imagen incipiente que surge del conocimiento tomado desde el yo interior que se vive como totalidad, para el autor esta imagen especular es poética y no meramente descriptiva.

Lo que hace el poeta es trasladarse a la fuente [...] imaginamos un personaje en términos de lo ya conocido. Nos lo imaginamos desde fuera, mientras que el conocimiento absoluto, el conocimiento del personaje como el de un absoluto, sería un conocimiento tomado desde dentro, un conocimiento interior. (Bergson, 2018, p. 31).

Los conceptos, los signos y los símbolos serán utilizados de hecho por los seres humanos para darle un lugar en el pensamiento al acontecer, convirtiéndolo en acontecimiento, para sacar al tiempo de su transcurrir y convocarlo a una acción ordenada en su recorrido, aunque su naturaleza, de hecho, posee un movimiento imprevisible.

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson plantea que «Cuando hablamos del tiempo, pensamos casi siempre en un medio homogéneo, en que nuestros estados de ánimo se alinean, se yuxtaponen como en el espacio y consiguen formar una multiplicidad distinta ¿El tiempo así comprendido no será sino [...] un signo, un símbolo absolutamente distinto de la verdadera duración?» (Bergson, 1889, p. 61/70-71). Comprendido de este modo, el tiempo se convierte en una imagen inmóvil que paraliza su curso, un error para él, al cual dedicará sus siguientes obras.

En su siguiente libro, *Materia y memoria*, el autor se pregunta acerca del tiempo vivo en el que pasado, presente y futuro son convocados por el mismo acto de percibir el cual, una vez pensado en imágenes, aleja al sujeto de su experiencia vital. Vivir el tiempo, por lo tanto, nos plantea, más allá de la organización útil a la que nos llevaba el movimiento relativo representado, a intentar encontrar ese gesto vital que en su simplicidad nos saque del espacio limitante y conduzca a lo indivisible de la vivencia. Vivir es un flujo continuo cuya corriente se bifurca en una multiplicidad de cauces. El niño, el hombre adulto o la persona mayor son diferentes direcciones relacionadas entre sí dentro de la progresión de un mismo movimiento vital absoluto.

Bergson simboliza el tiempo en el capítulo tres de su libro *Materia y memoria* como un cono invertido con el vértice haciendo intersección, S, en un plano que representa las acciones del hombre en su vida cotidiana, movimientos

sensoriomotrices que se realizan automáticamente para resolver los problemas prácticos. El «yo» vive anclado en el hábito y la costumbre, y en la medida que retrocede se dirige hacia la base del cono invertido que se va expandiendo mientras el sujeto vive y acumula experiencia. El sujeto se mueve entre los dos polos, y el ensueño, y podríamos decir que también la idea, forma parte de la misma fragilidad de la que goza toda experiencia. El impulso vital que subyace en la base de toda subjetividad es el verdadero absoluto y lo podemos conocer porque está dentro de nosotros, se vive como la duración temporal en la que permanecemos viajando de un extremo al otro del cono ampliando sucesivamente la memoria, no solamente individual, sino también la colectiva.

Tomar la evolución del ser humano como una sucesión de imágenes secuenciadas en etapas puede ser práctico, funcional y útil, pero nos hace perdernos en la objetividad de un proceso que es prioritariamente subjetivo. Es como si nos fijamos en un color olvidando los diferentes tonos y detalles de este. En efecto, entre la percepción de un color y de sus distintas intensidades emergerá un factor intermedio, la imagen del cuadro, que servirá para enlazar todo el conjunto en una unidad que, sin embargo, no podemos percibir totalmente en todos sus detalles. Esta imagen siempre se percibirá de una manera imprecisa, ya que cada persona se fijará en distintos rasgos, aun cuando también unificará lo percibido en una misma continuidad que dará sentido y coherencia al conjunto.

La imagen más peculiar para Bergson es el cuerpo, ya que esta es el centro alrededor del cual el resto de las imágenes circulan (Bergson, 1896, p. 173/37). La percepción del cuerpo sirve de límite y determinación espacial al ubicar el resto de las imágenes que el sujeto percibe, pero también de indeterminación temporal, ya que sus acciones espontáneas abren lo percibido a nuevas transformaciones. «La percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo» (Bergson, 1896, p. 183/47). Cada percepción del sujeto abre en el mismo momento de realizarse una acción sensoriomotriz, un movimiento que innova la experiencia presente de la persona.

La determinación espacial y la indeterminación temporal cabalgan juntas, el movimiento absoluto vivido como una continuidad interior servirá entonces de espejo al espacio en donde se ubican las imágenes que expresen lo vivido íntimamente.

Un trabajo fatigoso para el sujeto, pues va de lo delimitado de la imagen exterior a lo ilimitado de la sensación interior, esta no es mera representación

intelectual, pero, sin embargo, precisa de ella para dar una expresión exterior y comprensiva a sus vivencias, contradiciendo la lectura de Bergson como un anti intelectualista¹.

El espíritu de continuidad y permanencia enlaza tanto la imagen pensada y delimitada como la acción aún por determinar. Sin embargo, la acción libre busca siempre avanzar, se inspira en un espíritu de transformación de lo ya constituido y en una experiencia vital que se atreve a soñar. Para Bergson la vida se desenvuelve entre la atención que las acciones prácticas requieren y la ensoñación. «Hemos supuesto que el espíritu recorrería sin cesar el intervalo comprendido entre sus dos límites, el plano de la acción y el plano del sueño». (Bergson, 1896, p. 311/181)².

Atender a la vida es, por lo tanto, resolver los problemas cotidianos, pensar en ellos y resolverlos de acuerdo a los hábitos aprendidos, los cuales se interpenetran con un actuar más profundo en el que el pasado se mantiene vivo. Son las dos imágenes de un mismo hacer mirándose entre sí: «La duración útil en la que nos vemos actuar y la duración que es conocimiento verdadero en la que actuamos [...]. La naturaleza íntima de la acción es la libertad». (Bergson, 1896, p. 322/194).

La diferencia entre el actuar puro y la conciencia de estar actuando es pensar la vida como períodos, es reducirla a fases dentro de un proceso cuya naturaleza verdadera es indivisible y está sujeta a la libertad. Es inefable y sutil esta experiencia de sentirse uno y libre dentro de la multiplicidad de imágenes que parecen fragmentar la línea continua de esta unidad vital. Imágenes que, sin embargo, se hayan ligadas, tanto al espacio exterior en el que ubicamos y pensamos una realidad determinada de forma extensa, como a una manera de percibir y sentir ligadas en continuidad a un presente que une la experiencia pasada y avanza hacia el futuro al hacer posible lo no pensado.³.

¹ Camille Riquier estudia el retorno de la experiencia a su fuente como una integración entre la inteligencia analítica aplicada a la materia y la experiencia aplicada al espíritu. Véase Riquier, C., «La relève intuitive de la methaphysique : le Kantisme de Bergson». En Worms, F y Riquier, C., *lire Bergson. Paris. PUF*. 2011, p. 57-58)

² En una obra posterior a *Materia y memoria el autor ampliará el significado del soñar como uno de los planos propios de la conciencia*: «El más extenso de todos, sobre el cual se despliega, como sobre la base de una pirámide, todo el pasado de la persona». (Bergson, 1934, p. 1316/89).

³ Deleuze plantea el tiempo bergsoniano inscrito en el recuerdo como estado virtual, contemporáneo del presente en donde coexisten distintos niveles, regiones abiertas al cambio encarnado en el obrar mismo del cuerpo. (cfr. Deleuze, 1887, p.73).

2. EL TIEMPO EN EL QUE NOS VEMOS ACTUAR

En el transcurso de sus lecciones introductorias durante 1902, Henri Bergson explicó la bipolaridad entre el conocimiento de nuestras acciones, un saber que nos sitúa como observadores a distancia de un proceso lineal y secuenciado, o de nuestro actuar mismo. A partir de 1903, Henri Bergson explica que una filosofía que se instaurara en la distancia está condenada a dejar escapar la naturaleza fluyente del tiempo, pues la representación del instante buscaría una adecuación perfecta con la verdad del «ser», sin las contradicciones o ambivalencias propias del devenir que pudiera transfigurarle en «posibilidad de ser». Es decir, la verdad entendida como coincidencia total entre los hechos y su conceptualización ocuparía un espacio inamovible condenando al tiempo a ubicarse en el espacio y a prescindir del devenir temporal, y por lo tanto a la libertad de llegar a «ser de otro modo».

Para mostrar el camino, el autor parte de las imágenes más superficiales, aquellas que percibimos en el espacio ordenadas numéricamente, y a través de ellas se pregunta sobre la duración que la sostiene en su unidad. Su respuesta es que estas nos han llevado a desdeñar la duración y el devenir como proceso de cambio y transformación.

La filosofía desde sus orígenes ha investigado como utilizar el lenguaje al modo de una numeración con la que delimitar el tiempo interior que existe en todo concepto, para ello el logos se despliega en nombres que fijan la tensión interior que da vida a las palabras en imágenes, lo inteligible puede entonces ser acotado en conceptos pensados sin que hayan de ser percibido directamente en el movimiento vital que fundamentan su existencia. La precisión, inaugurada por Parménides, no admite por lo tanto transición y cambio, o se es o no se es, y entre ambos no es posible el devenir. Tan penosa es la fluidez de los fenómenos para nuestra percepción que esta fórmula es rápidamente acogida en el pensamiento occidental secularmente, vertiéndose en todas las ramas del pensamiento⁴.

⁴ Frederick Worms explica la dificultad de sacar a la luz la conexión entre los fenómenos exteriores y la interioridad de la duración en Bergson por el esfuerzo penoso que requiere para el ser humano forzar su propia naturaleza y sentirse por momentos en contacto con la duración de todo su ser, cosa que «apenas sentimos y que a lo sumo rozamos a su paso». Véase Worms, F., «Bergson between phenomenology and metaphysics» en Kelly R. M. (ed.) *Bergson and phenomenology*. Pgrave Macmillan. UK. 2010, p. 256.

Pero la esencia misma del helenismo, podríamos decir del clasicismo, lo que le convierte en clasicismo, es una adecuación tal de la idea a la forma que, en la forma, la idea debe de estar dada. Esta se encuentra totalizada de tal manera que no puede haber lugar ya para la interpretación meramente sugestiva, puramente individual. (Bergson, 2018, p. 101).

La adecuación entre idea y forma es una preocupación clásica del pensamiento, hasta el punto de que la materia, el cuerpo y el sujeto en su realidad cambiante quedan convertidos en receptáculos de formas. Platón, por ejemplo, resuelve esta dualidad entre materia y forma apropiándose de la estructura matemática del universo, y, dada la imperfección del movimiento indeterminado del mundo percibido, crea, en su obra *Timeo*, una figura mítica que sirve de conexión entre los dos mundos. El demiurgo es el agente intermediario entre la eternidad de una naturaleza idealizada y la fugacidad de su aspecto material cambiante⁵.

Henri Bergson le da un peso especial a Plotino al darle al devenir, al cambio, una transición, un paso y un movimiento (cfr. Bergson, 2018, p. 107). El filósofo griego abre el camino a un saber basado en la duración misma, ya que no se coloca en el concepto, sino en el proceso necesario para que el sujeto elija llegar a él y a su naturaleza inmutable. Plotino hace del alma una entidad psicológica, pues el sujeto puede elegir en el desarrollo de su vida la dirección a tomar entre la eternidad de la idea perfectamente demostrada o disgregarse en la multiplicidad caótica de la materia.

El problema que Bergson se plantea es ¿por qué en vez de partir de las imágenes ya fijas, como ahora instantáneos o como unidades matemáticas, no partir de las percepciones que se ofrecen a nuestros sentidos en movimiento y preguntarse cómo y porqué son invalidadas en su dinamismo?

⁵ De este modo, Henri Bergson va desgranando la pasión de diferentes pensadores griegos por la precisión: la invención de la mecánica por Arquímedes o en la exclusión del devenir por parte Parménides. El autor francés se centra durante su recorrido por la filosofía antigua en la falta de un punto medio entre pensamiento, lenguaje y cambio o en el desarrollo del *logos* como un instrumento de demostración matemática centrado en la inmovilización de la realidad cambiante. (Bergson, 2018, pp. 103-107). En el capítulo de su obra *La evolución creadora*, Bergson vuelve a realizar de un modo más extenso, tal y como denomina el capítulo: «Una ojeada por la historia de los sistemas y sus autores». (Bergson, 1907, pp. 746-805/261-319).

«Lo que ustedes tienen pues que explicar, no es como nace la percepción, sino cómo se limita, puesto que ella sería, de derecho, la imagen del todo, y puesto que se reduce, de hecho, a aquello que a vosotros os interesa» (Bergson, 1896, p. 190/ 54).

Bergson acusa al cientificismo, al psicologismo y al mismo pensamiento filosófico de recortar continuamente un saber vital que es dinámico y de exigir que este se presente completamente hecho, un saber que niega el cambio, la duración y el tiempo en general. El filósofo francés investiga, a través de la historia de la filosofía y de la ciencia, los recortes continuos de las imágenes que percibimos, la fragmentación incesante que se ha practicado sobre la percepción, penalizando así la libertad de su movimiento indeterminado. El ser humano sería el mejor ejemplo de esta parcialización en la medida que solo se le dé valor al adulto ya hecho y no al ser humano en su progresión vital continúa omitiendo la concepción bergsoniana de una «realidad verdadera que es cambio, devenir y transición» (Bergson, 2018, p. 119).

3. EL TIEMPO EN EL QUE ACTUAMOS.

El tiempo se desgrana en el carácter transicional de una realidad que precisa ser pensada en su materialidad sin el prejuicio adquirido de que la forma se disminuye al combinarse con la materia⁶. Podríamos decir que la materia es un elemento reductor negativo que perturba la consolidación de la unidad necesaria entre las ideas y las formas.

Lo que la razón busca es establecer una asociación de causas y efectos ordenada eficientemente. Nos encontramos, por una parte, con que lo importante no es el sujeto que transita por su realidad descubriéndola a cada instante, sino una realidad ya pensada, hecha en acto; por otra parte, aquella a la cual todavía no se le ha atribuido una forma pero que está por ser descubierta. Esta es la

⁶ Bergson hace un repaso en la lección séptima, por una parte de la conceptualización de la materia por Platón como «receptáculo», continente cuyo fin es recibir pasivamente impresiones. Por otra parte, Aristóteles lo entiende como sustrato de las ideas en sus escritos sobre metafísica. Sin embargo, Bergson considera que en ambos autores, aun cuando consideran necesario que lo sensible se presente como un lugar de encuentro de las distintas cualidades que conforman las ideas, la sensibilidad se presentará siempre como carencia, como un elemento negativo de la idea o de la forma. (cfr. Bergson, 2018, pp. 145-150)

aspiración y el deseo de toda ciencia, llegar a la forma de las formas, aquella que nos exima de tener que vagar de un lado para otro en un universo caótico que no ha alcanzado el orden divino, reflejo del bien o del *nous*, un orden intelectual perfectamente concertado en un círculo celestial que gire eternamente y en perfecta armonía. La pureza se lograría entonces cuando todo acontecer sujeto a la posibilidad estuviera apresado y convertido en formalidad predecible, informado por leyes e ideas que delimitarían toda la realidad.

El filósofo podrá hipostasiar la unidad de la naturaleza o, lo que viene a ser lo mismo, la unidad de la ciencia, en un ser que no será nada, ya que no hará nada; en un Dios ineficaz que simplemente resume en él todo lo dado; o en una materia eterna, de cuyo seno se derramarían las propiedades de las cosas y las leyes de la naturaleza, en una forma pura que procuraría captar la multiplicidad de las cosas» (Bergson, 1907, p. 662/178).

Bergson expone la unidad conceptual de todo lo dado como una ilusión, la nada se apoderaría del tiempo subjetivo si toda su riqueza se redujera a un lenguaje matemático sujeto a la formulación de una serie de convenciones que captaran su diversidad en un solo sentido. Habría que considerar si Parménides tuvo razón al pensar drásticamente el ser y el no ser, pues la pureza de uno y otro nos lleva a la polarización del todo frente a la nada, la verdad del ser mirándose en la mentira de un ser falso. Bergson plantea que el actuar del ser humano es «de hecho» vagar continuamente entre un polo y otro y que la pureza de los extremos puede ser solo pensada de «derecho» pues vivimos en una duración actuante, aunque la podamos pensar a posteriori en actos ya realizados y concluidos.

Como estamos viendo, el sujeto en el mundo antiguo no es el centro del universo, sino que lo central es el universo ya pensado, da igual quien lo descubra. La eternidad se plantea como un objetivo a lograr mediante la formalización absoluta de una realidad en donde el espacio y el tiempo compartirían una misma temporalidad inmutable e idealizada, sin un mínimo apoyo en la existencia. El ser humano lograría, entonces, un deseo largamente anhelado por su inteligencia: excluir el tiempo activo en el que vivimos creando nuestra propia vida y excluyendo su fértil movilidad. «Nuestra inteligencia se subleva contra esa idea de la originalidad y la imprevisión absoluta de las formas [...] busca lo igual [...] la repetición». (Bergson, 1907, p. 519/38).

En contraste con la filosofía antigua, la concepción moderna no solo admite la repetición, sino que acoge la progresión. Ahora bien, progresar no es aceptar

la incertidumbre, sino reducirla, debilitar la improvisación uniendo causas y consecuencias, en un mundo en donde lo no planificado podría llevar a la aniquilación⁷.

Los filósofos modernos miran hacia la imperfección que reflejaría un movimiento subyugado a la improvisación de la acción, pero descubren que, como en el movimiento de un péndulo, hay un momento en el que este se para y comienza de nuevo; un momento que anuncia un movimiento interno, ya no exterior, que al cambiar de dirección inicia un tiempo, que sin embargo es igual al anterior y que transcurre dentro del mismo lugar⁸. La ubicación del espacio y el tiempo en un mismo lugar nos permitiría medir el transcurrir de este último y distinguir así una serie de horas sucesivos y yuxtapuestos. El problema es que el ahora ya no sería entonces una vivencia consciente del tiempo como experiencia vital, sino que sería una unidad de tiempo que nos impediría sentir el tiempo que habitamos.

⁷ Bergson enriquece sus aportaciones sobre el tiempo estudiado por los filósofos desde una perspectiva en donde la eternidad y la reiteración se presenta como modelo ideal del acontecer. Para Aristóteles el tiempo perfecto es un hecho y se materializa en la imagen del movimiento circular que acompaña al mundo lunar y que va perdiendo su perfección a medida que se acerca al sublunar. Para Plotino el alma puede elegir entre un tiempo disgregado en la multiplicidad o eterno hasta ligarse a la divinidad, para ello necesita servirse del intelecto, en un viaje impulsado por un motor inmóvil, eterno y desconocido, fuera de nuestras vidas contingentes, llamado «noesis». El alma pasiva aprende, mediante un proceso de «dianoia», a esforzarse primero por aunar los datos de los sentidos a la percepción y a la imaginación, después a poder dar universalidad a las percepciones diversas que estimulan los sentidos y, finalmente, a salir del tiempo relativo en el que se encuentra alentada por su lado eterno. La fuerza de la «noesis» impulsa al espíritu, *psique*, a unirse a la «inteligencia productiva», la cual es capaz de producir un orden en el mundo. Para el filósofo neoplatónico cada alma encarnada es la confirmación de que existe un tiempo eterno disgregado en el tiempo presente que interactúan para encontrarse.

La felicidad exige no estar disgregada, mientras que un tiempo de mayor duración que el presente exige dejar de existir [...]. Y, en general, la prolongación del tiempo comporta dispersión de una unidad que existe en el presente. Por eso dice con razón (Platón) que el tiempo es «una imagen de la eternidad», porque trata de desvanecer en su propia dispersión lo permanente de aquella (la felicidad) (Plotino. 2018, p. 88).

⁸ Bergson desarrolla en su obra *El concepto del lugar en Aristóteles* la tesis del movimiento de los cuerpos determinado y circunscrito a los límites inmóviles del lugar que actúa como continente (cfr. Bergson, 2013, p. 76). En la lección nueve el filósofo francés amplía la identificación del lugar con el espacio (cfr. Bergson, 2018, 170) y del tiempo como «número del movimiento, conforme al antes y al después» (*Ibidem* 175).

En contraste con lo anterior, hay que considerar que, en su lado opuesto, este movimiento pendular marca un punto cero, un antes y un después que plantea una cuestión, una duda que se interroga por algo que el mundo antiguo nunca se planteó. Por un lado, está el momento en que el movimiento termina, pero, por otro, surge la pregunta sobre si el movimiento por venir tomará la misma dirección que el anterior o se desviará de su trayectoria, inaugurando un instante, el inicio de una nueva direccionalidad actuante que haga surco sobre un espacio diferente aún no inventado.

En este último extremo surge el tiempo como experiencia moviente y diversa, un tiempo en el que actuamos viviendo y la conciencia se hace sensible a un modo de vida en continuidad en el que el ser humano al dejarse vivir decide a cada instante, inaugurando, mientras actúa, el sentido de su acción con la sola protección de la profundidad que da la experiencia formada por la solidaridad constituida entre las percepciones antiguas y las presentes. Hablamos entonces de un tiempo en libertad sostenido por la duración y que aúna en su ser presente, pasado y futuro.

Más nos habituamos, en efecto, a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie durationis*, más nos hundimos en la duración real. Y cuanto más nos hundimos en ella más nos volvemos a situar en la dirección del principio. No obstante trascendente del que participamos y cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: ¿cómo, de otro modo, podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimos et movemur et sumus*. (Bergson, 1934, p. 1392/177).

Realidad es entonces para Bergson duración, una realidad distinta a la que la costumbre nos tiene familiarizados y a la que, sin embargo, nos podríamos habitar si hiciéramos el esfuerzo de comprenderla en su naturaleza moviente y vital que atraviesa toda temporalidad gracias a un nacimiento continuo. El filósofo nos plantea la duración como experiencia de vida en continuo devenir, que no es solo mero transcurrir, sino que es trascender, realizarse; por lo que entramos en una nueva dimensión en la que el ser se conforma a la vez que vive y se mueve en libertad.

4. EL TIEMPO EN LIBERTAD

Henri Bergson ha centrado sus lecciones en desgranar pormenorizadamente los dos polos del continuo: el saber que piensa el tiempo de modo objetivo y medible y el saber que inaugura la temporalidad como acción subjetiva. Pero todavía se puede dar un paso más al tomar la libertad como condición necesaria del pensar; un libre albedrío, que podríamos decir que juega tanto con la faz subjetiva como objetiva de la experiencia del tiempo en el ser humano. Acciones que nos afectan y dan lugar a un proceso de transformación vital en la persona operando cambios tanto en la percepción objetiva como subjetiva del mundo.

En lugar de partir de la afección de la que nada se puede decir puesto que no existe razón alguna para que ella sea lo que es en lugar de cualquier otra, partimos de la acción, la facultad que tenemos de operar cambios en las cosas. (Bergson, 1896, p. 211/75-76).

El pensador francés explora la apertura que los distintos filósofos otorgan a estos centros de indeterminación en donde el ser humano actúa y que le modifican tanto a sí mismo como al entorno en que vive. A partir de la lección decimoprimería impartida en sus clases, se podrá observar un cambio en esta dirección para el que se apoya de nuevo, como observamos anteriormente, en la inspiración que le aporta la lectura de la obra de Plotino⁹.

Para Plotino, el enlace entre el antecedente y el consecuente evoca ese profundo contacto que sentimos al ordenar el mundo con el intelecto sin necesidad de pasar por lo sensible. La fortaleza de este enlace acompasado entre causa y efecto se debilita en la medida que se desciende de la unidad intelectual hacia la oscuridad que provoca la materia por su tendencia a dispersarse en un tiempo fragmentado.

Al filósofo francés le interesa, sin embargo, el papel que este filósofo griego desempeñó al desviar el foco del pensamiento hacia esta oscuridad material que es el cambio en sí mismo instalado en una temporalidad que nos afecta dando

⁹ «Un sentimiento de unión con algo superior, una especie de sentimiento, de fuerza, el sentimiento de una energía más grande, extraída de una fuente indefinida de energía, una fuente a la que nos acercamos con un esfuerzo de voluntad» (Bergson, 2018, p. 212).

lugar al nacimiento de la conciencia cuyo origen es «la vida interior en el tiempo» (Bergson, 2018, p. 213).

Por primera vez el alma es planteada por Plotino como un estado de conciencia que se confronta con la libertad de acción, el yo se mantiene en estado vigilante ante la experiencia de una interioridad que aspira a mantenerse en la inmovilidad de lo eterno en oposición a la exterioridad que se empeña en disgregarla.

En efecto, para Plotino no es el alma la que está en el cuerpo, sino el cuerpo el que se encuentra inmerso en el alma y será el yo del sujeto el que se esfuerza con sus acciones por salir de la sombra de esta materia voluble que no le permite ver lo inmutable. La materialidad presenta una temporalidad disforme y se resiste a la espacialización geométrica. El trabajo esforzado del alma será para el filósofo griego salir del mundo sensible y situarse en la racionalidad, en la permanencia de un todo eterno y atemporal.

Lo interesante para Bergson es que, por primera vez, encontramos que la idea puede perder su carácter atemporal y refractarse ante los embates de la conciencia subjetiva que se mueve libremente al obrar de acuerdo al tiempo que le toca vivir. Los estímulos externos, con las afecciones que nos provocan, arrastran las percepciones del sujeto hacia la diversidad obstaculizando así la posibilidad de dar claridad a lo percibido mediante las ideas. El intelecto fragmentado por los continuos movimientos del devenir cotidiano, se halla perdido en la multiplicidad. La acción libre se hace entonces imprescindible como posibilidad de unión entre los dos polos, el alma sostenida por un tiempo en el que nos vemos actuar y el alma caída en el tiempo durante el que actuamos. La conciencia podemos decir que se rompe en esta dualidad por la tensión que supone para la persona representarse en el exterior a través de diversas formas simbólicas, metafóricas o científicas y vivirse internamente a través de la experiencia de su propio ser sostenido por una duración íntima e indivisible.

Para Henri Bergson esta es la tarea de la libertad: unir los dos objetos de la ciencia y la metafísica que son la materia y el espíritu con sus dos métodos, por una parte la precisión de la ciencia y por otra la experiencia como posibilidad, que es la metafísica (cfr. Bergson, 1934, p. 1285/54). La libertad se transforma en enlace de opuestos, ya que posibilita aunar lo que siento en mí, duración, surgimiento, creación continua, con la esencia de lo que se percibe de las cosas y que se exterioriza mediante la repetición, la previsibilidad y la necesidad.

La metafísica ha de renovarse teniendo en cuenta el tiempo del devenir en su actividad diversa, tanto repetitiva como cambiante, ha de plantearse el alma desde una nueva perspectiva en la que el cuerpo se encuentra en esta y no al revés, es decir, es preciso estudiar el espíritu unido a la temporalidad carnal en el que este actúa y se expresa¹⁰.

La temporalidad vive inscrita en la conciencia del sujeto y se muestra como un fenómeno de doble faz en el que cada cara se relaciona con la otra a través de la acción. El alma del sujeto se vuelve hacia sí misma y se adhiere a una corporalidad que abre un tiempo de posibilidad capaz de convocar a la vez lo aprendido y de crear lo nuevo. El tiempo es deseo de evolución¹¹, movimiento perceptivo que se hace y deshace innovándose continuamente durante nuestra existencia; la idea solo puede forjarse, por lo tanto, *a posteriori*, necesita de la memoria que forma parte de la experiencia para tener donde apoyarse y materializarse en nuevas creaciones.

«Hay libertad en la creación [...] una vez realizado el acto podemos explicarlo por sus antecedentes. El acto por el cual decidimos después de vacilar, de deliberar, se puede explicar por medio de aquello que le precede» (Bergson, 2018, p. 265).

Para Bergson, el germen de la filosofía se sustenta en un cambio de perspectiva del acontecer temporal de los fenómenos, al dar preeminencia a la idea antes que a la deliberación, al acto antes que a las vacilaciones para llegar a él, al anteponer a la acción libre el orden de esta. El pensar objetivista cambia la génesis que es el pensamiento haciéndose por lo ya dado en su totalidad. El pensador francés utiliza diversos ejemplos de filósofos que ubican el reino de lo sensible como realidad que es consecuencia de la idea, por ejemplo, Leibniz en su teoría de la armonía preestablecida, en el orden geométrico de la naturaleza en Spinoza, también en los juicios sintéticos a priori de Kant en los cuales la verdad no precisa de la experiencia para ser mantenida. Bergson compara en sus

¹⁰ Encontramos un precedente en este aspecto en el quiasmo establecido entre cuerpo y espíritu por Merleau-Ponty, aun cuando en este autor se profundiza en esto no como disolución sino como dialéctica circular (Cfr. Véase López Saénz, MC., «La existencia de corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty». En *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Uned Ediciones. 2002 p. 197).

¹¹ Sobre la filosofía de Bergson como deseo es conveniente leer el libro *La arquitectura del deseo*. La libertad se identifica plenamente con la duración al ser considerada como un constante progreso, como una «tensión que abre nuevas perspectivas lógicas y ontológicas» (Izuzquiza, 1986, p.108).

lecciones todos estos filósofos como seguidores de Plotino al comprometer a la libertad misma a encerrarse en un tiempo eterno e inamovible.

De hecho, desde antes del libro final de la última *Enéada*, Plotino llega a una concepción de la libertad muy cercana a la de Spinoza. La libertad es el alma misma. Para un ser intelectual, la libertad consiste en estar él mismo fuera de todo. La Libertad es el estado de lo inteligible puro, de lo eterno en tanto que no depende más que de él, de lo inteligible puro. (cfr. Bergson, 2018, p. 274).

El autor compara el desarrollo de la filosofía antigua con la moderna y con este fin plantea que la duración en su reconocimiento de acción espontánea tiene un camino que recorrer antes de ser aceptada en su totalidad, ya que el cambio y la transformación han de ser incluidos como ingredientes de una conciencia activa e inserta en el tiempo en el que vive. El autor pone como ejemplo el azúcar, el cual cuando se disuelve en el agua se percibe en un principio granuloso, hasta que paulatinamente va transformándose y convirtiéndose en una sustancia percibida con una sola cualidad que se mantiene durando. «Se trata del simple hecho de que si dejo caer un pedazo de azúcar en un vaso de agua, para beber el agua azucarada es necesaria esperar cierto tiempo para que el azúcar se disuelva» (Bergson, 2018, p. 282).

En un principio percibimos estados, períodos yuxtapuestos que son tan solo una imitación de la duración verdadera que no es discontinua sino fluida; «perspectivas inmóviles tomadas aquí y allá de esta continuidad de flujos» (Bergson, 2018, p. 280). El hombre toma conciencia progresivamente de que su ser vive durando a medida que se aleja de la multiplicidad externa y se adentra mediante su percepción en una experiencia que integra la acción sensoriomotriz presente y lo vivido; esta integración se prolonga hacia el futuro inmediato por venir.

Durar es un movimiento interior subjetivo de contenido psíquico que se une al movimiento exterior objetivo cómo en un quiasmo, como la imagen del azúcar en el agua cuya interioridad y exterioridad es difícil de diferenciar al finalizar su movimiento durante el proceso de disolución. La duración del ser humano no se puede reducir a intervalos, ya que cada acción se contrae hasta formar parte de una experiencia única.

Mientras que la abstracción precisa del intelecto para unir lo separado en una idea general, la experiencia es elección libre que se apoya en otro tipo de conocimiento que le es propio: la intuición.

Se sigue de esto que un absoluto solo podría ser dado en una intuición, mientras que todo el resto depende del análisis. Llamamos aquí intuición a la simpatía, a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente inexpresable. Por el contrario, el análisis es la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos. (Bergson, 1934. 1395/183).

Lo inexpresable, lo único, para Bergson es lograr una empatía entre el pasado vivido, el presente actuante y el futuro comprometido, en traducir la experiencia en un obrar innovado durante cada momento de nuestra vida. Establecer una relación espontánea entre la duración en la que nos vemos actuar a través de imágenes, pensamientos e ideas yuxtapuestas y la duración en la que actuamos donde unos estados se funden con otros (cfr. Bergson, 1896, p. 322/194).

La filosofía posterior a Bergson, al no considerar esta complementariedad y al mantener la temporalidad de las ideas ya constituidas y heredadas como antecedentes de la acción lo ha acusado de irracional, ya que se piensa que este considera la libertad en la que fundamenta la duración como un sentimiento inexplicable en el que no se tiene en cuenta los antecedentes que llevan a una acción. Esta concepción del filósofo es errónea, ya que no puede existir progreso si nuestro actuar no se halla ligada a la idea. «La intuición solo se comunicará por otra parte a través de la inteligencia. Es más que idea; sin embargo, para transmitirse tendrá que cabalgar sobre ideas» (Bergson, 1932, p. 1285/53-54). La libertad misma es una síntesis de sentimientos e ideas (cfr. Bergson, 1896, p. 322/193).

La analogía empleada por el premio Nobel de Literatura para explicar el saber intuitivo es que este saber es movimiento que no se quedaría en el papel escrito en el que una idea se expresa, sino que iría hacia el movimiento libre de la mano que continúa y se detiene alternativamente a través de sus líneas y letras. En su profundidad, el papel no es sino la procesión inversa hacia el trabajo del sol sobre el árbol, de los pedazos de madera cortados por el leñador, del trabajo del obrero diseñando el papel... Cuanto más descendamos, cuanto más interioricemos y busquemos retrospectivamente, mejor percibiremos la duración que sustenta todo proceso idético, y por lo tanto su capacidad de transformación. A través de

la intuición el movimiento de la duración prolonga infinitamente los conceptos como un hilo elástico, en cuyo extremo el conocimiento abstracto diseñará signos, símbolo e ideas que puedan expresar este dinamismo vital¹².

Bergson cambia las preguntas kantianas ligadas al conocimiento idético como ¿qué podemos saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué me está permitido esperar? Por preguntas ligadas a la tensión misma de la vida del sujeto y al tiempo en que su libertad se emplea tales como ¿de dónde venimos?, ¿qué somos?, ¿a dónde vamos? Preguntas que palpitan en el conocimiento intuitivo del sujeto al percibir con empatía la duración en la profundidad de su ser cada vez que se toma una decisión y se actúa libremente en el exterior.

Para el autor francés venimos de una división del tiempo que lo convierte en una segunda extensión de lo que acontece, por lo que podemos decir que cada vez que secuenciamos la vida y la exteriorizamos el tiempo se desvanece (cfr. Bergson, 2018, p. 356).

Debemos buscar un conocimiento que indague en una duración que no disuelva el tiempo en el aprendizaje heredado y anteponga la precisión de un tiempo espacializado y determinado por la ciencia al tiempo, sino que antes bien lo considere como experiencia viva. Galileo es puesto como ejemplo en las lecciones que da el autor francés como pionero en la división ordenada del tiempo en sucesiones numéricas que se extienden en tramos espaciales. El tiempo, así matematizado, adquiere una cualidad homogénea en donde lo sensible y lo inteligible se excluye uno de otro hasta convertirse en dualidad (*Ibidem*, 350).

Para no bloquear el progreso del ser humano tanto como el del individuo en particular, la libertad de las diferentes duraciones posibles, tantas como personas que habitamos la tierra, ha de operar para construir y destruir incesantemente los moldes en donde el pensamiento encierra el movimiento interno inscrito en todos los fenómenos; de este modo podremos vivir sin sentimiento de debilidad, reforzaremos nuestra personalidad movilizandole la vida interior y sensible, salvándola del aislamiento y fragmentación, así como permitiendo al yo expresarse

¹² Bergson pone como ejemplo paradigmático de este doble viaje entre exterior e interior la bipolaridad planteada por Descartes entre el uso de la libertad como acción mecánica o como movimiento espontáneo: por una parte, la acción se encuentra ligada al movimiento de la materia cuyo orden está ya hecho, por otra, tal y como dice a su prima Isabel: «se experimenta, se siente y se expresa, ya que es un hecho de la experiencia» (Bergson, 2018, p. 331).

no como un estado psicológico, sino como un ser en su totalidad pensante y moviente.. A Bergson le agradaba decir que su filosofía «insertaba la significación del ser bordada en el cañamazo del devenir»¹³ (Ferrater, 1946, p. 18).

¿A qué conclusiones llegamos con este estudio? El problema que se han planteado todos los filósofos es el de explicar el devenir; es decir la duración. La solución ha consistido siempre en reemplazarla por el concepto. Sin embargo, la historia nos muestra el fracaso total de esta explicación. Ningún sistema podía encontrar la forma de pensar del mundo inteligible al mundo sensible, y hoy estamos en condiciones de entender por qué es así. Suponer que del mundo de los conceptos podemos extraer el mundo sensible, es suponer que hay menos en aquello que cambia que en lo que es inmutable. (Bergson, 2018, p. 385).

A modo de conclusión

En este texto hemos seguido las enseñanzas de Bergson en sus lecciones de filosofía para poder comprender mejor su obra y las cuestiones que allí plantea sobre el tiempo. Las que más nos impresionan parten, en primer lugar, de su interrogación acerca de cómo la continuidad temporal de las percepciones se recorta en imágenes, en beneficio del interés personal y social, y en segundo lugar de cómo esta parcialización de lo percibido socava la acción del hombre para evolucionar y progresar durante el tiempo en el que su vida transcurre.

El autor también lo plantea de otro modo al enfocarlo como una dualidad o mejor como una doble faz similar a la de una imagen especular. Por un lado, nos vemos actuar y, por otro, actuamos. La ciencia se empeña en el actuar y delimita ese verse actuar en percibir los fenómenos pensándolos a distancia; por otro, cuando actuamos se produce un movimiento sensoriomotriz de percepción presente y continua por el que nos sentimos afectados internamente por estos fenómenos y ante los que reaccionamos actuando en libertad.

En esta primera faz Bergson pone como modelo a Descartes en su consideración de las cualidades primeras, como la extensión, el número, la figura y la

¹³ Véase Ferrater Mora, J., «Introducción a Bergson». En Bergson, H. *Fuentes de la moral y la religión* Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1946 p. 7

forma, el movimiento o el reposo como propiedades ligadas a la percepción y que hacen de la realidad una cadena de secuencias objetivas percibidas como partes dentro de un orden geométrico y matemático. La segunda faz es representada por Berkeley que destaca en el mismo rango las cualidades segundas de carácter subjetivo que percibimos sensiblemente a través del tacto, el gusto, el color, el sabor o el sonido.

En su libro *Materia y memoria* adopta una posición alejada de cada uno de estos extremos y sitúa a la materia en un lugar intermedio, como un espejo donde la objetividad y subjetividad se miran entre sí. Es una mirada que facilita la entrada del tiempo vivido a través de las percepciones a la vez que invade el futuro por venir gracias al obrar del cuerpo. Gracias a este encuentro la materia sale reforzada del debilitamiento que la filosofía, ya desde el comienzo, por ejemplo con Parménides, instauró al sentar la bipolaridad de la verdad entre «no es» o «es», desvalorizando así el proceso y el devenir entre ambos.

Al adoptar la materia una posición intermedia, para el autor francés el sujeto que percibe se adentra en un proceso en el que no solo se ve actuar, sino que se percibe actuando. De este modo, el hombre se hace consciente de sí mismo y de su libertad para disponer de su tiempo, o bien hacia el tiempo numérico, o bien hacia el tiempo sensible que el cuerpo desgrana en sensaciones múltiples.

El tiempo es para este autor la posibilidad de elección que forma la experiencia, cada elección es una tensión entre el deseo consciente de enriquecer libremente la continuidad de nuestras percepciones y el desaliento que produce sentir las ya constituidas. La libertad es la posibilidad de poner en comunicación y enlazar estas dos formas de conocimiento para hacerlas avanzar conjuntamente, tanto la abstracta y científica como la intuitiva que forja la experiencia. Los fenómenos se tejen en el mismo cañamazo del ser que es el devenir que, como una granada de repetición, explosiona en duraciones diferentes que interactúan entre sí innovando lo ya dado con su obrar.

La filosofía no ha pensado suficientemente ese dato inmediato que es el hombre en libertad de reconstruir y crear nuevos recuerdos y experiencias, de no conformarse con lo ya hecho, sino de adherirse a un tiempo cuya duración se hace y se deshace continuamente gracias a la plasticidad corporal y la indeterminación misma del espíritu. Es más, la historia del pensamiento se ha esforzado por cambiar el orden temporal de los fenómenos anteponiendo la idea ya forjada a la experiencia en la que se forje.

La libertad entendida como síntesis, como enlace creador de experiencia inaugura una nueva metafísica que aúna el pasado aprendido con el presente, al abrirse a la tensión entre el tiempo relativo y el absoluto que se dan la mano en el modo de pensar y percibir los fenómenos; pero demos aún un paso más... ¿Hacia dónde nos lleva esta espontaneidad? Algunos ejemplos de pensadores que han tomado en serio a Bergson responderían que hacia el momento anterior a la constitución del hábito, es decir, hacia el tiempo inconsciente de Freud que filtra imágenes viejas en lo nuevo. O bien, hacia el tiempo jungiano donde las imágenes colectivas mediatizan nuestras actuaciones personales, e incluso hacia el tiempo de Proust que hace de la percepción instantánea un baúl de recuerdos sensibles. También puede llevarnos hacia el tiempo del matemático que lo mide indefinidamente en cada tramo. Más recientemente, hacia el tiempo neuropsicológico, estudiado por Thomas Fuchs, que diferencia en la neurosis recuerdos implícitos (automatizados) y explícitos (biográficos) o hasta el tiempo referido por Verónica O'Keane que convierte la experiencia delirante del psicótico en un conjunto de recuerdos reales. Todos estos tiempos no son sino perspectivas distintas de los diferentes modos de vivir la duración que se despliegan en un tiempo vivido siempre como continuidad, tal y como Merleau-Ponty destaca de la filosofía de Bergson en las lecciones impartidas durante 1947-1948 y recogidas en el texto *La unión del alma y del cuerpo en Biran, Malabranche y Bergson*.

Bergson ha sido acusado de irracional, pero su pensamiento teje en una misma trama presente el tiempo ya hecho o idealizado con el devenir. Se atreve a retroceder desde el tiempo cronológico para salir del fenómeno que se nos muestra como un recorte, una fotografía inmóvil y va hacia el momento originario en que las percepciones todavía no están definidas, sino que se encuentran bullendo como posibilidades.

El autor investiga la libertad del sujeto preguntándose por qué la rica percepción del ser humano ha de ser penalizada por la razón que la ha puesto en un lugar secundario y la ha reducido a hechos, sin pensar en lo libre que es por derecho. El fenómeno, asimismo, posee diversas dimensiones: no es una imagen cinematográfica que observamos a distancia, sino que podemos concluir que es presente, pasado y futuro entrelazado con nosotros, inmerso en nuestra experiencia de sujetos vivos que existen en una evolución creadora continua, donde la metafísica que constituye el impulso por vivir y la fenomenología, que se inaugura al pensar en ello y darle un sentido, se miran entre sí.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGSON, H. (1889). *Essai sur les donnes immédiates de la conscience*, en *Oeuvres*. París: PUF, 2001, pp. 3-151 / Trad. Palacios, J. M. (2006a). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Editorial Sígueme.
- , (1896). *Matière et mémoire*, en *Oeuvres*, París: PUF, 2001, pp. 161-356 / Trad. Ires, P. (2006b). *Materia y memoria*. México: Cactus.
- , (1907). *L'évolution créatrice*, en *Oeuvres*, París: PUF, 2001, pp. 487-807 / Trad. Pérez Torres, M. L. (1973). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- , (1934). *La pensée et le mouvant* en *Ouvres*. París: PUF, 2001, pp. 1251-1477 / Trad. Ires, P. (2013). *El pensamiento y lo moviente*. México: Cactus.
- , (1946). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.
- , *El concepto del lugar en Aristóteles*. Madrid: Encuentro.
- , (2018). *Historia de la idea del tiempo*. Madrid: Paidós.
- DELEUZE, G., (1987). *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- RIVERA ROSALES, J. Y LÓPEZ SÁENZ, MC. (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED Ediciones.
- GARCÍA MORENTE, M. (2004) “La filosofía de Bergson”, en *Introducción a la metafísica*, pp. IX-LXXIV, México: Porrúa.
- IZUZQUIZA, I. (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Zaragoza: Prensas universitarias del deseo.
- KELLY, R. M. (ed.). (2010). *Bergson and phenomenology*. UK: Pgrave Macmillan.
- MERLEAU-PONTY, M. (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Biran, Malabranche y Bergson*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- PLOTINO (2018). *Enéadas*. I-VI. Barcelona: Gredos.
- WORMS, F. Y RIQUIER, C. (2011). *Lire Bergson*. París: PUF.
- ZAMBRANO, M. (1992). *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Editorial Siruela.

Recibido: 28/09/2021

Aceptado: 16/11/2021