



Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

TESIS DE LICENCIATURA

El problema de la novedad en Bergson y Bachelard: *tiempo, conocimiento y lenguaje*

por Guillermo N. Barber Soler
bajo la dirección del Pbro. Dr. Francisco Leocata
y la co-dirección de la Dra. Teresa P. Mira de Echeverría

Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Agosto de 2015

Introducción

El problema de la novedad, aunque no haya sido siempre formulado como tal, es un problema que ha ocupado a la filosofía desde sus mismos albores. Pensemos, por ejemplo, en la oposición tradicional entre Heráclito y Parménides respecto de la legitimidad del cambio como paso del ser al no-ser y del no-ser al ser, o en el problema de la creación para los medievales, o incluso en la cuestión del progreso para los modernos, por mencionar sólo algunos temas entre muchísimos otros. Las implicancias del problema de la novedad son tan amplias, que haría falta recurrir a todas las disciplinas filosóficas para exponerlas completamente, pues no sólo pertenece a la metafísica u ontología, sino que también involucra planteos gnoseológicos, epistemológicos, lingüísticos, antropológicos, psicológicos e incluso éticos. Es también, en última instancia, una cuestión con importantísimas implicancias existenciales, tales como la posibilidad de la libertad, de la renovación personal, de la creatividad y de la legitimidad del asombro, entre otras; cuestiones todas que hacen, en definitiva, a la felicidad del ser humano. Esta enorme integralidad necesaria para abarcar todas las aristas del problema de la novedad nos revela que se trata de una cuestión central de la filosofía, e incluso del hombre, cuya resolución puede influir en todos los ámbitos a los que compete; y, por otro lado, nos pone frente a la necesidad de un enfoque interdisciplinario para su correcto tratamiento.

En pocas palabras, el problema de la novedad al que nos referimos es al de la posibilidad de realidades verdaderamente nuevas, es decir, irreductibles a un reordenamiento de elementos pre-existentes. Por eso es, en este sentido, un problema mayor al problema del cambio. Por otra parte, el problema de la novedad también será el del conocimiento de lo novedoso, considerando que el entendimiento tiende a *comprender* mediante un reacomodo o asimilación de lo *por-conocer* a lo *ya-conocido*. Consecuentemente, este problema será además el problema de la expresión de esta novedad: ¿cómo transmitir algo nuevo, algo irreductible a cualquier otra cosa conocida, algo que el otro no conoce y uno sí? Tiempo, conocimiento y lenguaje serán entonces los

tres ejes sobre los cuales trabajaremos esta profunda y compleja cuestión, de una manera lo más integralmente posible.

Por otro lado, si bien el tema de la novedad es recurrente en la historia de la filosofía, y ha tomado formas diversas, no conocemos una formulación tan clara y específica como la que presentaron, desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, los filósofos franceses Henri Bergson y Gaston Bachelard.

Henri Bergson, nacido en el seno de una familia judía polaca el 18 de octubre de 1859 en París, fue uno de los filósofos más reconocidos de su época. Con gran capacidad tanto para las Letras como para las Ciencias, llevó una carrera académica excepcional. En su juventud, se vio influido por el evolucionismo de Spencer y, con la intención de dedicarse a la Filosofía de las Ciencias, comenzó a investigar la cuestión del *tiempo* como esencial para las ciencias físicas en general. Sin embargo, para su tesis de doctorado, que recibió el título de *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia], ya había desarrollado una intuición diferente que lo alejaba del evolucionismo en general, particularmente debido a la pobre valoración que éste hacía de la noción de *tiempo*. Dicha tesis, cabe destacar, tuvo que ser presentada frente a un público mayormente kantiano, lo cual representaba todo un desafío para un estudiante que buscaba distinguirse de algunos postulados centrales del kantismo. A partir de ahí, Bergson irá madurando su propia obra filosófica, que busca por un lado distinguirse del positivismo de influencia kantiana pero al mismo tiempo sin caer en un realismo clásico de tipo escolar. Nunca abandonará, dicho sea de paso, su interés por la ciencia o las letras, que estarán siempre presentes en cada una de sus obras. En los diversos cursos que realiza, una vez alcanzado cierto nivel de reconocimiento, en el *École Normale Supérieure* de París y en el *Collège de France*, deberá acercarse a algunos autores clásicos y modernos que serán determinantes para el desarrollo de sus ideas; entre ellos Zenón, Plotino y Spinoza, por mencionar algunos. A lo largo de todos los cursos que acabó dando durante su vida, Bergson fue profesor de grandes personalidades de la cultura europea, como Charles Péguy, Émile Bréhier, Étienne Gilson, T. S. Elliot, Antonio Machado y el matrimonio Maritain, entre muchos otros. Las obras de Bergson,

de amplia difusión durante su vida, se dedicaron todas a renovar algún aspecto de la filosofía o de la cultura a partir de una reinterpretación de la noción del *tiempo*. El problema de la libertad en el *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1889), el de la memoria, el cuerpo y el espíritu en *Matière et memoire* [Materia y memoria] (1896), el del universo y la evolución en *L'évolution créatrice* [La evolución creadora] (1907), y el de la cultura y la sociedad en *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y de la religión] (1932), por dar algunos ejemplos. Durante el año 1922, participa de algunos debates respecto al tema del tiempo con Albert Einstein, y protagonizan juntos un proyecto de cooperación intelectual previo a la Unesco. En 1927, ya luego de varios años fuera del protagonismo con que gozaba en los años anteriores en la escena filosófica europea, es reconocido con el premio Nobel de Literatura, que no podrá recibir hasta el año siguiente. En 1934 publica su último libro en vida, *La pensée et le mouvant* [El pensamiento y lo moviente], que es una recopilación de varios artículos publicados anteriormente en distintos medios, más dos introducciones que resumen con cierto tono autobiográfico todo el recorrido de su filosofía y sus intuiciones principales. Hacia el final de su vida, e incluso en su testamento, se declara un católico convencido, pero no se bautiza como signo de empatía con la persecución de los judíos perpetrada por el antisemitismo europeo. El 3 de enero de 1941, en el contexto de la ocupación alemana de Francia, Bergson muere de neumonía. A pesar de ser un filósofo muy leído, escuchado y comentado en su tiempo, Bergson abandona el mundo sin dejar una descendencia filosófica concreta; su mismo pensamiento es también difícil de asociar con una escuela particular, si bien a veces se lo relaciona con el vitalismo o el espiritualismo. Sin embargo, sus ideas sobreviven en la influencia innegable, directa o indirecta, que efectuó sobre todo el ámbito filosófico europeo del siglo XX.¹

Gaston Bachelard, por su parte, nació en Bar-sur-Aube, al sur de Francia, el 27 de junio de 1884. Hijo de un zapatero, Bachelard debió articular el estudio y su trabajo en una oficina de correos mientras alcanzaba su licenciatura en matemáticas, que logró en

¹ Para un breve pero completo resumen de la vida de Bergson, Cfr. Soulez, F. y Worms, F.: *Bergson*, Paris, PUF, 2002, pp. 295-303. Esta es la biografía más completa de Bergson existente hasta el momento; para un estudio más detallado de su vida, por lo tanto, recomendamos su lectura completa.

1912. Luego de casi tres años de servicio militar en el frente de batalla, volvió a ciudad natal para dedicarse a la docencia. Es la docencia la que le despierta la vocación filosófica que lo empuja a retomar el estudio, licenciarse en esta disciplina en 1920 y doctorarse, con la tesis *Essai sur la connaissance approchée* [Ensayo sobre el conocimiento aproximado], en 1927, año en que Bergson recibía el premio Nobel de Literatura. Dedicado, en su vida cotidiana, a la labor docente en su ciudad natal, Bachelard comenzó a publicar obras sobre temas científicos y epistemológicos, que le valieron el reconocimiento del ámbito académico francés. A lo largo de su vida, estas obras irán abriendo paso a otro tipo de escritos orientados a interpretar lo poético, en los que el epistemólogo se encuentra con el sencillo profesor de pueblo, alma sensible, ensoñadora y amante de los libros. Por eso mismo, como afirma Pedro Geltman: “*Es difícil etiquetar su pensamiento. Parece beber en todas las fuentes, se abre a múltiples inquietudes.*”² Coexisten en él influencias muy variadas. Por un lado, nos encontramos con un autor formado en las ciencias, lector atento de las nuevas teorías científicas de la microfísica. En cuanto a sus ideas filosóficas, Bachelard fue discípulo, entre otros, de Léon Brunschvicg, de marcada tendencia idealista y racionalista. Este racionalismo será un aspecto clave de la filosofía bachelardiana, al menos hasta que su encuentro con la imaginación poética flexibilice su exigencia de racionalidad. Fue partícipe, además, del espíritu general de la epistemología francesa, influida por Comte y de clara orientación historicista. El psicoanálisis también, por otra parte, calará hondo en Bachelard y le marcará un rumbo de estudio profundo del psiquismo, tanto en el ejercicio de la ciencia como de la imaginación poética; y particularmente el psicoanálisis de Jung, que conducirá al filósofo de Bar-sur-Aube a una forma compleja de estructuralismo. También se acercará, al menos como método de estudio, a la fenomenología, que buscará aplicar sobre todo en el estudio de la imagen. A través del reconocimiento y la amplia aceptación que la obra bachelardiana irá tomando en el ámbito académico (sobre todo epistemológico) francés, ganará la posibilidad de enseñar primero en la Universidad de Dijon, de 1930 a 1940, y luego en La Sorbonne de París, hasta su retiro. Bachelard morirá el 16 de octubre en París, luego de padecer por varios meses una serie de problemas de

² Geltman, P.: *Gaston Bachelard. La razón y lo imaginario*, Buenos Aires, Almagesto, 1996.

salud, pero su cuerpo será inhumado unos días después en su ciudad natal Bar-sur-Aube, en su amada campiña francesa. La influencia de Bachelard es también vasta, y extensible a distintas corrientes del pensamiento. Podemos mencionar, como referencia, a Canguilhem, Lescure, Ricoeur, Foucault y Durand, entre muchos otros.³

Si bien la historia de Bachelard y su derrotero filosófico son admirables por sí mismos, lo que más nos interesará en esta investigación concreta es, por supuesto, su recepción del pensamiento de Bergson, en algunos casos de primera y en otros aparentemente de segunda mano, y la diferenciación que establece respecto de él. Porque si bien por un lado la aparición de los postulados bergsonianos en la obra bachelardiana se da casi siempre en un contexto polémico, como objeto de numerosas y diversas críticas, por otro lado estas críticas parecerían, como veremos más adelante, dirigirse a una simplificación casi caricaturesca del bergsonismo, lo que nos hace dudar de qué tanto haya leído sus obras centrales. André Parinaud sugiere, sin embargo, que Bachelard pudo haber incluso asistido durante su estadía en París en 1912 a los cursos que Bergson dictaba los viernes en el Collège de France.⁴ Sin pretender hacer un estudio histórico de la lectura que el filósofo de Bar-sur-Aube tuvo de su par parisino, sí nos avocaremos, en la presente tesis, a aclarar hasta qué punto es legítima su crítica y hasta qué punto ambas posturas son más similares de lo que se podría pensar a simple vista. La continuidad o discontinuidad entre Bergson y Bachelard no es, por otra parte, un tema que nos interesa sólo por una curiosidad erudita, ni siquiera por un interés particular sobre la relación entre dos personajes que admiramos, sino principalmente como móvil para profundizar en las sutilezas de las nociones que giran en torno al problema de la novedad. La crítica bachelardiana, en este sentido, nos obliga a repasar la obra bergsoniana para ver qué tan merecida es dicha polémica, y la lectura atenta de Bergson nos ayuda a vislumbrar qué elementos de la propuesta bachelardiana provienen de la influencia de sus predecesores, qué elementos son propios incluso del bergsonismo, y qué intuiciones subyacen a los postulados centrales de su propia filosofía.

³ Para un estudio detallado de la vida de Bachelard, Cfr. Parinaud, A.: *Gaston Bachelard*, París, Flammarion, 1996.

⁴ Parinaud, A.: *op. cit.*, p. 92.

El objetivo central de esta tesis será, entonces, aclarar las diferencias y similitudes entre Bergson y Bachelard respecto al problema de la novedad. Para ello, dividiremos el análisis en tres partes, correspondiente cada una a un ámbito distinto en el que se manifiesta la problemática. Comenzaremos, en la primera sección, por exponer sus respectivas teorías sobre la naturaleza del tiempo y su relación con la posibilidad ontológica de la creatividad. Luego de haber presentado sus posturas por separado, y dentro de la misma sección, analizaremos con detenimiento algunas nociones confusas que, al ser aclaradas, nos facilitarán llegar a una conclusión respecto de la semejanza o diferencia entre ambos pensamientos. En una segunda parte de nuestra investigación, evaluaremos las implicancias que el problema de la novedad trae para con la cuestión del conocimiento. En este contexto, trabajaremos analizando desde un comienzo las semejanzas y diferencias respecto del valor que el conocimiento tiene para con una filosofía de la novedad, y las posibilidades de la ciencia a este respecto. Desarrollaremos luego, en un tercer paso dentro de esa misma sección, dos potencias que son esenciales para comprender la relación entre novedad y conocimiento; y, desde ahí, nos atreveremos a marcar algunas líneas más o menos sutiles que conectan ambos pensamientos, a pesar de la aparente oposición. En la última sección, ya habiendo desarrollado con suficiente extensión las implicancias del problema de la novedad en la ontología del tiempo y en la cuestión del conocimiento, nos avocaremos a exponer brevemente la renovación que la novedad exige, según ambos autores, en el mismo lenguaje. Terminaremos esa última sección con una acotada valorización del arte en general como forma de expresión ligada a la creatividad. A lo largo de todo el recorrido, nos serviremos directamente de las principales obras de ambos autores referentes a estos temas, así como también de algunas lecturas cualificadas de estudiosos internacionales; pero también, cabe aclarar, aportaremos nuestra propia interpretación y nuestras propias conclusiones.

En base a todo lo expuesto, creemos que esta investigación no sólo servirá como una forma de introducción al pensamiento de estos dos autores, sino también como aproximación al problema de la novedad en general.

Primera parte: La novedad en el tiempo

“El tiempo es un problema para nosotros,
un tembloroso y exigente problema,
acaso el más vital de la metafísica”

J. L. Borges

a. Bergson y la primacía de la duración

Como dijimos en la introducción, el derrotero filosófico de Henri Bergson comenzó con una gran atracción por las teorías evolucionistas que estaban en auge en la segunda mitad del siglo XIX, particularmente la de Spencer. Estas teorías parecían devolverle a la filosofía algo que la misma había ido perdiendo a lo largo de su historia: la conciencia de la movilidad, de la radicalidad del cambio. Bergson critica explícitamente este *olvido metafísico*⁵ de la historia, dirigiéndose en un comienzo a los esquemas clásicos, considerando finalmente también objeto de su crítica al mismo evolucionismo spenceriano. Esta desilusión, basada en la intuición de que Spencer no consideraba al tiempo en toda la dignidad que éste merecía, es la que le permitirá alejarse del mismo para tomar sus propios pasos. En *La pensée et le mouvant*, obra de vejez con fuertes contenidos autobiográficos, Bergson afirma:

“Hace unos buenos cincuenta años, yo estaba fuertemente apegado a la filosofía de Spencer. Me di cuenta, un buen día, que el tiempo no servía allí para nada, que no hacía nada. Ahora bien, lo que no hace nada no es nada. ¿Qué puede efectivamente hacer? El simple buen sentido respondía: el tiempo es aquello que impide que todo esté dado de una vez. Él retarda, o más bien es retardo. Debe ser por tanto elaboración. ¿No sería entonces un vehículo de creación y de elección? ¿No probaría la existencia del tiempo que hay indeterminación en las cosas? ¿No sería el tiempo esa indeterminación misma?”⁶

⁵ Bergson, Henri: *El pensamiento y lo moviente* (trad. de Pablo Ires), Buenos Aires, Cactus, 2013. A partir de ahora, haremos referencia a esta obra como PM.

⁶ *Ibíd.*, 107.

La filosofía bergsoniana del tiempo, entonces, partirá de la intuición de que el tiempo *hace algo*, es decir, cumple una función. Ésa es, en un principio, la gran diferencia de Bergson respecto de sus contemporáneos, que le permitirá ir consolidando su propio pensamiento en oposición a las ideas dominantes de la época. Este origen *polémico* de su filosofía se irá abriendo sin embargo a una propuesta cada vez más completa e integral, que atravesará todas las regiones más destacadas de la filosofía, de la metafísica a la ética y de la epistemología a la filosofía del arte, siempre alimentado de esa intuición originaria del real poder creador del tiempo.

Por eso, deberá también oponerse, de manera precisa y fundamentada, a todos los ámbitos del saber que no alcanzan a reconocer dicho poder creador, o que reducen su efectividad a un reacomodo de elementos preexistentes, es decir, a un re-orden, y no a una real novedad. Este fenómeno se ve a su vez alimentado por la tendencia a medir el tiempo, que conlleva por otra parte la recurrente imagen geométrica de una línea en la que se ubican los hechos, como si formara parte de un par de ejes cartesianos. Sin embargo, para Bergson,

“el tiempo así considerado no es más que un espacio ideal donde se suponen alineados todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros, sumado, además, a un impedimento para ellos de aparecérsenos en bloque. (...) Tal es, consciente o inconscientemente, el pensamiento de la mayoría de los filósofos, en conformidad por otra parte con las exigencias del entendimiento, con las necesidades del lenguaje, con el simbolismo de la ciencia.”⁷

La denuncia entonces se hace más clara: la tradición científica y filosófica no sólo no le ha dado ninguna función real al tiempo en cuanto tal, sino que más bien lo ha relacionado con una imposibilidad, con una privación. Podemos pensar, por ejemplo, en la definición platónica del tiempo como “*imagen móvil de la eternidad*”⁸, considerando

⁷ *Ibíd.*, 23.

⁸ Platón, *Timeo*, Timeo, 37d.

asimismo que en el contexto platónico la imagen y la movilidad son vistas más como privación que como positividad. Por eso el francés se anima a denunciar:

*“Ninguno de ellos [los filósofos] ha buscado en el tiempo atributos positivos. Tratan la sucesión como una coexistencia fallada, y la duración como una privación de eternidad. De allí proviene el hecho de que no consigan, hagan lo que hagan, representarse la novedad radical y la imprevisibilidad.”*⁹

Por lo tanto, lo dramático del problema del tiempo, y lo que lleva a Henri Bergson a considerarlo como el problema central a resolver en los albores del siglo XX, consiste principalmente en que, si el tiempo como tal es mal entendido, puede llevarnos a conclusiones que no sólo son vitalmente indeseadas, sino que son además existencialmente insostenibles. Toda la cultura intelectual occidental ha caído recurrentemente en este empobrecimiento de la idea del tiempo, y en este ámbito se encuentran especialmente las ciencias en general, apoyadas desde la modernidad en esquemas matemáticos, y por tanto estáticos. Dicho estatismo vuelve imposible el trato con la movilidad eficiente del tiempo, que Bergson llama – término que iremos precisando más adelante – ‘durée’.¹⁰ *“Pero esta duración – declara el filósofo – , que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive.”*¹¹ Esta referencia a un ámbito vital marca el origen y sentido de las disquisiciones bergsonianas, y explica las conclusiones a las que llevará a su método. Pues la misión del francés se orientará, a partir de esta distinción, a rescatar y justificar la validez de este otro aspecto olvidado por el racionalismo científico, pero que permanece latente a cualquier humano que reflexione profundamente sobre su propia vida.

⁹ Bergson, *op. cit.*, 23.

¹⁰ Nos sumamos, en este sentido, a Axel Cherniavsky, Jorge Martín y Golcher Carranza, que prefieren mantener el término francés “durée” en vez de traducirlo al correspondiente español “duración”, tal y como lo hace, por ejemplo, Pablo Ires. Creemos que la traducción por *duración* no termina de respetar la estructura del término francés *durée*, que mantiene forma de participio pasado.

¹¹ Bergson, *op. cit.*, 17.

Así, quedará instaurada en Bergson una oposición entre dos formas de ser y sus respectivas formas de conocer, las cuales iremos precisando en estos capítulos. Esta relación entre el enfoque metafísico y gnoseológico estará presente desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) hasta *El pensamiento y lo moviente* (1934). Aunque estas dos disciplinas, en Bergson, son esencialmente interdependientes, sin embargo, esto no quita que podamos tratar la teoría bergsoniana del tiempo en cuanto metafísica, dejando para una etapa ulterior del presente escrito sus implicancias gnoseológicas.

Ahora bien, siendo el concepto de *tiempo* como *durée* el núcleo de la filosofía bergsoniana, deberemos ir desarrollándolo a lo largo de las siguientes secciones de manera progresiva. Para eso, hemos decidido comenzar, como lo hace el mismo Bergson, por precisar qué es lo que el tiempo *no es*, es decir, eliminar desde el principio cualquiera de las confusiones usuales en las que cae no sólo la ciencia y la filosofía, sino también el sentido común.

1. El tiempo no es espacio

La primera gran intuición de Bergson, que da origen a su tesis de doctorado y primera gran obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, es que el tiempo *no* debe ser considerado análogo al espacio. Para el francés, este error, demasiado común, trae problemas metafísicos y gnoseológicos importantísimos, y es la causa de múltiples aporías y contradicciones en el ámbito de la filosofía. De hecho, la tesis antes mencionada, que en inglés se tradujo como *Time and Free Will*¹², tiene como intención principal plantear una teoría del tiempo diferenciado del espacio, y, desde ahí, reelaborar la noción de libertad para sacarla de toda posibilidad de determinismo y al mismo tiempo aclarar el origen de su espontaneidad.

¹² *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (translated by F.L. Pogson, M.A.), London, George Allen and Unwin, 1910.

Por eso, en la obra mencionada, el tiempo del que trate consistirá principalmente en el tiempo de la *conciencia*, en donde se dan con más evidencia las características propias del tiempo como tal. Bergson, que en sus años de estudio debió leer con profundidad a Kant,¹³ sabía de la relación entre tiempo y conciencia en el pensamiento del filósofo de Königsberg y su influencia en el pensamiento posterior. Esa era, de hecho, la interpretación del tiempo dominante en el ámbito académico, contra la cual tuvo que enfrentarse nuestro pensador:

“Notemos, sin embargo, que cuando hablamos del tiempo pensamos con más frecuencia en un medio homogéneo en el que se alinean nuestros hechos de conciencia, yuxtaponiéndose como en el espacio y alcanzando a formar una multiplicidad distinta.”¹⁴

¿Cuál es entonces el problema de esta concepción del tiempo? En primer lugar, que lo considera un medio homogéneo. A la manera de un espacio vacío, el tiempo es un medio uniforme en el que se despliegan las cosas o los estados de conciencia. Es decir, no realiza ninguna acción, no cumple una función y es, en última instancia, una abstracción. En segundo lugar, esta concepción plantea a los estados de conciencia como distintos y yuxtapuestos. Para Bergson, en cambio, los estados de conciencia tienen la particular característica de ser continuos e interpenetrados; no hay entre ellos distinción clara y tajante, sino que se mueven como una unidad, ya que son más un acto que una cosa. Porque, como dice Bergson, “*en el espacio, y solamente allí, hay distinción neta de partes exteriores unas a otras.*”¹⁵ Es decir, el *partes extra partes*, característica definitoria del espacio, se da *solamente* ahí, y no es transportable al ámbito de la conciencia, que trasciende lo espacial. Porque “*los momentos de la duración interna no son exteriores unos a otros.*”¹⁶ Por eso mismo, es ahí donde se pone de manifiesto en primer lugar y más propiamente el error de una consideración espacial, que “*hace del tiempo un medio*

¹³ Cfr. Soulez, Philippe y Worms, Frédéric: Bergson, Paris, PUF, 2002, p. 45.

¹⁴ Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en Bergson, *Obras escogidas* (trad. de José Antonio Míguez), Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 108. A partir de ahora, nos referiremos a esta obra como EDI.

¹⁵ Bergson, PM, 168.

¹⁶ Bergson, EDI, 198.

*homogéneo en el que parecen desenvolverse los estados de conciencia, [y al que] se le representa todo de una vez, lo que equivale a decir que se le sustrae a la duración.*¹⁷ Este tiempo sin duración, representado todo simultáneamente, no es otra cosa que espacio, imagen a la que, según Bergson, se cae “*inconscientemente.*”¹⁸ En la conciencia, sin embargo, se da otro tipo de multiplicidad. Ahí, “*los hechos de conciencia, incluso los sucesivos, se penetran, y en el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera.*”¹⁹ Es decir, están insertos en una continuidad indivisible que no es otra cosa que el *yo* en su sentido profundo, y por lo tanto, ninguno de ellos es independiente de los demás, ninguno está separado totalmente, y todos ellos guardan una relación directa con el todo. Esta unidad, que es más experimentable que explicable, no es fácil de imaginar con las categorías espaciales a las que ya estamos acostumbrados, por razones que profundizaremos más adelante. Ahora bien, aunque la justificación gnoseológica que el filósofo da en el *Ensayo* al hablar de la interrelación de los estados de conciencia, no es de nuestro directo interés, al menos para el contexto de este escrito, sí lo son las consecuencias que trae para la comprensión del tiempo.

“Considerados en sí mismos, los estados de conciencia profundos no tienen ninguna relación con la cantidad; son cualidad pura; se mezclan de tal manera que no sabría decirse si son uno o varios, ni incluso examinarlos desde este punto de vista sin desnaturalizarlos en seguida.”²⁰

Por un lado, llegamos a la conclusión de que, al menos en la conciencia, se da un tiempo cualitativo en el que las partes se interpenetran entre sí, con lo cual se hace imprecisa la misma designación como “partes”. Esta multiplicidad es de otra índole que la multiplicidad espacial, inmediatamente relacionada con el número.²¹ La clave está en que cada hecho de conciencia, como un acto, posee una unidad inserta en una continuidad de actos anteriores, y al mismo tiempo no divisible (al menos no con precisión, no con un soporte ontológico real). Bergson, en su obra *El pensamiento y lo moviente*, es bien claro

¹⁷ *Ibíd.*, 113.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibíd.*, 138.

²¹ *Ibíd.*, 106.

en esto: “*Nos representaremos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisibles.*”²² La gravedad de esta afirmación se revela cuando nos atrevemos a considerar, junto al filósofo, que la vida misma, y la conciencia dentro de ella, son en sí *movimientos*. Es decir que, por eso mismo, son indivisibles.

¿Cuál es entonces el error que se comete a la hora de pensar tanto el tiempo como el movimiento? El mayor problema con que ha dado la ciencia y la filosofía, es el de haber estudiado al tiempo y al movimiento a partir del espacio. La prueba está, dirá Bergson, en que no resulta para nada extraño, a la imaginación popular tanto como a la científica, imaginar al tiempo y al movimiento como rectas geométricas. Baste pensar en una línea cronológica, en la que la historia puede verse toda de una sola vez, y en la que cada período puede dividirse, con mayor o menor dificultad, de los demás. O, hablando de movimientos, podemos pensar, al igual que el antiguo Zenón, en el recorrido que hace Aquiles para alcanzar a la tortuga, recorrido que está compuesto por segmentos, que son a su vez divisibles al infinito. Ahora bien, estas representaciones, ¿no se corresponden más bien al espacio? Quizá ahí esté la clave de la aporía a la que llega el *eléata* y de las dificultades y contradicciones que encuentran los historiadores a la hora de dividir sus períodos, y el problema, entonces, sea la confusión de perspectivas, es decir, la aplicación de una metodología más bien espacial a una realidad mayormente temporal. Si tomamos en cuenta la indivisibilidad que mencionamos anteriormente, el error consiste en tomar como divisible un movimiento que en sí mismo no lo es, o, lo que es lo mismo, en confundir el espacio divisible que el movimiento recorre con el movimiento en sí, el cual es uno solo. Porque, como bien dice: “... *se puede dividir fácilmente una cosa, pero no un acto.*”²³ Así, cada paso que da Aquiles, es uno e indivisible, y recorre una distancia específica; pero, si bien esta distancia sí puede dividirse e incluso al infinito, no así el paso en concreto. Cualquiera puede darse cuenta, de hecho, de que un paso, si se divide, deja de ser un paso, y de que, para considerar una distancia menor, se debería hablar de un paso menor, y no de una sección de un paso. Ahora bien, Aquiles, al correr a la tortuga, da pasos normales, y no pasos infinitamente pequeños, y por eso mismo la puede alcanzar

²² Bergson, PM, 150.

²³ Bergson, EDI, 122.

y salvar así la aporía. El error, entonces, que visto en Aquiles parece ser fácilmente solucionable, pero que sin embargo es demasiado común en la Física, consiste en confundir dos orbes de naturaleza radicalmente opuesta, esto es, movimiento y distancia.

“¿Cómo el movimiento podría *aplicarse sobre* el espacio que recorre? ¿Cómo lo moviente coincidiría con lo inmóvil? ¿Cómo el objeto que se mueve *estaría* en un punto de su trayecto? Él *pasa* allí, o, en otros términos, *podría estar allí*. Estaría allí si se detuviera; pero, si se detuviera allí, ya no trataríamos con el mismo movimiento.”²⁴

Las preguntas que el filósofo se hace ponen de manifiesto la posibilidad de pensar la relación entre movimiento y espacio de una manera totalmente novedosa, y al mismo tiempo revelan la sensatez y hasta evidencia intuitiva de esa nueva manera. En pocas palabras, consiste en pensar el movimiento como totalmente irreductible a categorías espaciales, rompiendo algunas fórmulas básicas de la Física. El tiempo, como movimiento, tendrá entonces sus propias características, su propia forma de unidad y multiplicidad, de manera distinta a la unidad y multiplicidad propias del espacio. Así, entonces, podemos distinguir un doble ámbito: el de las “cosas” que se dan en el espacio, y el de los “actos” que se dan en el tiempo. El primero, que constituye una discontinuidad homogénea; y el segundo, que constituye una continuidad heterogénea. Por lo tanto, si se busca entender el tiempo a partir del espacio, se corromperán las mismas bases de lo que se busca comprender, y por tanto el resultado será impreciso y hasta contradictorio. Porque no se puede reducir lo móvil a lo inmóvil, o el cambio a lo estable, aunque toda medición del tiempo caiga justamente en ese error:

“La línea que se mide es inmóvil, el tiempo es movilidad. La línea es lo completamente hecho, el tiempo es lo que se hace, e incluso lo que hace que todo se haga. Jamás la medición del tiempo se apoya sobre la duración en tanto duración; solamente contamos cierto número de extremidades de intervalos o de *momentos*, es decir, en suma, detenciones virtuales del tiempo.”²⁵

²⁴ Bergson, PM, 151.

²⁵ *Ibíd.*, 17.

El problema, entonces, es eminentemente gnoseológico y tiene que ver con un problema de *medición*. Porque nuestra conciencia, acostumbrada a trabajar sobre el “mundo exterior”, sobre lo espacial, tiende a comprender el movimiento como una sumatoria de inmovilidades, y al tiempo como una suma de instantes. Y esto es lo que despierta, sin embargo, en el contexto de un problema del conocimiento, la necesidad de hacerse una pregunta esencialmente metafísica: ¿Qué son, entonces, los instantes, especie de detención absoluta del fluir del tiempo? Para Bergson, que se concentra en este tema en *El pensamiento y lo moviente*, no son más que abstracciones:

“... los momentos del tiempo y las posiciones del móvil solo son instantáneas tomadas por nuestro entendimiento sobre la continuidad del movimiento y de la duración. Con esas vistas yuxtapuestas tenemos un sucedáneo práctico del tiempo y del movimiento que se pliega a las exigencias del lenguaje esperando que se preste a las del cálculo; pero sólo tenemos una reconstitución artificial. El tiempo y el movimiento son otra cosa.”²⁶

Encontramos acá un paralelismo clave: las posiciones del móvil (como recordamos en el ejemplo de Aquiles) no pueden constituir al movimiento tal y como los instantes no pueden constituir al tiempo; al contrario, es más bien a partir del movimiento o del tiempo, como se puede llegar a hablar de posiciones o de instantes. Sin embargo, esta posibilidad se da solamente como fruto de una abstracción racional, al aplicar las categorías espaciales a fenómenos temporales, es decir, al inmovilizar lo móvil. Reconstruir la imagen viva del tiempo a través de la suma de sus instantes, o un movimiento a través de sus posiciones, sería algo artificial, cuyo resultado no sería mejor que el de la suma de partículas inertes abstraídas de un organismo vivo. Porque, y ahí está el centro de la cuestión, en las posiciones y en el instante no hay absolutamente nada de moviente o temporal y, por lo tanto, nada de lo que justamente el movimiento o el tiempo tienen de propio. De la misma manera que una suma de partículas inertes, no tendrían en sí mismas la vida, propia del organismo del cual fueron sustraídas.

²⁶ *Ibíd.*, 20.

En otro sentido, también podemos ver en la cita de Bergson, nuevamente la referencia explícita al origen gnoseológico de la confusión entre espacio y tiempo. Para él, son las exigencias del lenguaje, acostumbrado a un mundo inerte y espacial, las que llevan a destacar del tiempo lo que tiene de intemporal, y del movimiento lo que tiene de inmóvil. Aunque estas cuestiones gnoseológicas y lingüísticas van a ser desarrolladas específicamente en las secciones siguientes, sirven al menos para poner de manifiesto lo que es y lo que no es para Bergson el tiempo como *durée*, y su crítica a una concepción espacialista de la misma. Pues este problema, para él, es la evidencia clara de lo que *sí* es el tiempo.

“¿Cómo no ver sin embargo que la esencia de la duración es fluir, y que lo estable pegado a lo estable no hará jamás algo que dure? Lo que es real, no son los “estados”, simples instantáneas tomadas por nosotros, una vez más, a lo largo del cambio; es al contrario el flujo, es la continuidad de transición, es el cambio mismo. Ese cambio es indivisible, es incluso sustancial.”²⁷

Este flujo, este cambio, esta continuidad de transición, será lo que Bergson buscará a lo largo de toda su filosofía, el núcleo presente en cada una de sus ideas, desde la metafísica a la filosofía del lenguaje. Será la marca distintiva de su filosofía.

Además, la caracterización del tiempo como *durée*, y su oposición al espacio, le permitirán trabajar con una noción temporal diversa a la que se venía aplicando hasta el momento en las ciencias. Es decir que una vez alejado el tiempo de la metodología científica-espacial, y aclarada su naturaleza desde el ámbito de la filosofía, puede volver a la ciencia a aplicar un nuevo y aclarado sentido del tiempo. Al comienzo de esta sección, por ejemplo, hablábamos de la influencia del evolucionismo en Bergson. Luego mencionamos que él decide tomar distancia de estas posturas dada la malinterpretación que ellas hacían del tiempo. Sin embargo, una vez aclarada la noción de *durée*, Bergson se permitirá volver al tema del evolucionismo en su libro *L'évolution créatrice*, para reinterpretarlo y dar su propia visión a la luz de su trabajo anterior. Los frutos de su

²⁷ *Ibíd.*, 21.

aplicación serán fácilmente reconocibles, al plantear una teoría evolucionista que evita caer en un mecanicismo materialista o en un finalismo. Por eso, aunque esto escape al tema central de la presente tesis, cabe destacar que la teoría formulada por Bergson en la obra mencionada, no sólo es digna de admiración por su integralidad y profundidad, sino también por el uso sincero y comprometido de los datos científicos con los que disponía hasta el momento. Esto, en su obra, muestra la facilidad con que una nueva reinterpretación del tiempo puede conjugarse con datos científicos y observacionales, siempre y cuando se mantengan bien delimitados los métodos propios de cada disciplina. Sin embargo, desarrollaremos un poco más el rol de las ciencias en la sección destinada al tema del conocimiento.

Por ahora, entonces, comienza a distinguirse la propuesta bergsoniana a partir de la diferenciación con una concepción espacial del espacio. Sin embargo, como sabemos que no basta con decir *qué no* es el tiempo para Bergson, pasaremos rápidamente a desarrollar aquello que, para nuestro filósofo, es la esencial característica y función del tiempo: *durar*.

2. El tiempo como *durée*

La palabra con la que Bergson pareciera sentirse más cómodo al tener que caracterizar la naturaleza del tiempo, es sin lugar a dudas la de *durée*, o “duración”. Sin embargo, no es tan fácil aclarar el sentido específico que esta palabra toma en la semántica bergsoniana. Porque, en primer lugar, al definir un término con otro término se puede caer en la mera constitución de un nuevo sinónimo, que no hace más que reemplazar a la palabra anterior, pero que de ningún modo añade nada que explique o describa la realidad a la que refiere el término original. Por eso, llamar al tiempo “duración” no tendría por qué aclarar lo que es el tiempo, si ese término “duración” no tuviese una carga propia de significado que se pudiese luego trasladar a la del significante “tiempo”.

Por eso mismo cabe preguntarnos, en primer lugar, qué significa *durée* en el contexto bergsoniano y en qué modo tiene un sentido más accesible que el del tiempo. Para eso, hay que tomar el mismo camino que al hablar del espacio, y comenzar por los estados de conciencia. Para Bergson, tal y como para Kant (pero de una manera completamente diferente), la realidad del tiempo se hace patente en la interioridad de la conciencia. Esta interioridad se constituye en primer lugar como “pura duración”, es decir, como una continuidad que fluye de una manera radicalmente diferente a la de las claras y distintas divisiones del espacio.

“La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro *yo* se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores.”²⁸

He ahí el significado específico que toma el término *durée* en la filosofía bergsoniana. Es, en primer lugar, un fenómeno constitutivo de la conciencia, su “forma”, pero lo es, concretamente, *sólo* cuando esa conciencia está desarrollándose de un modo determinado, que será, según Bergson, su modo más propio. Es en el *dejarse vivir* de la conciencia en donde se experimenta, de forma evidente y con la certeza de la primera persona, este *fluir* continuo que vendría a ser el tiempo. El *dejarse vivir* es directamente contrario a la concentración racional y matemática que obliga a los estados interiores del hombre a acomodarse a categorías espaciales. La división entre pasado y presente, entonces, no será definitiva, como la separación entre dos segmentos de una recta, o la separación entre dos objetos cualesquiera. El *fluir* de la conciencia debe ser otra cosa diferente, directamente relacionado a una vivencia del tiempo. Por eso:

“No hay necesidad, para ello, de absorberse enteramente en la sensación o en la idea que pasa, porque entonces, por el contrario, cesaría de durar. No hay necesidad tampoco de olvidar los estados anteriores; basta que al recordarse de ellos no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando recordamos, fundidas por decirlo así en el todo, las notas de una melodía. ¿No podría

²⁸ Bergson, EDI, 114.

decirse que, aunque esas notas se suceden, las percibimos, sin embargo, las unas en las otras, y que su conjunto es comparable a un ser viviente, cuyas partes, a pesar de ser distintas, se penetran por el efecto mismo de su solidaridad?”²⁹

Lo que no hace falta para experimentar la duración es, entonces, la separación tajante y clara entre pasado y presente. Eso corresponde a una visión espacial que yuxtapone uno al otro. La propuesta bergsoniana apunta en la dirección contraria; la clave para comprenderla está en la noción de *organización*. El tiempo está *organizado*, es decir, dispuesto solidariamente en la confluencia de sus partes; organizado, decimos, en el sentido de un organismo vivo, de un todo que no depende de sus partes, sino cuyas partes dependen de él, y tan integradamente, que ni siquiera podríamos denominarlas “partes” sin forzar la analogía. Quizá un primer intento de comprensión de una continuidad tal nos resulte difícil, pero la propuesta metafísica bergsoniana viene acompañada siempre con un desarrollo gnoseológico: el punto de partida para la comprensión del tiempo, como dijimos, es la conciencia. Si entendemos la conciencia como una suerte de vida interior, al “dejarnos vivir”, es decir, al dejar fluir nuestra existencia sin un giro analítico, experimentamos esta temporalidad no espacial, en la que vemos que:

“Se puede, pues, concebir la sucesión sin distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer.”³⁰

Así es como se manifiesta la *durée*. Bergson insiste en esta idea de la interpenetración en reiteradas oportunidades, usándola como propiedad esencial del fluir del tiempo. Con ella se refiere, en primera instancia, a la oposición respecto del esquema discreto del espacio geométrico. El tiempo no es una línea divisible, porque cada momento, cada acción, está inserta en la siguiente, de modo que no hay precisión al efectuar cortes definitivos. En segunda instancia, la interpenetración, la solidaridad, la organización y la sucesión sin distinción, son todas formas de referirse a la principal

²⁹ Idem.

³⁰ *Ibíd.*, 115.

característica de la *durée*, que es su *continuidad*, palabra que puede usarse justamente para resumir todas las propiedades ya mencionadas. En este sentido, podríamos decir tanto que la continuidad es el fundamento de la solidaridad temporal, como que la continuidad es consecuencia de dicha solidaridad. Lo cierto es que a este nivel de disquisiciones no podemos considerar que una de ambas propiedades sea causa y la otra consecuencia, sino que más bien entendemos a ambas como una misma y única propiedad, capaz de ser designada con ambos nombres, y que acaso no sea en sí misma una “propiedad”, sino la esencia misma del tiempo. Por último, podemos referir también esta cuestión de la interpenetración a otro tema nuclear de la filosofía bergsoniana, que creemos puede ser el sustento de todo lo mencionado, y que discutiremos a lo largo de esta sección; que es “*la conservación del pasado en el presente.*”³¹ Esta conservación, esta presencia del pasado en el presente, dice Bergson a continuación, “*no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio.*”

Vamos aclarando, así, qué implica para nuestro filósofo hablar del tiempo como *duración*. La principal dificultad para comprender el significado total de esta noción tan central en la filosofía bergsoniana, consiste en que justamente, por sus características temporales, escapa a una aproximación analítica, propia de las realidades espaciales. Por eso, los pasajes más célebres en los que Bergson intenta explicar este concepto suelen recurrir, más que a definiciones, a imágenes, tales como la de la melodía presente más arriba. Como veremos más adelante, en los capítulos correspondientes al conocimiento y al lenguaje, esto se debe a que lo que Bergson pretende transmitirnos es más una intuición que un concepto. En eso radica la dificultad principal a la hora de definir con precisión lo que es la *durée*. La alternativa es, por otra parte, repetir simplemente lo ya dicho por el filósofo, como si no hubiese otra forma de decirlo mejor. Pero si bien creemos personalmente que la pluma de Bergson ha expresado magistralmente lo que es el tiempo de una manera que nosotros no podríamos alcanzar, pretendemos ordenar algunas de sus principales ideas a fin de que su intuición sea más comprensible tanto para los lectores que no se hayan aún introducido en su obra, como para quienes ya se hayan familiarizado

³¹ Bergson, PM, 174.

con sus textos. Para eso, queremos aproximarnos a la noción de *durée* a partir de cuatro frases con las que el filósofo se atreve a designar y describir esta realidad difusa del tiempo; nociones satelitales que dependen de la *durée* y que a la vez la constituyen como tal.

1) La *durée* como *sucesión de cambios*: En el *Ensayo*, Bergson declara: “*En suma, la pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros.*”³² Esta noción de sucesión es la que marca, como ya se dijo anteriormente, la primera distinción respecto del espacio. En el tiempo, no se dan momentos yuxtapuestos a otros momentos, como los segmentos de una línea recta. Se dan, en cambio, momentos que *sucedan* a otros momentos. Estos momentos están distinguidos por una cualidad más que por una cantidad, y por eso entre ellos no hay exclusión determinante. La cantidad, basada en el número, es de carácter discreto; en cambio, en la duración los momentos *se funden* entre sí, como las notas de una melodía o como los colores en un espectro continuo. La sucesión, por otro lado, es el distintivo esencial de la temporalidad, es lo que manifiesta que el tiempo no puede darse todo de una vez. La imagen de la línea recta, además de pretender espacializar el tiempo, genera la ilusión de un tiempo total e inmóvil, características que, evidentemente, nunca podrían pertenecer al tiempo como tal. Pero el tiempo no está escrito, no está ya dado de alguna manera o en algún lugar, sino que se está haciendo, está justamente *sucediendo*. La sucesión es entonces la que marca este fluir, la que distingue el antes del ahora y del después, la que instaaura un pasado, un presente y un futuro, ya no como estados geométricos en los que la diferencia es su localización respecto del que observa, sino como fenómenos de una sucesión que construye un presente sobre un pasado. La sucesión significa por eso un presente de continuidad, apoyado sobre la base de un pasado que está contenido en dicho presente, y proyectado hacia un futuro que se va realizando con la sucesión. La sucesión de cambios, además, implica la ausencia de un sustrato estable a la

³² Bergson, EDI, 116.

manera de la sustancia aristotélica, dado que no es la permanencia de “algo” sometido a un cambio, sino que es la sucesión del cambio mismo. Como dice Bergson:

“Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil.”³³

La no necesidad de soporte lleva a pensar en la filosofía de Bergson como una continuación del pensamiento de Heráclito. Sin embargo, las menciones a Heráclito en la obra bergsoniana son demasiado escasas, y siempre que aparecen son generalmente para distinguirse de él. A nuestro juicio, el motivo de esta ausencia puede ser justamente no ser asociado al heracliteísmo, y perder así la originalidad de su propia filosofía. Pero Bergson justifica esta diferencia de Heráclito (creemos que injustamente exagerada) aclarando que, en su propia filosofía, el cambio llega a ser *sustancial*. Esta sustancialidad es la que se da por la conservación del pasado, tema que iremos completando a lo largo de las siguientes páginas. Así, la noción de *sucesión de cambios* se presenta como una primera aproximación al concepto de *durée*, que complementaremos con las siguientes.

2) La *durée* como *heterogeneidad pura*: En otra frase definitoria de lo que es la duración, Bergson hace aclaraciones que son más que interesantes, y presenta esta cuestión que trabajaremos a continuación: “¿*Qué es la duración en nuestro interior? Una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; un desenvolvimiento orgánico que no es, con todo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas.*”³⁴ Antes que nada, cabe hacer una aclaración. En este pasaje la *durée* parece restringida sólo al ámbito “interior”, es decir, a la temporalidad de la conciencia. Sin embargo, como ya se mencionó, la temporalidad de la conciencia sirve a Bergson como paradigma sobre el cual sostener una intuición del tiempo en sentido general, tarea que desarrolla extensivamente en libros como *L'évolution créatrice*. Es decir, que las características acá mencionadas, pueden con derecho ser aplicadas al tiempo

³³ Bergson, PM, 165.

³⁴ Bergson, EDI, 198.

como *duración*. En primer lugar, el hecho de ser una multiplicidad cualitativa, opuesta a la multiplicidad cuantitativa que es el número y que corresponde al espacio. En el tiempo hay cambio, pero no sumatoria de cantidades. Por eso el resultado de los actos temporales no puede ser calculado o predicho con precisión aritmética. Además, la multiplicidad cualitativa, sumada a la sucesión, implican lo que Bergson llama “*heterogeneidad pura*”. A diferencia del kantismo y de la física de Newton, que consideraban al espacio y al tiempo como un medio homogéneo en el que se desenvolvían los fenómenos,³⁵ Bergson declarará que el tiempo no sólo no es un medio abstracto, especie de “recipiente” de los fenómenos, sino que tampoco es homogéneo. Al contrario, es la pura heterogeneidad. La cualitatividad del tiempo, la sucesión y la inserción del pasado en el presente, aseguran que ningún momento sea cualitativamente igual al anterior. No hay, en el tiempo, posibilidad de repetición; cada instante es distinto al anterior, porque no es un punto en una línea recta, sino que es el resultado de una fuerza continua que se acumula sobre sí misma. La dificultad para comprender esto es enorme, porque nuestros esquemas están formados sobre la imagen del espacio. La *durée*, como heterogeneidad pura, sería una acumulación no cuantitativa, y una diferencia sin distinción, es decir, una variación continua, un cambio sin límite definible. Eso es a lo que Bergson se refiere también cuando habla de:

3) La *durée* como *desenvolvimiento orgánico*: Una imagen que aclara esta variación cualitativa es la de desenvolvimiento. El pasado se desenvuelve en el presente, se desarrolla en una acción constante. Por lo tanto, está sometido siempre al cambio. Ningún estado de conciencia se repite con exactitud; el paso del tiempo deja marcas que influyen directamente en cada momento para que nunca sea igual al anterior. Se presenta igual que un ser vivo: su crecimiento es constante, no se da por saltos, sino por un continuo que nunca retrocede. Bergson dirá que el universo, tomado en su totalidad, es análogo a un ser vivo, cuyo cambio no es un simple reacomodo de partes, como pensaría el mecanicismo, sino que es un verdadero desarrollo. El tiempo es entonces como este desenvolvimiento, y por eso mismo es “orgánico”: posee un orden y una distribución que

³⁵ Bergson, PM, 48 y ss.

se organiza en torno a la fuerza que lo dirige, y al mismo tiempo, es un desenvolvimiento vital y no sólo mecánico. La filosofía de Bergson, que se vio influida por el evolucionismo pero que buscó también diferenciarse de él, tiene una fuerte base biológica, tomando la biología en su sentido más radical. Es decir, no busca explicar lo biológico por lo físico, sino explicar lo biológico en sí, explicar la fuerza de la vida, que es eminentemente temporal. Este interés, hecho papel en *L'évolution créatrice*, es el que le da a su pensamiento esta impronta organicista, que ve en la vida algo completamente diferente a las relaciones espaciales de la física mecanicista. Para Bergson, la vida, movimiento por excelencia, es otro de los paradigmas desde los cuales podemos acercarnos a una intuición del tiempo. La vida, como el tiempo, es sucesión, es multiplicidad cualitativa y heterogénea, es desarrollo orgánico y es creación continua. Y esto último es lo que nos abre a considerar una cuarta caracterización.

4) La *durée* como *creación continua*: Esta frase compuesta jamás debería, si queremos entender con precisión la propuesta bergsoniana, ser separada. *Creación continua* o *continuidad creadora*, representa el resumen perfecto de todo el núcleo de la filosofía bergsoniana. “Continuidad creadora” en el sentido antes mencionado de sucesión cuyos momentos se penetran entre sí, o como multiplicidad cualitativa que no puede dividirse sin atentar contra la naturaleza misma de sus fenómenos. También en el sentido de desenvolvimiento orgánico, es decir, de fuerza vital que va presentando siempre algo nuevo. Y, por eso mismo, también “creación continua”, pues su esencia es crear, su particularidad es la heterogeneidad, y por tanto lo novedoso; pero, al mismo tiempo, es una novedad que se da como resultado de una continuidad, y que no se manifiesta en instantes aislados, sino todo el tiempo. Como en los casos anteriores, su analogado principal es la conciencia. En *La pensée et le mouvant* hace referencia a esta creatividad sin división, completando así la noción de *sucesión de cambio* antes desarrollada. En este caso, la oposición frecuente que se establece entre un sustrato estable y los cambios superficiales, basada en gran medida en la metafísica aristotélica, se ve descartada por Bergson en apelación a la continuidad:

“Pero lo cierto es que no hay un sustrato rígido inmutable ni estados distintos que pasan allí como actores en un escenario. Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior –melodía que se prosigue y se proseguirá, indivisible, desde el comienzo hasta el final de nuestra existencia consciente–. Nuestra personalidad es eso mismo. Es justamente esta continuidad indivisible de cambio la que constituye la duración verdadera.”³⁶

La continuidad creativa no permite un sustrato invariable. El impulso vital, el tiempo, es una fuerza, no algo estático. Lo rígido no puede ser fundamento del cambio. Del mismo modo, la conciencia no es un ámbito, un espacio vacío, donde aparezcan los estados. La conciencia es un estar-en-un-estado; por eso mismo el abandono de todo estado implica la pérdida de la conciencia. Ella es esta “melodía continua”, es decir, un continuo accionar, y no algo que realiza acciones.³⁷ La personalidad no es algo que existe primero y luego se manifiesta; existe manifestándose, y actuando se va haciendo a sí misma, sin que esto nos lleve a pensar en un existencialismo de tipo sartreano. Lo central en Bergson no es la auto-creatividad desvinculada, tal como puede interpretarse en Sartre,³⁸ sino el constante fluir de la conciencia, la constante actividad que constituye a cada paso una novedad. La personalidad, como cualquier fenómeno temporal, también puede ser caracterizada con las cuatro nociones trabajadas en la presente sección. Se da en ella, como en el tiempo, una unidad que a la vez se presenta como sucesión de una multiplicidad cualitativa, que se desenvuelve orgánicamente en un impulso continuo y creador. Sin embargo, para Bergson la conciencia no es el único ámbito donde se manifiesta esto. En uno de sus ensayos más audaces (que Bachelard juzga central para comprender la metafísica bergsoniana),³⁹ titulado *Le possible et le réel* y presente en la colección de *La pensée et le mouvant*, nuestro filósofo declara:

³⁶ *Ibíd.*, 168.

³⁷ Quizá se pueda insertar esta idea en la noción de “acto primero” que Aristóteles atribuye al alma. Sin embargo, la comparación tendría sus claros límites, que exceden el marco de esta investigación.

³⁸ El mismo Sartre es crítico de Bergson en este punto. Cfr. Soulez, *op. cit.*, 211.

³⁹ Bachelard, *La dialéctique de la durée*, Paris, PUF, 1993, p. 7 y ss.

“Quisiera volver sobre un tema del que ya he hablado, la creación continua de imprevisible novedad que parece proseguirse en el universo. Por mi parte, creo experimentarla a cada instante. Por más que me represente el detalle de lo que me va a suceder, ¡cuán pobre, abstracta, esquemática es mi representación, en comparación con el acontecimiento que se produce!”⁴⁰

Queda claro entonces que esta cuestión no se conforma con quedarse en un plano de la conciencia, o meramente gnoseológico, sino que pretende consolidarse como una verdadera postura metafísica. La novedad continua de la realidad es para él un hecho innegable. Claro está que ciertos fenómenos parecerían ser constantes, sobre todo los que se apoyan en la materia inerte. Pero para Bergson es el universo en su conjunto el que “*da una impresión única y nueva, como si ahora fuera dibujada con un solo trazo original por una mano de artista.*”⁴¹ El “acontecimiento”, tal como lo llama él, nunca es del todo predecible. Cualquier aproximación, aunque válida, será reducida, imprecisa, “pobre”. En este exceso que lo que acontece trae respecto a lo que esperábamos, se manifiesta esa creatividad continua, que por ser continua puede ser predicha de una forma vaga, pero que por ser creativa siempre presenta una novedad impredecible e irreductible.

Con estas cuatro frases, todas tomadas directamente de Bergson, creemos que queda suficientemente caracterizado el sentido que da el filósofo al término “*durée*”. Ella es sucesión de cambio, heterogeneidad pura, desenvolvimiento orgánico y creación continua. Obviamente que esta cuádruple distinción es perfectible y no pretende ser un estudio acabado de un término tan complejo. Aunque confiamos en que es un abordaje bastante integral, nos basta que sea una aproximación clara del sentido que Bergson le da, que manifieste la interdependencia de muchas de estas nociones, con un apoyo directo en sus textos.

⁴⁰ Bergson, PM, 105.

⁴¹ *Ibíd.*, 106.

Una vez aclarado que la *durée* no es espacio ni análoga a él, y caracterizado lo que sí es, podemos volcarnos a plantear dos cuestiones más referidas al tiempo en la filosofía bergsoniana. En ella volveremos una y otra vez sobre lo ya dicho, lo cual es inevitable en una filosofía orgánica como la de este autor, pero centrándonos en aspectos que nos ayudarán a poner en diálogo (polémico) su filosofía con la de Gaston Bachelard.

3. El tiempo pleno

Una de las principales cuestiones de la metafísica bergsoniana, a la cual luego Bachelard hará referencia y con la cual polemizará directamente en su libro *La dialéctique de la durée*, es la que concierne a lo que se podría llamar “tiempo pleno”. Sin embargo, el postulado bergsoniano, que por supuesto conlleva importantes consecuencias para su teoría del tiempo, también puede ser interpretado como un principio metafísico independiente de todo devenir. Procedentes quizá de una intuición originaria y común, este postulado, sumado al del poder efectivo del tiempo, constituirían la dupla esencial para comprender la teoría bergsoniana del tiempo como *durée*.

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo de la propuesta de Bergson? Que “*la realidad, tal como la percibimos de manera directa, es algo lleno que no cesa de inflarse, y que ignora el vacío.*”⁴² Por lo tanto, no habrá un medio homogéneo primordial sobre el cual se desenvuelvan los fenómenos; no existe tal vacío metafísico. Incluso a nivel espacial, Bergson declarará que “*el espacio concreto ha sido extraído de las cosas,*” y que por lo tanto “*éstas [las cosas] no están en él [el espacio],*” sino que “*es él quien está en ellas.*”⁴³ Es decir, no es primero el recipiente y luego lo recibido, no es primero el espacio, a modo de una intuición pura a priori como plantea el kantismo, sino que el espacio es una abstracción realizada a partir de la materialidad de las cosas. Tampoco es como lo entiende la física newtoniana. El espacio es una propiedad de los objetos físicos, y no

⁴² Bn, PM, 111.

⁴³ Idem.

ellos unos pobladores de un espacio previo. Eso marca un primer sentido de plenitud: Sólo hay espacio donde hay “algo” y, por lo tanto, no existe el vacío como tal.

La propuesta bergsoniana se va a mostrar más radical cuando busque deconstruir la idea de la “nada”. Esta será, junto a la idea de “desorden”, una “*palabra vacía de sentido*,” un “*flatus vocis*”.⁴⁴ Como bien lo expresa en su ensayo *Le possible et le réel* y en la Introducción (escrita posteriormente, como presentación de la serie de ensayos) de *La pensée et le mouvant*:

“‘Nada’ es un término del lenguaje usual que solo puede tener sentido si se permanece sobre el terreno, propio al hombre, de la acción y de la fabricación. ‘Nada’ designa la ausencia de lo que buscamos, de lo que deseamos, de lo que esperamos.”⁴⁵

“... es nuestra decepción la que se expresa cuando llamamos ausencia a dicha presencia (...), puesto que una supresión es simplemente una sustitución considerada por una sola de sus dos caras.”⁴⁶

Siguiendo a Bergson, y jugando con los significados, podemos decir que la “nada” *no existe*, que no se da, que es sólo una interpretación humana. Esta afirmación, de tinte parmenídeo, parte de una intuición de doble manifestación: gnoseológica y metafísica. Este doble aspecto se puede notar con facilidad al encarar con detenimiento los textos bergsonianos. En *Le possible et le réel*, insiste: “*Pero en realidad no hay vacío. Nosotros solo percibimos e incluso concebimos lo lleno. Una cosa sólo desaparece porque otra la ha reemplazado.*”⁴⁷ Si analizamos la estructura de esta exposición, que se ubica en el núcleo del ensayo, podemos ver que a) comienza por una intuición negativa, es decir, afirmando lo que metafísicamente *no es*, b) afirma el principio gnoseológico que sostiene esa verdad metafísica, y c) vuelve al plano metafísico, pero ahora positivamente, explicando cómo *sí se da* la realidad. Este paso de un plano metafísico a uno

⁴⁴ Bergson, PM, 76..

⁴⁵ *Ibíd.*, 112.

⁴⁶ *Ibíd.*, 76.

⁴⁷ *Ibíd.*, 112.

gnoseológico, y de vuelta, es un recurso común en los textos bergsonianos, que manifiesta la inevitable interdependencia de los planos. En este tema concreto, como en otros, no queda claro si Bergson pretende mostrar que el principio metafísico planteado conlleva una consecuencia gnoseológica, o si el análisis gnoseológico es el que justifica que podamos afirmar aquel principio. Nos inclinamos a pensar en la segunda metodología, aunque creemos que lo central es mantener ambas direcciones en simultáneo, como un diálogo permanente. Aplicado al presente caso, el hecho metafísico de que la realidad sea inevitablemente plena, y el hecho gnoseológico de que sólo se conciba lo pleno, son interdependientes, y ambos se estructuran como causa y consecuencia de que no haya vacío.

Este vacío, que sería un algo sin nada, o sea, una ausencia que espera ser llenada, es solamente una abstracción. La ausencia, como decía Bergson, es sólo en vistas a lo que se desea. Siempre hay “algo”, sólo que ese algo puede no ser lo que buscamos. La “nada” es entonces un término que expresa más una funcionalidad que una realidad. Lo que existe es el cambio, que puede ser considerado como una sustitución. *“La idea de ausencia, o de nulidad, o de nada, está entonces inseparablemente ligada a la de supresión, real o eventual, y la de supresión no es ella misma más que un aspecto de la idea de sustitución.”*⁴⁸ En pocas palabras, algo cambia siempre por otra cosa, pero en las ocasiones en que la segunda no nos apetece tanto como la primera, sentimos inevitablemente la ausencia de ésta. Lo mismo ocurre con la noción de *desorden*, que no es una ausencia en sí, y que no es opuesta al orden, de la misma manera en que la nada no era opuesta al ser, sino que era un ser no-deseado, carente del objeto de nuestro interés. *“El desorden es simplemente el orden que no buscamos. Ustedes no pueden suprimir un orden, aun mediante el pensamiento, sin hacer surgir otro.”*⁴⁹ La centralidad de estas conclusiones es que atañen directamente a los principios más profundos de la metafísica y de la gnoseología. Si hay ser y hay orden, de por sí, las preguntas más problemáticas de la historia de la filosofía se van desvaneciendo como infundadas, como errores de formulación.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ *Ibíd.*, 113.

“¿Por qué el universo es ordenado? ¿Cómo se impone la regla a lo irregular, la forma a la materia? ¿De dónde proviene el hecho de que nuestro pensamiento se reconozca en las cosas? Este problema, que en los modernos se ha convertido en el problema del conocimiento luego de haber sido, en los antiguos, el problema del ser, ha nacido de una ilusión del mismo tipo.”⁵⁰

La ilusión mencionada consiste en creer que la nada es anterior al ser, que el desorden es anterior al orden, y que, por lo tanto, lo que ha de ser explicado y justificado es el ser ordenado, y no la nada caótica. En el contexto bergsoniano, esto apunta directamente, entre otros, a la filosofía kantiana, tan comprometida en estudiar las estructuras por las cuales la razón ordenaba lo que le era dado desordenadamente a la conciencia. La pregunta por el ser, por el orden de la naturaleza, que luego con los diversos racionalismos pasó a ser la pregunta sobre cómo el entendimiento humano organizaba esa naturaleza, es una pregunta basada en el error denunciado por Bergson. Pero lo originario es, para él, lo pleno, lo ordenado; tan es así que jamás pueden ser dejados de lado.

Esta cuestión, que en el contexto de la obra bergsoniano apunta más que nada a resolver las cuestiones tradicionales de la filosofía, suscita, como ya dijimos, conclusiones ineludibles en el ámbito de una filosofía del tiempo. Ya en su tesis doctoral, el *Essai*, Bergson había puesto en práctica el mismo método que luego viene a aplicar en *Le possible et le réel* y en la Introducción de *La pensée et le mouvant*: 1) Seleccionar un problema filosófico clásico y aparentemente irresoluble, como el de la libertad; 2) deconstruir el problema y las nociones con que trabaja, como en el caso de la “nada”, o lo “posible”; 3) reemplazar las nociones más problemáticas e imprecisas con su propia noción del tiempo, sobre todo en los aspectos de continuidad y creatividad; y 4) ver cómo el problema se resuelve o se desvanece automáticamente al aclararse las bases sobre las que estaba apoyado. Esta metodología, cuyo orden, claridad y precisión son admirables, pone de manifiesto además la centralidad de la noción del tiempo, y nos revela la

⁵⁰ Idem.

importancia de la propuesta bergsoniana para la filosofía en general. En este contexto, aclara además por un lado la propia concepción de lo que es el tiempo y, por otro lado, las consecuencias que eso conlleva para otras disciplinas y órdenes de la vida. Tal es el caso de la libertad y la creatividad.

Para Bergson, *“la idea de Nada, cuando no es la de una simple palabra, implica tanta materia como la de Todo, añadiendo, además, una operación del pensamiento.”*⁵¹ Esta operación implica la negación imaginada del Todo afirmado con anterioridad. Es decir, que el “Todo” vendría a ser el originario del cual la “Nada” es el derivado; derivado que implica además un esfuerzo activo del intelecto. Lo mismo podría decirse del *desorden*. Esta anterioridad ontológica de uno respecto del otro es análoga a la que se da entre lo real y lo posible. Y es en ese caso particular en el que las implicancias temporales revelan un problema a resolver.

“En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución hay muchos malentendidos, muchos errores. Pero existe sobre todo la idea de que lo posible es *menos* que lo real, y que, por esta razón, la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Ellas serían así representables de antemano; podrían ser pensadas antes de ser realizadas.”⁵²

Hay que ir con pasos cuidadosos para no perder el hilo de la argumentación bergsoniana. Vimos la naturaleza derivada de los conceptos de “nada” y de “desorden”, y analizamos la necesidad de una operación de la inteligencia para fabricar dichos conceptos sobre una idea positiva anterior. El paso consiste ahora en aplicar ese mismo análisis a la idea de lo “posible”. La posibilidad consiste también, para Bergson, en una idea derivada de lo real, que nunca puede ser anterior a aquello. La posibilidad, por tanto, no es “menos” que lo real, del mismo modo que la “nada” no es menos que el todo; al contrario, lo posible consiste en un conocimiento de lo real, más la acción de proyectar esa realidad a un pasado en el que todavía no era, así como la “nada” implica la noción

⁵¹ Idem.

⁵² *Ibíd.*, 114-115.

del todo más la imaginación activa de su supresión. Ahora bien, ¿de qué manera esto influye en la forma en que consideramos al tiempo? En la imaginación popular, e incluso en la mayoría de los sistemas filosóficos, lo posible es tenido por *anterior* a lo real, siendo lo real tan sólo una actualización o concreción de una posibilidad primera. Esto trae aparejada una visión del tiempo como actualización de posibilidades. Se puede así, teóricamente, conocer las posibilidades y prever su concreción futura. Es, en última instancia, pensar que en el presente está contenido todo lo futuro *en potencia*. El tiempo, siguiendo esta postura, no haría más que elegir entre los posibles dados y pre-existentes, para actualizar alguno de ellos, pero no sería de ningún modo creativo. Si entendemos la posibilidad como “pre-existencia bajo forma de idea,”⁵³ se debería asumir necesariamente la existencia un plan ya trazado, ya determinado, que dejaría poco resquicio a la fuerza continuamente creadora del universo. Y es precisamente contra esta idea, reductora del tiempo, que reacciona Bergson en su escrito. Pues la posibilidad, en el sentido estrictamente bergsoniano, no es *menos* que lo real, sino una abstracción derivada de ello.

“A medida que la realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja detrás de ella en el pasado indefinido; resulta de ese modo haber sido, desde siempre, posible; pero es en ese preciso momento que comienza a haberlo sido siempre. (...) su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez aparecida la realidad.”⁵⁴

Para el filósofo, entonces, no hay una posibilidad definida que haya de ser actualizada. El tiempo pleno no deja lugar a una realidad que no sea plena, a un fantasma de lo que será. Sin embargo, no ha de confundirse “el tiempo pleno” con una realidad ya totalmente alcanzada. El tiempo es pleno pero es también un fluir, es la duración tal y como la describimos en la sección anterior. Por eso, el movimiento creativo del tiempo sí guarda tendencias, proyecciones, pero jamás pre-existencias. Pongamos, para graficarlo mejor, el caso de un músico. Probablemente, si su madre lo viera ejecutar su instrumento

⁵³ *Ibíd.*, 116. Bergson se ocupa en su escrito de distinguir dos significados diferentes de la posibilidad. El primero, que es éste, es el que ha de ser criticado. El segundo, que considera a la posibilidad tan sólo como “ausencia de impedimento”, puede mantenerse, aunque Bergson afirma a su vez que incluso los impedimentos pueden ser superados por una actividad creadora, y por tanto, es el hecho alcanzado el que mostrará finalmente si había o no impedimento.

⁵⁴ *Idem.*

con maestría, podría decir que su hijo siempre tuvo la posibilidad, que siempre fue un músico en potencia, y recordaría seguramente aquellos hechos concretos en los que ella podría haber vislumbrado esa tendencia. He ahí con claridad el hecho concreto proyectado en posibilidad hacia el pasado. Sin embargo, la simpleza con que nos imaginamos este caso, no se mantiene al imaginar el caso contrario. Si una madre ve a su hijo, tan sólo un niño, presentar signos que pueden interpretarse como un amor y una facilidad por la música, no podría jamás prever si el hijo será un gran músico o no, pues la existencia de una tendencia no implica necesariamente su concreción. Además, la madre que ve a su hijo *ya convertido* en músico, tiende a seleccionar de sus recuerdos aquellos que se parecían direccionados a la realidad ya alcanzada; pero seguramente haya habido, del mismo modo que esos, otros recuerdos olvidados, otras tendencias no explotadas. Si el hijo hubiese optado por convertirse en ingeniero en vez de en músico, la madre tendería a recordar los recuerdos que parecieran apuntar a esa profesión elegida. El hecho es que, viendo al niño y sin conocimiento de qué hará en el futuro, la certeza en la previsión es nula, pues en su vida, tanto como en la historia de los pueblos y en la evolución de los seres vivos, hay una diversidad de fuerzas que coexisten y que sólo adquieren protagonismo al vencer sobre otras, y no al revés. Como ejemplifica Bergson en la Introducción de *La pensée et le mouvant*, si no hubiese triunfado en los pueblos la democracia como sistema político, no sería para nosotros importante el hecho de que los griegos hayan practicado formas primitivas de democracia, pues esa democracia no sería “precursora” de ninguna otra, sino tan sólo un hecho aislado,⁵⁵ una tendencia no concretada, como la tendencia a la música en el caso de que el niño sólo hubiese elegido ser ingeniero. El poeta Antonio Machado, discípulo del mismo Bergson, plasma en su famoso fragmento XXIX de *Proverbios y Cantares* una imagen que podemos interpretar en la línea de lo que dice el filósofo:

“Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante, no hay camino:
se hace camino al andar. / Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar.

⁵⁵ Cfr. Bergson, PM 28-30.

Caminante, no hay camino, / sino estelas en la mar.”⁵⁶

La ausencia de camino original, de camino previo al mismo caminar, representa sin duda la imposibilidad de una pre-existencia del futuro en el pasado. Es decir, no hay un camino trazado por el que inevitablemente vaya a devenir la realidad; no hay una evolución determinada, del mismo modo que no hay destinos fijos en la vida de los hombres. La creación que se da en el tiempo es creación también de un camino. Pero – y acá la imagen de la poesía es muy clara – al volver la vista atrás, hacia el pasado, sí se reconoce un camino; justamente porque el camino se ha hecho con la marcha. Volviendo al caso del músico, se puede ver el camino que lo ha llevado a ser tal, pero jamás podría haberse previsto dicho camino. Por lo tanto, la posibilidad sólo puede ser sostenida como esta proyección de un hecho presente hacia la memoria del pasado. La tendencia a considerar posible hoy un hecho del mañana es metafísicamente tan errada como considerar al orden sobreañadido a un des-orden previo.

“*Lo posible es entonces el espejismo del presente en el pasado y como sabemos que el porvenir acabará por ser presente, como el efecto de espejismo continúa produciéndose sin descanso, nos decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, la imagen de mañana está ya contenida aunque no lleguemos a captarla. Ahí reside precisamente la ilusión.*”⁵⁷

En *La pensée et le mouvant*, Bergson recuerda una entrevista en la que se le preguntaba por el futuro de la literatura, por la próxima gran obra literaria.⁵⁸ A este tipo de intentos de predicción es a los que Bergson se opone con su teoría de lo posible: Es imposible saber cuál será la literatura de mañana, porque depende de la creación de los literatos, de las elecciones de los lectores. Es algo que aún no existe. Por supuesto que, una vez conocido un escritor, puede imaginarse de dónde provienen sus influencias; pero las influencias no explican ni contienen al escritor. Bergson decía: “*Si supiera lo que será*

⁵⁶ *Poesías completas*, Madrid, Espasa Calpe, p. 239.

⁵⁷ Bergson, PM, 116.

⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, 115.

la gran obra dramática de mañana, la haría.”⁵⁹ Es que, como insistíamos antes, para Bergson la idea de algo nunca puede preexistir a esa realidad, pues, por un lado, la idea es ya una forma de existencia, y, por el otro, el concepto proviene de una abstracción realizada sobre el existente concreto. En otras palabras, si el músico tiene la idea de la música que hará, ya la tiene hecha.⁶⁰ Sólo existe la idea de esa composición una vez que ya está en existencia.

Ahora bien, a Bergson este tema no sólo le preocupa por basarse en una imprecisión, por contener dentro de sí una “ilusión”, sino también y sobre todo por la interpretación metafísica que oculta. Pues para él, “*al plantear una preexistencia ideal de lo posible a lo real*”, se reduce “*lo nuevo a ser sólo un reajuste de elementos viejos.*”⁶¹ Es decir: si lo que será puede ser pensado en el presente, es porque de alguna manera ya está existiendo virtualmente en sus componentes; su existencia puede ser prevista por una inteligencia suficiente que sea capaz de imaginar el desenvolvimiento necesario de los hechos y el reacomodo de las partes correspondientes. Pero la realidad es para Bergson, como citábamos antes, “*imprevisible y nueva*”, y ése es un aspecto que no se puede dejar de lado. La insistencia de Bergson en garantizar la posibilidad de la novedad y la creatividad del universo es el principal motor de esta crítica a la sobrevaloración de lo “posible”. Volviendo al comienzo de este capítulo, la tendencia de pensar al futuro como una reelaboración de los elementos pasados es la misma que lleva al hombre a pensar al tiempo bajo la estructura del espacio, pues implica considerar cualquier nueva realidad como un re-orden, y no como una creación. El espacio es el lugar de los órdenes, pero sólo el tiempo es ámbito de creación; por eso, si entendemos al tiempo como al espacio, toda creatividad estaría anulada. Pero si recuperamos finalmente la intuición del tiempo como continuidad creadora, entonces “*la evolución se convierte en algo completamente distinto de la realización de un programa; las puertas del porvenir se abren bien grandes;*

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ *Ibíd.*, 26.

⁶¹ *Ibíd.*, 119.

un campo ilimitado se ofrece a la libertad.”⁶² Y a recuperar esa intuición aspira, como hemos visto hasta ahora, la filosofía bergsoniana.

b. Bachelard y la primacía del instante

La filosofía de Gaston Bachelard se coloca en el difícil lugar de ser heredera de ciertas problemáticas del bergsonismo, pero al mismo tiempo ser abierta y radicalmente crítica de sus principales postulados. Basta ver el título de las dos obras que dedica a exponer su teoría del tiempo en polémica con Bergson: *L'intuition de l'instant* y *La dialectique de la durée*. Como mencionamos brevemente al hablar del espacio, y como desarrollaremos más adelante en el capítulo dedicado al conocimiento, la filosofía de Bergson hablaba de exactamente lo contrario: una intuición del tiempo como *durée*, y una dialéctica o construcción racional del tiempo como instante. Sin embargo, también podemos pensar que la inversión del bergsonismo muestra por otro lado la profunda herencia que el filósofo de Bar-sur-Aube recibió de su predecesor. Para Valeria Chiore, “*Bergson aparece, en Bachelard, por lo que él es: un interlocutor, una ocasión, un pretexto: un obstáculo a sobrepasar, a fin de poder definir una teoría, totalmente nueva, del movimiento.*”⁶³ Es cierto que el bergsonismo, en la época en la que Bachelard se formó y escribió los textos mencionados, era una corriente fuerte en el ámbito de la filosofía francesa, sobre todo respecto al problema del tiempo. Por eso, es entendible hasta cierto punto que Bachelard construya su filosofía en oposición a la teoría dominante de su época.

⁶² Idem.

⁶³ Chiore, Valeria: “Ontologie poétique. La présence de Bergson dans l'esthétique bachelardienne”, en Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, p 244. La traducción del francés es nuestra. Como con el resto de las traducciones propias, copiaremos a continuación la cita en idioma original, para tenerla de referencia: “Nous sommes donc à un tournant: Bergson apparaît, chez Bachelard, pour ce qu'il est: un interlocuteur, une occasion, un prétexte: un obstacle à surmonter, afin de pouvoir définir une théorie, tout à fait nouvelle, du mouvement, où le *mouvant*, dans le plein respect de son dynamisme intrinsèque, est intégré à travers le recours aux principes, tous bachelardiens, d'imagination dynamique et d'imagination matérielle ou, autrement dit, de volonté et d'imagination.”

Sin embargo, al analizar profundamente su filosofía, como veremos, se perciben aquellos elementos que señalan una continuidad entre ambos pensamientos, y que muestran que la recurrencia a Bergson no es sólo por la comodidad de la dialéctica, sino por un verdadero interés en entrar en diálogo con su filosofía.

Esta relación entre herencia y oposición polémica es algo que Bachelard busca mostrar constantemente. En la segunda de las obras mencionadas, declara: “*Del bergsonismo aceptamos todo, salvo la continuidad.*”⁶⁴ Habiendo ya tratado la centralidad de la idea de “continuidad” en el bergsonismo, queda en evidencia el sentido polémico de la frase. Para Jorge Martín, estudioso de Bergson y con quien hemos tenido el agrado de reunirnos, esta declaración bachelardiana tiene un fuerte sentido irónico. Sin embargo, no creemos en lo personal que la frase pueda reducirse *sólo* a una ironía, como si quisiera decir: “Del bergsonismo aceptamos todo, salvo todo”. Creemos, en cambio, que la frase es totalmente cierta, y que entre ambos filósofos existe un espíritu común que los hace coincidir en muchísimos puntos, más allá de su diferencia insalvable respecto al tema de la continuidad. Como planteamos en la Introducción, buscar ese espíritu común y aclararlo, habiendo aclarado además las diferencias, es en gran parte el objetivo de esta tesis.

Para eso entonces, conviene aproximarnos directamente a los planteos bachelardianos sobre la naturaleza del tiempo, y a la relación que tienen con el problema de la novedad.

1. La realidad del instante

Si la clave para comprender la filosofía bergsoniana era la noción de *durée* o duración, para la de Bachelard será la noción de *instante*. En su obra *L'intuition de l'instant* Bachelard realiza una extensa reseña de la obra de su colega Gaston Roupnel,

⁶⁴ Bachelard, *La dialéctique de la durée*, Paris, PUF, 1993, p. 7. A partir de ahora, DD. “Du bergsonisme nous acceptons tout, sauf la continuité.”

Siloë, la cual muestra a la perfección, para el filósofo, una intuición renovada y profunda del tiempo, opuesta a la por entonces popular visión bergsoniana. Por eso, Bachelard construirá su propia filosofía en un esquema polémico, inspirándose en la obra de Roupnel y a la vez oponiéndola férreamente a la de Henri Bergson. Lo que el filósofo de Bar-sur-Aube tomará de su colega es lo que constituirá el núcleo mismo de su metafísica del tiempo: “*La intuición temporal de Roupnel afirma 1) el carácter absolutamente discontinuo del tiempo; 2) el carácter absolutamente puntiforme del instante.*”⁶⁵ Esta discontinuidad, que será –claro está– el centro de la diferencia entre nuestros dos filósofos, no es otra cosa que el tiempo entendido desde la realidad del instante. Comprender al tiempo desde el instante implicará necesariamente la discontinuidad, y comprenderlo desde la discontinuidad implicará necesariamente la idea de instante. Por eso, éste representa la raíz y eje de toda la metafísica bachelardiana y de toda teoría discontinua del tiempo que se asemeje a la suya.

El comienzo de *L'intuition de l'instant* es ya claro al respecto: “El tiempo sólo tiene una realidad, la del Instante. *En otras palabras, el tiempo es una realidad ceñida al instante y suspendida entre dos nada.*”⁶⁶ Por eso, como dice Valeria Chiore, “*creador y discontinuo, el instante se presenta entonces, en La intuición del instante, como raíz ontológica, constitutiva del tiempo, de la realidad, de la poesía y, más aún, como matriz de intencionalidad*”.⁶⁷ Es, por así decirle, la unidad mínima de realidad temporal, así como el átomo (o la partícula primordial) sería la unidad mínima de realidad espacial. Posee, por tanto, un “*privilegio ontológico*”,⁶⁸ en tanto toda otra realidad temporal se deriva y depende del instante. “*Duración, hábito y progreso no son sino agrupamientos de instantes, son los fenómenos más simples del tiempo.*”⁶⁹ Ellos son resultado de la

⁶⁵ Bachelard, *La intuición del instante*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 43. A partir de ahora, II.

⁶⁶ *Ibíd.*, 15.

⁶⁷ Chiore, *op. cit.*, 252. “Créateur et discontinu, l’instant se présente donc, dans *L’intuition de l’instant*, comme racine ontologique, constitutive du temps, de la réalité, de la poésie et, encore, comme matrice d’intentionnalité.”

⁶⁸ Bachelard, II, 99.

⁶⁹ *Idem.*

relación entre el instante y la conciencia, son construcciones dialécticas. Por eso luego Bachelard hablará, en su segunda obra, de “la dialéctica de la duración”.

Pero mantengamos todavía la concentración en la noción de instante. Éste es, para Bachelard, el impulso radical y actual de la existencia, es “lo que es”, lo absoluto, la síntesis ontológica entre tiempo y espacio, el *aquí y ahora* irrepetible.⁷⁰ Su ser es un destello que resalta por sobre un fondo de vacío. Por eso el instante está siempre “suspendido entre dos nada”. Su realidad es única y *des-vinculada*:

“El tiempo podrá sin duda renacer, pero en principio deberá morir. No podrá trasladar su ser de un instante a otro para lograr una duración. El instante es ya la soledad... Es la soledad en valor metafísico más despojado.”⁷¹

La independencia total y ontológica de un instante respecto de otro es lo que permitirá para Bachelard, como iremos aclarando, sostener una metafísica del tiempo discontinuo y garantizar la posibilidad de las novedades radicales. Porque esta independencia es justamente, en el sistema bachelardiano, la que permite al tiempo romper con el pasado⁷². Es la soledad del ser siempre de una sola vez. Por eso es y debe ser una fuerza esencialmente creadora, que constituya a cada paso todo de nuevo. Por eso es lo opuesto de la *durée* bergoniana, ya que en él no hay conservación del pasado como memoria que erige la direccionalidad del tiempo, sino que en él no hay nada que permita esa conexión entre un instante y el siguiente. Cada uno mantiene una separación metafísica insalvable respecto de los demás. Cada uno es una fuerza diacrónica que rompe el fluir de un tiempo vacío. El instante es el momento de la decisión, es el acto, es el comienzo total. Es el instante creador el que permite la vida y la evolución.⁷³ Como dice

⁷⁰ *Ibíd.*, 34-35. En estas páginas, Bachelard se apoya en la teoría de la relatividad de Einstein, para sostener que toda duración es relativa, que no hay una duración única, y que lo único absoluto es el instante.

⁷¹ *Ibíd.*, 15.

⁷² Cfr. *Idem.*

⁷³ Cfr. *Ibíd.*, 21.

Bachelard: “*Sólo la pereza es durable, el acto es instantáneo. (...) Al contrario, el descanso del ser es ya la nada.*”⁷⁴

2. El instante y la nada

En base a todo lo expuesto hasta ahora, se manifiesta el carácter polémico de la misma existencia del instante, en el sentido de que su presencia viene a romper con una homogeneidad y negativa anterior. El instante, para Bachelard, es siempre un esfuerzo creativo, opuesto a la tendencia a la nada, y por eso mismo opuesto a toda continuidad, pues “*solamente la nada es continua.*”⁷⁵

Esto marca la oposición total a la filosofía de la *durée* de Bergson. Por un lado, en *L'intuition de l'instant* todavía podemos encontrar planteos cercanos al bergsonismo en este sentido, ya que todavía hay una leve intención de buscar puntos en común con el bergsonismo, o de intentar reinterpretarlo a su propia manera. En ese contexto, al preguntarse en esa obra si la nada que hay entre los instantes pudiese acaso constituir la duración del tiempo, declara que “*el tiempo no es nada si no pasa nada en él, que la Eternidad carece de sentido antes de la creación; que la nada no se mide, que no podría tener dimensión.*”⁷⁶ Hasta este punto, todavía podrían establecerse puentes con la teoría de Bergson, que también afirmaba que el tiempo se opone a la nada, y que la nada como tal no existe. Sin embargo, hay que pensar que en el contexto de la obra bachelardiana esa negatividad que es la nada sí está presente efectivamente en la realidad, como fondo contra el que se manifiesta la fuerza del instante. De todas formas, la oposición al bergsonismo y el sentido de la propuesta bachelardiana se aclara totalmente con la siguiente de sus obras dedicada a esta cuestión.

⁷⁴ Ibid., 26.

⁷⁵ Ibid., 43.

⁷⁶ Ibid., 44.

Si *L'intuition de l'instant* busca hacer patente en el lector la intuición del instante como realidad primigenia y originaria, *La dialectique de la durée* busca deconstruir la idea derivada de la duración y aclarar en qué sentidos se la podría considerar. En esta obra, la oposición al bergsonismo es aún mayor, pues se hace más clara. Con la obra bergsoniana *Le possible et le réel* en mente, Bachelard busca las raíces ontológicas más profundas de la diferencia entre continuidad y discontinuidad, las cuales encontrará alrededor del concepto de *nada*. La oposición al modelo bergsoniano le servirá como punto de partida dialéctico para desarrollar su propia teoría. Por eso comienza la obra declarando: “*La filosofía del Sr. Bergson es una filosofía de lo pleno, y su psicología es una psicología de la plenitud.*”⁷⁷ Y en este punto el análisis del pensamiento bergsoniano es realmente certero, pues pone de manifiesto una de las intuiciones nucleares de esta filosofía.

“Es entonces siempre y en todas partes la misma idea fundamental la que guía el pensamiento bergsoniano: el ser, el movimiento, el espacio, la duración, no pueden admitir lagunas; ellos no pueden ser negados por la nada, el reposo, el punto, el instante; o al menos estas negaciones están condenadas a permanecer indirectas y verbales, superficiales y efímeras.”⁷⁸

La exposición del postulado primordial del bergsonismo parecería ser totalmente precisa y atinada. Como desarrollamos en la sección anterior, para Bergson no puede existir la *nada* como tal, y mucho menos ser algo previo al ser; todo lo contrario, es un derivado intelectual, una fabricación de la mente que proyecta su insatisfacción por lo que a su juicio debería haber. Por eso Bachelard hace la aclaración al final: si es que existen estos conceptos negativos dentro del sistema bergsoniano, es *solamente* de una manera indirecta, verbal, como construcciones del lenguaje. Para él, en cambio, serán

⁷⁷ Bachelard, DD, 1. “La philosophie de M. Bergson est une philosophie du plein et sa psychologie est une psychologie de la plénitude.”

⁷⁸ *Ibíd.*, 7. “C'est donc toujours et partout la même idée fondamentale qui guide la pensée bergsonienne: l'être, le mouvement, l'espace, la durée, ne peuvent recevoir de lacunes; ils ne peuvent être niés par le néant, le repos, le point, l'instant; ou du moins ces négations sont condamnées à rester indirectes et verbales, superficielles et éphémères.”

estas lagunas, estos vacíos, una de las bases imprescindibles de su filosofía del tiempo, y la garantía misma de la posibilidad de la novedad. Por eso declara con firmeza, ya en la introducción de *La dialectique de la duration*: “Establecer metafísicamente – contra la tesis bergsoniana de la continuidad – la existencia de estas lagunas en la duración, debe ser nuestra primer tarea.”⁷⁹ Si se llega a demostrar, o siquiera exponer con claridad la intuición de la presencia de estos vacíos, de estas *nadas*, entonces ahí sí la postura bachelardiana quedará fortalecida en su base, pues estas lagunas son la base ontológica sobre la que se constituye cualquier teoría de la discontinuidad temporal. Ésa es la *dialéctica* entre el ser y la nada que es el germen de la filosofía.⁸⁰

Por un lado, el planteo bachelardiano se apoyará en las teorías científicas de la microfísica, para considerar la dificultad que se presenta al querer sostener la continuidad de un átomo.⁸¹ Incluso así, el átomo parecería ser la entidad que más aprovecha cada instante. Para él, a medida que un ente se complejiza en la escala de los seres, menos aprovecha la totalidad de los instantes que presenta el tiempo. La materia, que aprovecha a un nivel muy elevado los átomos y los instantes, parece por eso constituir las cosas durables por excelencia. Su hábito es el hábito de ser.⁸² Sin embargo, la vida, y luego la conciencia, manifiestan un aprovechamiento menor de instantes, y por eso se hace en ellas más manifiesta la discontinuidad.⁸³ El ser, en definitiva, no es más que un hábito, es decir, la persistencia de instantes en una misma dirección. Es cada instante el que retoma el camino andado, y por eso es cada instante el que permitiría también tomar otro camino. Como dice Bachelard: “*El individuo, sea en el plano de la materia, de la vida o del pensamiento, es una suma bastante variable de hábitos no censados;*” luego de lo cual declara que “*la unidad de un ser parece siempre afectada por la contingencia.*”⁸⁴ Por eso, no habiendo una real y profunda conexión ontológica entre los instantes, la única unidad

⁷⁹ *Ibíd.*, VII. Établir métaphysiquement – contre la thèse bergsonienne de la continuité – l’existence de ces lacunes dans la durée devait être notre première tâche.

⁸⁰ *Cfr. Ibíd.*, 9.

⁸¹ *Cfr. Bachelard*, II, 79.

⁸² *Cfr. Ibíd.*, 78.

⁸³ *Cfr. Ibíd.*, 53.

⁸⁴ *Ibíd.*, 79.

que hay es la del instante considerado desde sí mismo. Fuera de él, toda unidad y continuidad es una construcción, como la unidad del *yo*, que para Bergson servía como primera intuición desde la que partir para concebir la duración de las cosas. Porque “*no se debe hablar ni de la unidad ni de la identidad del yo fuera de la síntesis realizada por el instante.*”⁸⁵ Es decir, es en el instante presente desde donde se puede concebir (en el sentido de generar, de dar existencia) una unidad. No hay otra unidad ontológica dada por la conservación del pasado en el presente a través de la duración continua.

Como en el planteo de Bergson, será la referencia al tiempo de la conciencia y a la experiencia vital del mismo la que inclinará la balanza por una teoría o por otra, pues para el epistemólogo de Bar-sur-Aube la noción de un tiempo discontinuo está basada también en una experiencia primordial.

“¿Por qué ir a buscar la nada más lejos, por qué ir a buscarla en las cosas? Ella está en nosotros mismos, dispersa a lo largo de nuestra duración, rompiendo a cada instante nuestro amor, nuestra fe, nuestra voluntad, nuestro pensamiento. Nuestra vacilación (*hésitation*) temporal es ontológica. La experiencia positiva de la nada en nosotros mismos no puede más que contribuir a aclarar nuestra experiencia de la sucesión. Ella nos enseña en efecto una sucesión netamente heterogénea, claramente marcada por novedades, por sorpresas (*étonnements*), por rupturas, cortada por vacíos.”⁸⁶

La experiencia de la nada es algo que, para Bachelard, es parte de la vida porque es parte de la realidad. Es una experiencia ontológica. Ella muestra el juego entre nada e instante que marca la cadencia del tiempo. La conciencia se muestra como una serie de actos instantáneos, cada uno de los cuales busca recoger en sí mismo la unidad de la conciencia total, la cual no existe por fuera de ese mismo acto que la proyecta o imagina.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Bachelard, DD, 29. “Pourquoi aller chercher le néant plus loin, pourquoi aller le chercher dans les choses ? Il est en nous-mêmes, éparpillé le long de notre durée, brisant à chaque instant notre amour, notre foi, notre volonté, notre pensée. Notre hésitation temporelle est ontologique. L'expérience positive du néant en nous-mêmes ne peut que contribuer à éclaircir notre expérience de la succession. Elle nous apprend en effet une succession nettement hétérogène, clairement marquée par des nouveautés, des étonnements, des ruptures, coupée par des vides.”

La acción de continuar siendo lo que se es, es una decisión que se toma en el instante; y por eso mismo la continuidad puede romperse con una decisión del mismo tipo, como en cualquier hábito. El problema del hábito es uno de los centrales de *L'intuition de l'instant*, pues es la base sobre la que se sostiene cualquier aproximación a la continuidad dentro del sistema discontinuo de Bachelard. En este sentido, la postura bachelardiana es exactamente inversa a la bergsoniana: en la experiencia íntima del yo, se vive la fragilidad de toda continuidad. Para el epistemólogo, el postulado bergsoniano del tiempo pleno debe ser descartado por no corresponderse a la experiencia originaria de la conciencia, ni a los datos de la microfísica, y por ni siquiera mostrar una solidez lógica en su base, como se verá más adelante. Bergson, que basaba su teoría del tiempo pleno en el carácter derivado del concepto de “nada”, y en consecuencia en el carácter originario del ser y del orden, encuentra en Bachelard un crítico acérrimo, que utiliza todos los recursos de los que dispone para desmerecer la validez de su pensamiento. De todas formas, la naturaleza y el alcance de dicha crítica quedarán expuestos con más precisión en la tercera sección del presente capítulo. Para eso, nos concentraremos primero en la forma en que Bachelard se permite considerar la duración y el sentido que le da dentro de su sistema.

3. Instante y duración

Se ha dicho hasta ahora que para Bergson la *durée* tenía un sentido originario, primordial, intuitivo, que el instante era una abstracción de la inteligencia, acostumbrada a las categorías espaciales, y que para Bachelard, como vemos claramente en los títulos de sus obras, era exactamente al revés. Se expuso el carácter ontológico primero del instante y su valor metafísico y existencial. Aclaremos entonces cuál es el modo en que Bachelard acepta la *durée*, para luego profundizar en el modo en que su teoría presenta a la novedad.

La necesidad bachelardiana de considerar a la duración un derivado, se origina en gran parte en la creencia de que la continuidad no es otra cosa que una homogeneidad, y

que la heterogeneidad, tan relacionada con la novedad, sólo es garantizada por la ruptura que instaure la dialéctica entre el ser y la nada.

“Veremos que hay heterogeneidad fundamental en el seno mismo de la duración viva, activa, creadora, y que, para conocer o utilizar bien el tiempo, hace falta activar el ritmo de la creación y de la destrucción, de la obra y del reposo. Sólo la pereza es homogénea; no se puede cuidar sino reconquistando; no se puede mantener más que retomando.”⁸⁷

La heterogeneidad del tiempo, entonces, sólo será continua en el sentido de que podrá retomar en cada nuevo instante aquello que desee mantener; pero, hay que insistir, este retomar es un acto nuevo, es una decisión independiente de los instantes anteriores. No es, como en el sistema bergsonian, la continuidad de un acto sobre el siguiente, la interpenetración de estados; no hay, en el tiempo bachelardiano, verdadera consecuencialidad temporal. El no obrar es la nada, es la pereza, que por eso mismo es homogénea, porque no hay en ella ningún acto que merezca ser reconocido como tal, ninguna inauguración, ninguna fuerza instantánea. Pensemos, como imagen, en una relación de pareja. Para Bachelard, es en cada instante en el que se toma la decisión de continuar el compromiso con el otro; es un acto voluntario y constante que se impone por sobre la tendencia a la nada, a la homogeneidad de la rutina. La mera sucesión no asegura ninguna continuidad, es sólo la fuerza del acto presente la que decide unir el momento actual a los momentos vividos, la que les da el sentido de una duración. Si los años transcurridos influyen en la continuidad de una relación, es porque se los considera como un valor en el momento presente; nada impide que se dé la ruptura más que la voluntad de crear, a cada momento, una continuidad renovada; pues, como dice el filósofo de Bar-sur-Aube, “*no se puede cuidar sino reconquistando; no se puede mantener más que retomando.*” Todo hábito cobra fuerza en el instante particular en el que decide no sólo retomarse sino superarse e ir más lejos aún. La repetición nunca es exacta, porque es siempre un nuevo acto. Por eso “*una aptitud no sigue siendo ella misma sino cuando se*

⁸⁷ *Ibíd.*, 8. “Nous verrons qu’il y a hétérogénéité fondamentale au sein même de la durée vécue, active, créatrice, et que, pour bien connaître ou utiliser le temps, il faut activer le rythme de la création et de la destruction, de l’œuvre et du repos. Seule la paresse est homogène ; on ne peut garder qu’en reconquérant ; on ne peut maintenir qu’en reprenant.”

esfuerzo en superarse, cuando es un progreso.”⁸⁸ Progreso y hábito van de la mano, como en el aprendizaje de un instrumento. Si hoy no se decide tocar mejor que ayer, con mayor soltura, con mayor facilidad, con mayor agilidad, entonces el hábito no se mantiene. Es la voluntad de superación lo que permite al ser resistir frente a la amenaza ontológica del vacío.

Entendidos así el hábito y el progreso, no hay motivo, según Bachelard, para darle una mayor importancia metafísica que ésta a la noción de duración. Si Bergson se concentraba, al hablar de evolución, en la fuerza vital que atravesaba a los seres, y de la cual estos eran sus resultados, para Bachelard el foco será el opuesto, ya que *“tomamos a los individuos como testigos de la evolución, cuando en realidad son sus actores”*⁸⁹. La evolución se da en el individuo, y no en la especie. Por eso el germen mismo, en tanto origen, *“es el comienzo (début) del hábito de vivir,”*⁹⁰ y no una potencia del pasado esperando manifestarse hacia el futuro. La clave está en esa fuerza individual, en el acto de vivir del ente concreto, y no en la continuidad con sus predecesores. Pues el gameto, como germen de la vida, *“es autosuficiente, se abastece a sí mismo de su substancia actual, de su virtud actual y de su hora: vive y muere siendo enteramente contemporáneo. La herencia que le corresponde y que toma sólo la recibe del ser actual.”*⁹¹ Lo sorprendente de la vida está dado en el momento presente, en la posibilidad del nuevo origen, en la ruptura.

“En el fondo, más que la continuidad de la vida es la discontinuidad del nacimiento lo que conviene explicar. Allí podremos medir la verdadera potencia del ser. Esta potencia, como lo veremos, es la vuelta a la libertad de lo posible, a sus múltiples resonancias nacidas de la soledad del ser.”⁹²

⁸⁸ Bachelard, II, 73.

⁸⁹ *Ibíd.*, 74.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibíd.*, 73.

Por eso su primera obra sobre el tiempo está destinada casi enteramente a destacar el valor metafísico primordial del instante, y a reubicar a la duración como una noción derivada.⁹³ Así, el análisis ontológico bachelardiano llega a la conclusión de que la continuidad no tiene un asidero real en el tiempo. Lo cual, por cierto, jamás podría evitar que sigamos considerando a la duración como un fenómeno a explicar; porque, aún sin asidero real, la duración existe al menos como un fenómeno *de la conciencia*, como construcción. Esta cuestión de la naturaleza de la *durée*, ya planteada en *L'intuition de l'instant* pero no del todo desarrollada, es el problema central que Bachelard buscará exponer y resolver en *La dialectique de la durée*. Por eso el objetivo de dicha obra será “mostrar cómo se construye una duración, cómo se fundan las permanencias del ser al nivel de sus diversos atributos.”⁹⁴ Si en el primer libro lo que valía la pena desarrollar era la fuerza del nacimiento revelada en el instante, en el segundo lo que hará falta explicar es cómo se da la obra (*oeuvre*) de la duración, ya que, al ser un derivado de la realidad primera del instante, su análisis será por eso mismo mucho más complejo.

El problema a resolver no es principalmente cómo de instantes sin tiempo se produce una continuidad temporal, porque esto es análogo al punto y la línea, y no habría problema para Bachelard en sostener dicha contradicción,⁹⁵ pues basta con considerar al tiempo del mismo modo del espacio para que esa intuición sea al menos verosímil. El problema es mayor: consiste en entender cómo la conciencia, ubicada en el instante presente, construye desde ese instante una sensación y una idea de duración; es decir, una imagen de continuidad respecto del pasado y una proyección hacia el porvenir. La clave, para el epistemólogo Bachelard, estará dada por ciertas categorías a-temporales de la conciencia, que no llega a desarrollar con profundidad en sus obras sobre el tiempo, pero que intentaremos exponer brevemente para aclarar la noción de duración.

⁹³ *Ibíd.*, 22.

⁹⁴ Bachelard, DD, VIII. “(...) montrer comment se construit une durée, comment se fondent les permanences de l'être au niveau de ses divers attributs.”

⁹⁵ Bachelard, II, 23.

En *L'intuition de l'instant* Bachelard declara con firmeza que “*el ser no puede conservar del pasado sino lo que sirve a su progreso, lo que es susceptible de incorporarse a un sistema racional de simpatía y de afección.*”⁹⁶ Es decir, toda conservación y progreso dependen de un sistema racional primero, que, al parecer, no está a merced de las modificaciones del tiempo, sino que rige el tiempo desde su atemporalidad. La confrontación racional y la decisión se realizan en el instante. Es cada instante el que, desde su propio ser y en base a su razón, incorpora aquello del pasado que conviene al presente y que permite proyectar un futuro, y por eso “*posee para él la eternidad de lo verdadero sin tener la carga y la custodia de la experiencia pasada.*” De esta forma, no es el pasado el que se inserta en el presente, sino el presente el que decide incorporar en sí mismo aquello del pasado que tiene sentido en la razón del momento actual.

“En otras palabras, no hay en las fuerzas del mundo más que un principio de continuidad: es la permanencia de las condiciones racionales, de las condiciones de éxito moral y estético. Estas condiciones mueven tanto al corazón como al espíritu. Ellas son las que determinan la solidaridad de los instantes en progresión. La duración íntima es invariablemente la sabiduría.”⁹⁷

De esta forma, se va aclarando una cuestión de suma relevancia para comprender la estructura general de la teoría del tiempo para Bachelard. Para él, la duración, en tanto continuidad, es siempre la permanencia de ciertas condiciones. El tiempo instantáneo es la heterogeneidad pura, la completa independencia, que no responde a una causalidad eficiente horizontal, sino, a lo sumo, a una verticalidad formal, tal y como lo desarrolla en su ensayo “Instante poético e instante metafísico”. Cualquier conexión horizontal entre los diversos instantes es un producto de la conciencia, que reconoce en cada instante categorías atemporales y por eso se permite organizarlos como un fluir. Aunque en estas obras no se mencione, cabe destacar la influencia que recibió Bachelard de Jung,⁹⁸ y la

⁹⁶ *Ibíd.*, 104.

⁹⁷ *Ibíd.*, 104.

⁹⁸ Influencia que es trabajada, entre otros, por Miguel Ángel Sánchez, *Bachelard. La voluntad de imaginar o el oficio de ensoñar*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2009, p. 134.

influencia que trajo a estructuralistas como Durand. Si bien estas relaciones no se dieron hasta un tiempo después, ya en *L'intuition de l'instant* se percibe cierta afinidad con el estructuralismo a la hora de pensar la razón humana en su relación con el tiempo.

En *La dialectique de la durée*, como ya dijimos, el problema de la constitución de la duración es el principal. En este contexto, Bachelard introduce la noción de ritmo, no sólo como una metáfora musical, sino como una verdadera categoría racional capaz de aclarar el problema de la concepción de la continuidad por parte de la conciencia y el instante. La tesis central sobre esta cuestión, “*es que los fenómenos de la duración son contruidos con ritmos, lejos de que los ritmos estén necesariamente fundados sobre una base temporal bien uniforme y regular.*”⁹⁹ Es decir, la imagen bergsoniana de experimentar la *durée* en el fluir de una melodía, por ejemplo, sería una completa ilusión, pues la conciencia no *percibe* una duración, sino que la *constituye*. El ritmo es un fenómeno estético de la conciencia, es un juicio o una interpretación, una obra, pero de ningún modo una realidad dada.¹⁰⁰ Las imágenes de la *durée* serán, más que verdaderas intuiciones, metáforas que buscan elevar a la categoría de dato (pensemos en el título de la tesis bergsoniana *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*) algo que es más bien un producto. No encontramos forma más clara de resumir lo expuesto hasta acá acerca de la metafísica bachelardiana del tiempo que citando este claro fragmento de Roberto Castillo Rojas:

“El instante es la realidad objetiva, en tanto que la duración es una realidad subjetiva; el instante es aprehensible inmediatamente por la conciencia, mientras que la duración es una construcción mediata de la conciencia. La experiencia inmediata del tiempo es, entonces, la experiencia del instante y éste es aprehendido como un absoluto que no guarda relación causal ni con el instante que le precede ni con el que le sucede. Es el sujeto quien asume la difícil tarea de construir la urdimbre de la duración objetiva y subjetiva.”¹⁰¹

⁹⁹ Bachelard, DD, IX

¹⁰⁰ *Ibíd.*, VIII.

¹⁰¹ Castillo Rojas, Roberto: “La teoría del instante en Bachelard y el espacio onírico”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 32.77 (1994), p. 109.

No queda claro, en las obras bachelardianas acerca del tiempo, de qué naturaleza son la razón y sus categorías racionales-estéticas, pues, si bien se manifiestan en el instante, parecerían tener su asidero en un orbe atemporal. Quizá una clave para la comprensión de esta particularidad sea el ensayo “Instante poético e instante metafísico”, en el que Bachelard plantea la *verticalidad* del instante poético, que al romper la continuidad del tiempo horizontal, permite la ambivalencia total de la poesía, la posibilidad de convivencia de los contrarios en una imagen poética.¹⁰² Podríamos considerar que esta dinámica, que para Bachelard es *metafísica*,¹⁰³ es análoga a la de la razón que constituye la duración, pues la valoración estética, moral o racional, que juzga y constituye un progreso, proviene también de una suerte de atemporalidad mayor, en la que habita una pluralidad de razones, y, desde esa atemporalidad, penetra verticalmente en el tiempo desde la fuerza del instante para darle sentido a la horizontalidad. Algo similar entiende Eugenio Pucciarelli cuando afirma, comentando a Bachelard, que: “*El instante poético, tiempo vertical que parece inmóvil, se revela como manantial del que surge el tiempo.*”¹⁰⁴

Así, queda sencilla y brevemente expuesta, en sus puntos más esenciales, la filosofía del tiempo de Gaston Bachelard. Ésta, como se vio, está en constante oposición a los puntos más característicos de la teoría bergsoniana, tales como la *durée*, la continuidad, la conservación del pasado en el presente y el tiempo pleno; todos puntos íntimamente relacionados entre sí. Sin embargo, creemos que el estudio del tiempo en estos dos autores no puede quedar así, y que se requiere un estudio más pormenorizado de aquellos puntos conflictivos que son los pilares de la disputa. No creemos que el análisis de la lectura bachelardiana de Bergson pueda quedarse en admitir sin más su declaración de que “*del bergsonismo aceptamos todo, salvo la continuidad*”, pues no queda claro en esa cita que es “todo” y qué es “continuidad”. Además, resulta manifiestamente extraño y a la vez estimulante notar que ambas teorías, aun por opuestas

¹⁰² Cfr. Bachelard, II, 118.

¹⁰³ Cfr. Bachelard, II, 123.

¹⁰⁴ Pucciarelli, Eugenio: “El instante y el tiempo. Notas para un estudio”, en *Escritos de Filosofía*, año IV, n° 7 (1981), p. 208.

que fueran, tienen el mismo objetivo último: garantizar la posibilidad de la novedad y el poder creador del tiempo. Eso nos anima a reflexionar sobre si en verdad son tan opuestas sus filosofías, y sobre si la lectura bachelardiana de Bergson interpreta con sinceridad y claridad lo que su autor quería expresar, que es justamente lo que haremos en la siguiente sección.

c. Continuidad o discontinuidad: la polémica

En septiembre de 2006 se realizó en la ciudad francesa de Lyon un coloquio internacional cuyo título rezaba: “Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité?” Este nombre no era ingenuo, pues el juego de palabras mostraba una doble interpretación: la continuidad y la discontinuidad como paradigmas de las respectivas teorías del tiempo, y la (disc)continuidad entre los autores como un problema filosófico en sí.¹⁰⁵ En nuestra opinión, el problema de la continuidad entre Bergson y Bachelard es digno de estudio por sí mismo, ya que, como afirma Frédéric Worms, manifiesta una ruptura más profunda entre dos momentos de la filosofía francesa.¹⁰⁶ Además, es un verdadero problema, ya que las opiniones al respecto muestran que el consenso general no es fácil de alcanzar. Como dice Teresa Castelão-Lawless en su artículo “Is discontinuist bergsonism possible?”:

“Los estudiosos han tomado el criticismo bachelardiano a la filosofía de la continuidad de Bergson al pie de la letra. Esto es porque les parecía que un filósofo discontinuista como Bachelard debía necesariamente rechazar no sólo la continuidad, sino todo el bergsonismo entero.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coords.), p. 3.

¹⁰⁶ Cfr. Worms, Frédéric: “La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d’unité de la philosophie du XXe siècle en France”, en Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coords.), p. 39.

¹⁰⁷ Castelão-Lawless, Teresa: “Is discontinuous bergsonism possible?”, en *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 1 (2010), p. 26. “Scholars have taken Bachelard’s criticism of Bergson’s philosophy of continuity at face value. This is because it seemed to them that a discontinuist philosopher such as Bachelard had necessarily to reject not only continuity but Bergsonism altogether with it.”

Sin embargo, cada vez se alzan más intérpretes de nivel que sostienen que el problema no es tan fácil de resolver. La influencia de Bergson en Bachelard fue realmente determinante, no sólo como interlocutor, sino como inspiración. Como dice Worms, “*la relación con Bergson era necesaria para Bachelard para acceder a sí mismo*”.¹⁰⁸ Este sí mismo, filosóficamente, consiste nada más y nada menos que en el interés bachelardiano de explicar la radicalidad de la novedad, la creatividad existente en el mundo y en la conciencia de los hombres. Ese interés, claro está, no dista del propio de Bergson; lo que sí marca la oposición es la manera en que esa explicación se resuelve.

Sin embargo, es objetivo del presente escrito no sólo aclarar que existe una continuidad y existe una discontinuidad, obviamente, sino explicitar lo más claramente posible en qué sentido se dan. Para eso, trabajaremos en torno a algunos conceptos que aparecen en ambas teorías, pero que adquieren, en cada una, significados diferentes, que son las raíces sobre las que se asentarán las diferencias más visibles. Creemos, además, que la filosofía bachelardiana, si bien es posterior a la de Bergson, no por eso debe quedarse necesariamente con la última palabra; dejaremos, por tanto, que los textos bergsonianos respondan a algunas críticas que se les hace (al parecer) sin una lectura exhaustiva o siquiera comprometida. Para definir la (i)legitimidad de la interpretación bachelardiana del bergsonismo, iluminaremos las diferencias conceptuales más importantes, para aclarar qué sentido encuentran en una obra y en otra, y si son por tanto sostenibles las afirmaciones que un autor hace sobre el otro.

Además de eso, buscaremos profundizar en la noción de *novedad*, para encontrar las relaciones de dependencia que esta noción tiene respecto a otras (como las de “ruptura” o “creación”) en cada una de las filosofías. A partir de ese análisis, se verá de qué manera cada teoría salvaguarda la posibilidad de la novedad, y hasta qué punto la teoría contraria podría o no representarle una amenaza conceptual. Así, buscaremos fortalecer los fundamentos de la noción de novedad, y definiremos nuestro propio juicio

¹⁰⁸ Cfr. Worms, Frédéric: “La rupture...”, p. 40. “La relation avec Bergson soit nécessaire à Bachelard pour accéder à lui-même.”

respecto al valor de estas filosofías para defenderla en el contexto de una teoría metafísica del tiempo.

Las principales cuestiones que plantearemos en este sentido son: 1. El sentido del presente, y la cuestión de la continuidad con el pasado; 2. La noción de la “nada” y su relación con la heterogeneidad; y 3. La (dis)continuidad temporal y sus implicancias en el problema de la novedad.

1. Presente, pasado y futuro

Cualquier teoría del tiempo ha de vérselas con la clásica división tripartita del tiempo en pasado, presente y futuro. Aunque en la vida cotidiana y en el lenguaje corriente representan una división clara y sin ambigüedades, no ocurre lo mismo cuando nos dedicamos a un estudio ontológico y preciso de la cuestión. En ese contexto, a simple vista se manifiestan la pérdida irremediable del pasado, la fugacidad del presente y la inexistencia del futuro.

Desde la perspectiva bergsoniana y bachelardiana, sin embargo, la cuestión toma un giro particular. La (dis)continuidad del tiempo no es más que la (dis)continuidad entre pasado y presente, y la posibilidad de la novedad no es más que la creación de un futuro. En este sentido, es claro que, para cada autor, su pensamiento respecto de la relación entre los tres diferirá enormemente. Para Bergson, por ejemplo, la continuidad de la *durée* implica la conservación del pasado en el presente; y para Bachelard, en cambio, el instante trae consigo la ruptura del presente respecto del pasado. Dicho esto, creemos necesario desarrollar en qué modo cada una de estas afirmaciones se fundamenta, y de qué forma podemos establecer un diálogo esclarecedor entre ambos.

Para Bergson, por un lado, “*el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente.*”¹⁰⁹ Así, utilizando un recurso frecuente en sus escritos, Bergson invierte la mirada sobre un problema común, para encontrar de esa forma una solución totalmente novedosa. Por lo tanto, no será la conservación del pasado lo que convendrá explicar, sino más bien la naturaleza del olvido.¹¹⁰ En una multiplicidad de escritos suyos, Bergson trabajará sobre la naturaleza y función del cerebro en relación con la conservación del pasado en la memoria.¹¹¹ Su conclusión a este respecto será que el cerebro, en vez de un órgano que conserva lo vivido, es un órgano más bien represor; es decir, que su función es más la de olvidar que la de conservar, pues lo conservado no se contiene en la materia, sino en el espíritu. A lo sumo, su función es la de *recordar*, en el sentido de que él realiza la acción de permitir que lo conservado aflore a la conciencia. Esto ocurre, principalmente, porque, para Bergson, “*el cerebro es el órgano de atención a la vida*”¹¹², y la vida siempre se mueve en dirección al futuro. Por eso la función del cerebro es “*canalizar nuestra atención en la dirección del porvenir, para desviarla del pasado.*”¹¹³ La necesidad vital de nuestro organismo, aún de un organismo espiritualizado como es el del hombre, requiere que se dejen de lado ciertos elementos que pueden demorar u obstaculizar la supervivencia física. Así, de la misma manera en que la tendencia a la acción del hombre lo llevaba a entender el tiempo como al espacio, también lo arrastra a descartar ciertos elementos del pasado y rescatar sólo aquellos que son provechosos para la acción presente. Por eso, para Bergson, el “*representarnos nuestro pasado como inexistente*”, y creer que la supervivencia del pasado “*no puede ser más que por un auxilio que le presta el presente*”, es decir, por una memoria, entendida ésta como “*cierta función particular (...) cuyo rol sería conservar de modo excepcional tales o cuales partes del pasado almacenándolas en una especie de caja*”, es un “*error profundo*”, “*necesario quizá para la acción, pero mortal para la especulación.*”¹¹⁴

¹⁰⁹ Bergson, PM, 172.

¹¹⁰ Cfr. Idem.

¹¹¹ Cfr, por ejemplo, su obra *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cáctus, 2006. Particularmente el capítulo III. A partir de ahora, MM.

¹¹² Bergson, MM, 268.

¹¹³ Bergson, PM, 172.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 169.

Bergson es plenamente consciente del sentido usual que se le da a la memoria, tanto en el ámbito de la vida cotidiana como en las disquisiciones filosóficas. Es por eso que prevé de esta manera cualquier interpretación ajena a la suya, la cual es coherente, por otro lado, con su teoría acerca del tiempo. Porque, si el tiempo es continuo, la misma naturaleza del tiempo conservará en su continuidad la conexión con el pasado; no se requerirá ninguna “caja” o contenedor de lo ocurrido, sino que todo estará presente en el fluir de la *durée*, pues “*la conservación del pasado en el presente no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio.*”¹¹⁵ Si retomamos entonces lo desarrollado a la hora de exponer el significado de la *durée*, recordaremos que esta indivisibilidad era una de las notas esenciales del tiempo: el tiempo es continuidad, sí, pero continuidad *de cambio*. El tiempo es el constante y continuo cambiar, y por eso mismo es siempre otro, pero por eso mismo es siempre el mismo. “*Basta con haberse convencido de una vez por todas – agrega Bergson – de que la realidad es cambio, que el cambio es indivisible, y que, en un cambio indivisible, el pasado forma cuerpo con el presente.*”¹¹⁶

En una concepción así, los problemas clásicos de la metafísica griega, como el de la relación entre la sustancia y el cambio, dejan de plantearse, porque no se requiere ya un “*sustrato móvil de la inmovilidad*”¹¹⁷

Sin embargo, aunque la visión bergsoniana es clara y no presenta mayores dificultades de comprensión, la lectura de Bachelard no parece seguir la misma línea. Respecto de la división del tiempo en pasado, presente y futuro, la interpretación bachelardiana es claramente consecuente con su ontología: “*como el pasado no es sino un recuerdo y el porvenir una previsión, podemos afirmar que pasado y porvenir no son otra cosa que hábitos. (...) no son, en nuestra opinión, propiedades de primer orden.*”¹¹⁸ Ambos deberán ser explicados, por lo tanto, en su relación y dependencia para con la única realidad del instante presente. En este contexto, al hablar del pasado, la categoría de “recuerdo” será imprescindible. Sin embargo, y esto es lo que vale la pena desarrollar,

¹¹⁵ *Ibíd.*, 174.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ Bergson, PM, 175.

¹¹⁸ Bachelard, II, 58.

para Bachelard “recordar” no significa lo mismo que para Bergson. Para este último, el recuerdo es la acción por la cual el cerebro le permite a la conciencia retomar el pasado, en base a la continuidad constitutiva que guarda con el presente. Para Bachelard, en cambio, el recuerdo es más búsqueda y confección que liberación. Como bien lo expone Roberto Castillo Rojas, “*recordar no es otra cosa que volver a encontrar los instantes de nuestro pasado que tienen un valor para el yo presente.*”, y por eso mismo se puede decir que “*la memoria actualiza los instantes pasados según una axiología*”¹¹⁹. El recuerdo es por tanto una obra del presente y la memoria es una función del presente. Existen sólo en el instante, como acciones de la conciencia. “*El recuerdo no es un simple dato con el cual la conciencia se encuentra, sino una construcción que ésta efectúa, es por esto que el pasado y el futuro son fenómenos de la libertad.*”¹²⁰ El recuerdo, por tanto, también será un lugar para la creación de novedad, pues cada recuerdo es una valoración nueva y presente. Por eso revela la esencial libertad de la conciencia: es ella la que construye incluso su pasado, mediante el juicio de valor sobre los instantes retenidos en la memoria. Así, en concordancia con lo ya expuesto respecto al sentido de la duración en Bachelard, la conciencia da sentido al pasado mediante los criterios racionales del presente atemporal. Sólo en ese sentido puede conservarse el pasado, “*solamente como verdad, como valor racional, como un conjunto de armoniosas llamadas hacia el progreso;*”¹²¹ lo que permanece en el tiempo, garantizando cualquier tipo de avance o desarrollo, son “*las condiciones lógicas y estéticas.*”¹²² Toda imagen de continuidad, de fluir, es una construcción posterior y racional (incluso una “*metáfora*”¹²³) sobre una experiencia que es, por otro lado, “*granulosa.*”¹²⁴ La experiencia originaria es para Bachelard, como ya se dijo, únicamente la del instante aislado y estático. Como declara en *L’intuition de l’instant*: “*Nos acordamos de haber sido, no de haber durado.*”¹²⁵ La duración es sólo un

¹¹⁹ Castillo Rojas: *op. cit.*, p. 113. Cfr. también Thiboutot, Christian: “Some notes on poetry and language in the Works of Gaston Bachelard” (trad. del francés al inglés por Bernd Jager), en *Journal of Phenomenological Psychology*, 32.2 (2001), p. 165; y Bachelard, DD, 33.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Bachelard, II, 90.

¹²² Idem.

¹²³ Bachelard, DD, 112.

¹²⁴ Castillo Rojas, *loc. cit.*

¹²⁵ Bachelard, II, 38.

punto de vista, una *perspectiva* posterior que se toma (rehusándose “a describir los detalles”¹²⁶) sobre los instantes, única retención de la memoria. Ella, en definitiva, “no conserva nada, absolutamente nada, de esa sensación complicada y ficticia que es la duración.”¹²⁷

Hay que aclarar, en base a esto, algunas cuestiones. Como vemos, para Bachelard la memoria es otra cosa muy diferente al sentido que tiene para Bergson. Sin embargo, hay también en él una conservación del pasado, que se efectúa como conservación de los instantes. Ellos sí están guardados en la memoria, memoria que es siempre real en el presente, pero memoria que de todas formas, al retener instantes, presenta una necesaria conexión con el pasado, de la misma forma que en el gameto, enteramente actual, persiste la información genética de sus predecesores.¹²⁸ Bachelard, sin embargo, insiste en remarcar la separación de la conciencia presente respecto de su pasado, pero no termina de aclarar (al menos en estos textos) la naturaleza de esta conservación de los instantes pasados. Es decir, al afirmar que “Nos acordamos de haber sido, no de haber durado”.¹²⁹ Bachelard abre una ventana difícil de conjugar con el resto de su teoría. Mientras él se concentra, con esa frase, en destacar que no recordamos la duración, nosotros insistimos en la primera parte, por la cual afirmamos un “haber sido”. De esta manera interpretamos que el pasado está retenido en la memoria, habitando en el instante presente, aunque destacamos, sí, que es el presente el que *decide*, por así decirlo, retomar el pasado.

Este detalle no es menor, pues para Bergson también el pasado está habitando en el presente. Entendemos que para ambos ese habitar o “estar” son cosas distintas, pero no podemos evitar vislumbrar una posibilidad de aproximación. Para eso, nos centraremos a continuación en la noción de presente.

¹²⁶ Bachelard, DD, 19.

¹²⁷ Bachelard, II, 39.

¹²⁸ Ver nota 91.

¹²⁹ Bachelard, II, 38.

Para Bachelard, “*todo lo que es simple, todo lo que es fuerte en nosotros, todo cuanto es durable también, es el don de un instante.*”¹³⁰ Allí se da la plenitud del tiempo. Citando a Roupnel, insiste: “*Allí nos instalamos con nuestra personalidad completa, y encontramos una identidad absoluta entre el sentimiento del presente y el sentimiento de la vida.*”¹³¹ Podemos afirmar entonces que el instante presente es la plenitud de la vida, donde se da todo. Instante no quiere decir, por lo tanto, una unidad de medida mínima, el punto de la línea. Aunque por momentos Bachelard pareciera afirmar eso mismo, algunos fragmentos y el trasfondo general de su filosofía nos llevan a pensar que el instante, para él, tiene más bien un valor de momento vital. Es decir, que el instante (al menos como fenómeno de la conciencia) no tiene un valor temporal adjudicado objetivamente, sino que es más bien una experiencia subjetiva, la experiencia subjetiva originaria (y, por lo tanto, la conexión de la conciencia con lo objetivo de la realidad). Es, como decía Roupnel, el lugar en el que se manifiesta la personalidad completa. Es particular la aparición, en este contexto, de la palabra “plenitud”, término que luego en *La dialectique de la durée* será baluarte de la ontología bergsoniana de la que él pretende separarse. Este término, en *L'intuition de l'instant*, tiene relación directa con la noción de “atención”. El instante presente es pleno porque es el instante en el que uno es consciente, en el que está atento al acontecimiento. “*La conciencia del tiempo es siempre para nosotros una conciencia de la utilización de los instantes; ella es siempre activa, nunca pasiva.*”¹³² El momento presente es aquél en el que la atención se proyecta en deseo, en intencionalidad, para ir creando así a cada paso un instante nuevo, un progreso.

Si analizamos con precisión el pensamiento de ambos autores en diálogo, vemos que la teoría bergsoniana sobre el instante presente no difiere mucho, entonces, de la propuesta bachelardiana. En las conferencias sobre “La percepción del cambio”, luego publicadas dentro de *La pensée et le mouvant*, Bergson se pregunta qué es exactamente el presente. Su respuesta es doble. En primer lugar:

¹³⁰ Idem.

¹³¹ *Ibíd.*, 23.

¹³² Bachelard, II, 97.

“Si se trata del instante actual – quiero decir de un instante matemático que sería al tiempo lo que el punto matemático es a la línea –, es claro que semejante instante es una pura abstracción, una vista del espíritu; no podría tener una existencia real. Jamás con semejantes instantes harían tiempo, así como con puntos matemáticos no compondrían una línea.”¹³³

Si bien en un sentido matemático, la línea está *compuesta* por puntos, lo cierto es que la línea no puede reducirse a ser *sólo* puntos. El hecho de que la línea tenga longitud mientras que el punto no posee ninguna dimensión, ya es señal de que esa composición no se puede dar, al menos no de una manera simple. Para Bergson, la línea existe como línea, y el punto es una abstracción realizada sobre la línea. No es que los puntos compongan la línea, sino que es la línea la que puede descomponerse en puntos. Del mismo modo, sobre la *durée* temporal, los instantes pueden abstraerse, pero no es que ellos compongan la *durée*, pues carecen del elemento esencial de la duración, que es justamente *durar*. “*Los dos instantes no podrían estar separados por un intervalo de tiempo (...) Por tanto no estarían separados por nada, y por consiguiente no harían más que uno: dos puntos matemáticos, que se tocan, se confunden.*”¹³⁴

Por lo tanto, no puede ser este instante el momento presente, pues no tiene ninguna realidad. La respuesta debe ser otra: “*Nuestra conciencia nos dice que, cuando hablamos de nuestro presente, es en cierto intervalo de duración que pensamos.*”¹³⁵ En otras palabras, el presente no será un instante, sino un momento, y un momento con una duración concreta. Ahora bien, esto suscita una nueva pregunta: “*¿Cuál duración? Imposible fijarla de manera exacta; es algo bastante flotante.*”¹³⁶ La duración del momento presente, por lo tanto, tendrá una duración concreta, pero no una duración definida y universal. ¿De qué dependerá la longitud del momento presente? La respuesta volverá a poner a la conciencia en el centro de la cuestión del tiempo, y mostrará que la

¹³³ Bergson, PM, 170.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Idem.

postura bachelardiana no es tan distante de la bergsoniana. Lo que define la longitud del momento presente, y su separación del pasado, es lisa y llanamente *la atención*.

“Esta atención es algo que se puede alargar y acortar, como el intervalo entre las dos puntas de un compás. La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado es entonces, sino arbitraria, al menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida.”¹³⁷

Es decir, al ser el tiempo una continuidad indivisible, pero a la vez una continuidad de cambio, la distinción entre pasado y presente no será más que una decisión de la conciencia, decisión que por supuesto, como tal, está efectuada en el mismo momento presente. El ejemplo de Bergson es claro: el presente puede ser la frase que digo, o el sonido de la sílaba de la palabra contenida en esa frase, o todo el discurso: depende únicamente de la atención, pues las divisiones en un tiempo continuo son siempre abstracciones segundas, realizadas desde una conciencia en base a ciertas características presentes en la realidad. Lo que esté más allá de la atención, será el pasado.

“Desde el momento en que dicha atención particular suelta algo de lo que tenía bajo su mirada, seguidamente aquello que abandona del presente deviene *ipso facto* del pasado. En una palabra, nuestro presente cae en el pasado cuando dejamos de atribuirle un interés actual.”¹³⁸

La diferencia con Bachelard se acorta si consideramos que el filósofo de Bar-sur-Aube consideraba a la atención del instante presente como la que constituía al pasado y al futuro como tales. Para ambos, en definitiva, el presente es el tiempo pleno, desde el que el pasado se organiza como tal y desde el que se proyecta hacia delante la novedad del futuro, como sintetiza Roberto Castillo Rojas: “*El presente es, pues, el tiempo decisivo, el tiempo que resuelve sobre la coherencia de nuestros recuerdos y sobre la unicidad de nuestro futuro.*”¹³⁹ La diferencia quedaría relegada al ámbito de la naturaleza

¹³⁷ *Ibíd.*, 170-171.

¹³⁸ Bergson, PM 171.

¹³⁹ Castillo Rojas, *op. cit.*, 112.

de esa organización o proyección. Para Bergson, lo primero es siempre el fluir como tal, que posee una fuerza creativa propia; la conciencia sólo estira la atención respecto a ese fluir. Para Bachelard, ontológicamente sólo existe el punto del instante, y es la conciencia la que organizará los instantes retenidos en la memoria con los instantes que se proyectan hacia el porvenir. También lo declara con claridad en *La dialectique de la durée*: “Seremos inducidos a decir que el orden no está en la duración, sino más bien que la duración es la consagración de un orden útil, psicológicamente eficaz”.¹⁴⁰ Toda conexión entre instantes se realizará “sobre un plano que difiere del plano en que se realiza la acción”.¹⁴¹ Es por eso que no debemos confundirnos por el uso de ciertos términos. Si bien en su manera de comprender el pasado, el presente y el futuro, ambos autores parecerían mostrar similitudes, no por eso su ontología de base se hace más cercana. El fluir del tiempo no será nunca para Bachelard una realidad. Debido a su naturaleza solitaria y absoluta, “no se encontrará en el instante la raíz de una dualidad suficiente y necesaria para pensar una dirección.”¹⁴² Ésta estará determinada únicamente por la tensión hacia el porvenir inmediato del instante actual.¹⁴³ Por lo tanto, el sentido de la temporalidad es producto de la intencionalidad del instante consciente, lo cual podría despertar un problema. La propuesta del instante como un punto geométrico lleva a Bachelard a imaginar un instante aislado, estático, sin duración, que por tanto no tiene nada que sugiera en sí mismo una direccionalidad, así como un punto no tiene ningún elemento que proyecte una línea hacia una dirección particular. Sin embargo, no puede ser algo estático; debe salvaguardarse su temporalidad. Para eso, Bachelard pone en el instante la propiedad de ser intencional. Esta intencionalidad parecería contradecirse con la cita de más arriba, que afirmaba que el instante no poseía en sí ningún rasgo de dirección. Sin embargo, no es el instante, sino la conciencia que se manifiesta en él la que parecería ser poseedora de dicha direccionalidad, en el sentido de que es para la conciencia para la que hay un pasado, un presente y un futuro. La intencionalidad creativa del instante ontológico, sólo constituye un tiempo futuro *para una conciencia*.

¹⁴⁰ Bachelard, DD, 20. “On sera amené à dire que l'ordre n'est pas dans la durée, mais bien que la durée est la consécration d'un ordre utile, psychologiquement efficace.”

¹⁴¹ *Ibíd.*, 112. “...les liaisons des instants vraiment actifs soient toujours effectuées sur un plan qui diffère du plan où s'exécute l'action.”

¹⁴² Bachelard, II, 55.

¹⁴³ *Cfr. Ibíd.*, 57.

Y es quizá respecto al futuro donde más similitud encontramos entre ambos filósofos, alimentada por el deseo común de defender radicalmente la posibilidad de la novedad. El futuro, ontológicamente, no existe, y no puede ser de ninguna manera predecible. En este sentido, Bachelard sí es heredero de Bergson. Para ambos, la conciencia tiende hacia el futuro y proyecta en él sus deseos, o alimentada por la continuidad con su pasado (en el caso de Bergson), o inspirada en las categorías racionales y estéticas que permitirán el progreso (en el caso de Bachelard). Es siempre respecto del futuro donde la línea geométrica se vuelve un símbolo traicionero. Pues la línea nunca podrá expresar el infinito abanico de posibilidades que abre la inexistencia del futuro. Su unicidad puede llegar a aplicarse al pasado, que al ya haber ocurrido, muestra sólo el camino recorrido, pero su aplicación al futuro implicaría asumir el postulado de que el tiempo ya está escrito, de que dadas las condiciones actuales, hay una sola alternativa de realización. Predecir el futuro, como ya se dijo en la sección 2.a.3. referida a “El tiempo pleno” en Bergson, significa asumirlo como un pasado. Sin embargo, se ve en el presente una tensión y tendencia que es la que va engendrando lo que todavía no es. En esto Bachelard parecería coincidir: “*Tal como lo dijo Guyau, es nuestra intención la que ordena verdaderamente el porvenir como una perspectiva cuyo centro de proyección somos nosotros*”; y citando al mismo Guyau, afirma: “*Hay que desear, hay que querer, hay que extender la mano y andar para crear el porvenir. El porvenir no es eso que viene hacia nosotros, sino aquello hacia lo que nosotros vamos.*”¹⁴⁴ El porvenir es creación del presente desde el presente mismo, desde el poder des-vinculante y creativo del instante. Desde lo que el instante posea y desee se formará el futuro, pues “*el sentido y el alcance del porvenir están inscritos en el presente;*”¹⁴⁵ declaración que parecería extraña a Bachelard, por cierto, ya que el término “*inscrito*” podría hacer referencia a un contenido ya presente, y por lo tanto no radicalmente novedoso; pero cuya extrañeza puede suavizarse al considerar el contexto de referencia a Guyau en el que manifiesta. Además, la insistencia bachelardiana está más en desvincular el presente al pasado, que el futuro al presente. Bachelard quiere asegurar, en este sentido, la posibilidad de la creación, de

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 57.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 58.

instaurar un orden nuevo que no deba partir necesariamente de la experiencia pasada, pero que al tiempo sea puntapié de un futuro distinto. Por eso el porvenir, tanto en Bachelard como en Bergson, es en cierta forma proyección de las fuerzas creativas del presente. En uno, desvinculado totalmente del peso del pasado. En el otro, apoyado y fortalecido por él.

Es por eso que, luego de haber visto cómo se va aclarando, a través de la caracterización y contrastación de las nociones de pasado, presente y futuro, la relación en partes continua y en partes discontinua establecida entre ambos pensamientos, nos proponemos profundizar en la raíz de sus diferencias ontológicas más radicales, y a aclarar los problemas de comprensión en torno a la continuidad.

2. Ruptura y homogeneidad. El problema de la nada

La ruptura es quizá la esencia misma de la propuesta de Bachelard, y la homogeneidad el principal objeto de todas sus críticas. Para el epistemólogo es la ruptura discontinua, justamente, la que impedirá la homogeneidad del tiempo, y bajo este postulado es que construye su filosofía del instante. Como dice R. Castillo Rojas, “*nuestro ser no es más que un conjunto de rupturas, de instantes hilvanados desde nuestro presente.*”¹⁴⁶ Bachelard destaca, en sus obras, esos instantes en que la ruptura es radical, como en el caso de la muerte de un ser querido. En esas ocasiones se manifiesta que cada instante tiene un “*carácter dramático,*” que “*es tal vez susceptible de hacer presentir la realidad.*”¹⁴⁷ No hay duración que se sostenga en dichas situaciones, sino que cualquier continuidad se ve quebrada por el acecho de la nada. Por eso “*en una semejante ruptura del ser, la idea de lo discontinuo se impone de un modo incuestionable.*”¹⁴⁸ Dada esta condición, la continuidad enunciada por Bergson será el principal objeto de la crítica bachelardiana, tal y como se vio en la ya mencionada frase: “*Del bergsonismo aceptamos*

¹⁴⁶ Castillo Rojas, *op. cit.*, 112.

¹⁴⁷ Bachelard, II, 17.

¹⁴⁸ *Idem.*

todo, salvo la continuidad.” Ahora bien, dado que ambos autores abogan por el poder creativo del tiempo y la posibilidad de la novedad, creemos necesario avanzar más profundo en el análisis de la crítica bachelardiana, para lograr dilucidar la razón última de su crítica a Bergson, de manera de no quedarnos en una interpretación ingenua o superficial. Para eso, creemos de suma importancia aclarar algunas nociones clave para este análisis, sobre todo las concernientes a la homogeneidad. Porque, como veremos, aun a pesar de la insistente asociación de la continuidad con la heterogeneidad por parte de Bergson, Bachelard parece ver en toda continuidad una necesaria homogeneidad, una uniformidad que atenta directamente contra su experiencia vital de una vida creativa y novedosa.

En la *La dialéctique de la durée*, Bachelard es claro al determinar como una de las principales razones de su aversión al bergsonismo, la relación que en esta filosofía guarda el presente con el pasado.

“Sin duda, Bergson se rehúsa a inscribir el pasado en una materia, pero lo inscribe de todos modos en el pasado. (...) Ha guardado una solidaridad entre el pasado y el provenir, una viscosidad de la duración, que hace que el pasado sea la substancia del presente, o dicho de otra manera, que el instante presente no sea nada más que el fenómeno del pasado.”¹⁴⁹

Este fragmento, en las primeras páginas de la obra de Bachelard, es clave. Para Bergson, en la interpretación de Bachelard, el presente es un *resultado* del pasado. La continuidad, como aquella característica que vincula el instante presente con todo su pasado, y que además conserva al pasado en el presente, atenta directamente contra la posibilidad de novedad del instante presente, y por eso “*el valor creativo del devenir se ve limitado para el bergsonismo por el hecho mismo de la continuidad fundamental.*”¹⁵⁰

¹⁴⁹ Bachelard, DD, 2. “Sans doute, M. Bergson se défend d'inscrire le passé dans une matière, mais il inscrit tout de même le présent dans le passé. (...) Il a réservé une solidarité entre le passé et l'avenir, une viscosité de la durée, qui fait que le passé reste la substance du présent, ou, autrement dit, que l'instant présent n'est jamais que le phénomène du passé.”

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 2-3. “Cependant, (...) la valeur créatrice du devenir est limitée pour le bergsonisme par le fait même de la continuité fondamentale.”

En este sentido, compara al presente con un alumno que sólo resuelve los ejercicios planteados por el maestro, y declara que por eso mismo “*el presente no puede crear nada*”.¹⁵¹ La vinculación con el pasado, por lo tanto, significa para Bachelard la negación total y rotunda de la creatividad temporal.

En *L'intuition de l'instant*, por otra parte, ya denunciaba el filósofo de Bar-sur-Aube que, en un esquema continuo, en cada momento presente, en cada acto humano profundamente estudiado, se podía ver todo el camino recorrido y anunciar lo que vendría.¹⁵² Bachelard ve al pasado como causa del presente, ve a esta conexión como una conexión necesariamente causal, y como única constitución posible del presente en el esquema bergsoniano. Como dice Marie Cariou, estudiosa de la relación Bergson-Bachelard, “*Bachelard está tentado, a veces, en pensar que la duración bergsoniana es homogénea y su continuidad lineal*”, y esto hace que en la gran mayoría de las críticas que le realiza, lo que en el fondo logre sea más bien “*hacerse eco de las afirmaciones bergsonianas, sea quizá amplificarlas, pero no corregirlas.*”¹⁵³ Pero la homogeneidad de Bergson provendría, para el filósofo de Bar-sur-Aube, de un error de perspectiva, es decir, de considerar la ontología instantánea y discontinua a una distancia tal que pareciera continua y de movimientos lentos, “*monótona y regular*”.¹⁵⁴ Para un estudio comprometido, minucioso y preciso, sin embargo, no se podría “*desconocer que cada acción, por simple que sea, quiebra inevitablemente la continuidad del devenir vital,*”¹⁵⁵ tal y como para Bachelard lo hace Roupnel. Por eso el llamado bachelardiano será a “*aritmétizar la duración bergsoniana, para darle más fluidez, más cantidad, más exactitud,*”¹⁵⁶ esto es, volver a matematizar el tiempo, a fin de devolverle la importancia ontológica al “punto” del instante.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 3. “Puisque le présent effectue le passé comme l'élève effectue un problème imposé par un maître, le présent ne peut rien créer.”

¹⁵² Cfr. Bachelard, II, 20.

¹⁵³ Bachelard, DD, 5.

¹⁵⁴ Bachelard, II, 17.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 27.

¹⁵⁶ Bachelard, DD, 27. “...d'arithmétiser la durée bergsonienne pour lui donner plus de fluidité, plus de nombres, plus d'exactitude aussi dans la correspondance que les phénomènes de la pensée présentent avec les caractères quantiques du réel.”

Son recurrentes, además, los fragmentos en los que Bachelard parece interpretar a la *durée* de Bergson, además, como una base uniforme, substancial, sobre la cual se desenvolverían los fenómenos variados. Consideremos, por ejemplo, el siguiente texto, que es suficientemente claro para ejemplificar a lo que nos referimos:

“Entre Bergson y nosotros hay siempre una misma diferencia de método; él toma el tiempo pleno de acontecimientos a nivel de la conciencia de los acontecimientos; acto seguido suprime poco a poco los acontecimientos, o la conciencia de ellos; alcanzaría entonces, según cree, el tiempo sin acontecimientos, o la conciencia de la duración pura. Por el contrario, nosotros sólo podemos sentir el tiempo al multiplicar los instantes conscientes.”¹⁵⁷

Es decir que, para Bachelard, la *durée* bergsoniana es un tiempo sin acontecimientos, frente al cual él opone un tiempo plagado de instantes creativos. Incluso en *La dialéctique de la durée* llegará a llamarla una “*homogeneidad global*”.¹⁵⁸ Sin embargo, la lectura que hace de Bergson es evidentemente pobre, pues ya desde el *Essai* este último se opone a cualquier consideración del tiempo como un medio homogéneo sobre el cual se manifestaran los hechos y los estados de conciencia. Esta sería, en cambio, una concepción espacial del tiempo, sobre todo newtoniana. Ya en las secciones de este capítulo tituladas “El tiempo no es espacio” y “El tiempo como duración” hay suficientes declaraciones, apoyadas en textos del mismo Bergson, para sostener lo contrario: Para el Premio Nobel el tiempo es el mismo fluir de los fenómenos encadenados, y no el sustrato uniforme, homogéneo y estático sobre el que los fenómenos se suceden, como las perlas de un collar que se mantienen unidas mediante un hilo invisible.¹⁵⁹ Baste citar el *Essai sobre los datos inmediatos de la conciencia*, primera obra de Bergson, en la que declara tajantemente que “*fuera de toda representación simbólica el tiempo no tomará jamás*

¹⁵⁷ Bachelard, II, 96-97.

¹⁵⁸ Bachelard, DD, 23.

¹⁵⁹ Bergson, PM, 84.

para nuestra conciencia el aspecto de un medio homogéneo en el que se exterioricen los unos con relación a los otros los términos de una sucesión.”¹⁶⁰

En otro pasaje de *L'intuition de l'instant*, Bachelard denuncia que la *durée* bergsoniana, que él interpreta como la “*uniformidad del tiempo fundamental*”, no sería más que “*la uniformidad de la nada*”, y que el tiempo sin variación es insostenible. Para él, la continuidad de lo que precede en lo que sigue es imposible de pensar, sobre todo teniendo en cuenta las experiencias concretas, que nos muestran, por ejemplo, que “*basta con prolongar el sonido más puro para que éste cambie de carácter.*”¹⁶¹ Bachelard habla en este caso de la prolongación de una nota, que puede provocar que el sonido más dulce se convierta en una tortura. Sin embargo, lo que acá Bachelard no llega a ver, a nuestro juicio, es que la *durée* bergsoniana, si bien afirma la conservación del pasado, mantiene la continuidad entre la fuerza conservadora y la fuerza totalmente creativa del presente, y no es nunca una uniformidad, sino siempre cambio constante. Cada momento, en Bergson, es nuevo, porque no es repetición del pasado, sino renovación del pasado, continuidad heterogénea. Cada instante, pues, contiene lo anterior y a la vez algo nuevo, *justamente* como en la experiencia de la nota repetida. Si bien uno puede repetir un mismo sonido, no será nunca el mismo sonido, pues es la conservación de los sonidos *ya escuchados* la que hace que, en el presente, el nuevo (y mismo) sonido se convierta en una tortura.

En este sentido, no podemos más que apoyar la lectura de Marie Cariou, que insiste en que desde su primera obra, el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson sostiene el carácter de heterogeneidad pura y de multiplicidad cualitativa de la *durée*, y en que para él no había nada más peligroso que considerar al tiempo como una cosa homogénea, lo cual sólo podía favorecer al determinismo y volver inentendible la libertad.¹⁶² Por eso mismo, el mayor enemigo de Bachelard no sería el bergsonismo, sino una versión muy deformada de Bergson, con lo cual cada crítica a esta

¹⁶⁰ Bergson, EDI, 129.

¹⁶¹ Bachelard, II, 95.

¹⁶² Cariou: *op. cit.*, 5.

imagen distorsionada lo aproximaría más aún, en vez de alejarlo, a la idea original del filósofo del tiempo. Como dice Cariou:

“Así pues, al devolverle a la continuidad su turbulencia y su complejidad, Bachelard no hace en este sentido más que recobrar, más allá de una caricatura del bergsonismo fácilmente rechazada, el verdadero rostro de la duración bergsoniana.”¹⁶³

De todas formas, para ser honestos con Bachelard y llevar el análisis de las diferencias y similitudes entre ambos autores a un nivel todavía más preciso, hay que destacar que la crítica al bergsonismo parece madurar enormemente de *L'intuition de l'instant* a *La dialectique de la durée*. En esta segunda obra, la imagen que Bachelard tiene del bergsonismo es mucho más ajustada a la realidad, y por lo tanto los argumentos que utilice para diferenciarse del Premio Nobel serán mucho más acertados. De hecho, la cuestión principal que le discutirá a Bergson en esta obra será principalmente su visión acerca de la nada. Parece ser sobre todo su lectura del artículo bergsoniano *Le possible et le réel* la que llevará a Bachelard a darse cuenta de que “*el bergsonismo está todavía formado siguiendo la intuición de lo pleno. Para esta escuela, la dialéctica va siempre directamente del ser al ser sin hacer intervenir la nada,*” lo que implica que “*ninuna sustancia sabrá tener un vacío, ninguna melodía sabrá ser cortada por un silencio absoluto.*”¹⁶⁴

Y ésta sí es para nosotros, si no una crítica, al menos una diferencia legítima de los postulados básicos sobre los que se asienta cada teoría. Por eso para Frédéric Worms este cambio, ocurrido desde *L'intuition de l'instant* hasta *La dialectique de la durée*, es una profundización en las diferencias, que pasa “*explícitamente esta vez del tema todavía capital del tiempo, a aquél, vuelto más fundamental todavía, de la nada.*”¹⁶⁵ Esta cuestión,

¹⁶³ *Ibíd.*, 7. “En rendant à la continuité sa turbulence et sa complexité, Bachelard ne faisait donc en un sens que retrouver au-delà d’une caricature de bergsonisme aisément rejetée, le véritable visage de la durée bergsonienne.”

¹⁶⁴ Bachelard, *DD*, 2. “Sur ce point, le bergsonisme s'est encore formé en suivant l'intuition du plein.”

¹⁶⁵ Worms, Frédéric: *op. cit.*, 44. “... en passant explicitement cette fois du thème encore capital du temps, à celui, devenu plus fondamental encore, du néant.”

en efecto, va a “*cristalizar la ruptura*”¹⁶⁶ no solamente entre ambos autores, sino también – al menos para Frédéric Worms – en toda la filosofía francesa del siglo XX. Para Bachelard, en esta segunda obra, se tratará de evocar una experiencia existencial diferente a la de *L’intuition de l’instant*, pues “*se trata menos a partir de ahora, para Bachelard, de probar la discontinuidad por la positividad del instante que por aquella del vacío que separa los instantes.*”¹⁶⁷ La experiencia de la nada, entonces, será tan radical y originaria como la experiencia del ser, y esta dualidad de la experiencia originaria es la que empuja al filósofo de Bar-sur-Aube a seguir sosteniendo la esencial discontinuidad del tiempo. Ya en *L’intuition de l’instant* declara que “*estamos siempre frente a lo discontinuo de nuestra experiencia,*”¹⁶⁸ pero en *La dialéctique de la durée* la exposición de este tema alcanzará un vuelo mucho más amplio, desde las profundidades de la experiencia existencial hasta las altas esferas de la investigación científica. La filosofía de Bergson, entonces, ya no es criticada por ser opuesta a la discontinuidad bergsoniana, sino por no ser lo suficientemente radical. Ya en algunos escasos pasajes de *La dialéctique de la durée* Bachelard considera cierta heterogeneidad en la filosofía bergsoniana¹⁶⁹ pero, sin embargo, no cree que pueda ser sostenida una total creatividad sin la necesaria existencia de las “lagunas” del ser, es decir, de la nada que acecha constantemente al ser de los instantes. En Bergson, en cambio, el tiempo como *élan vital* es un verdadero pleno. “*El ser quiere crear movimiento. No quiere crear reposo.*”¹⁷⁰ Toda ausencia es en verdad otra presencia, todo reposo es un movimiento mínimo, “*diminuir es siempre cambiar de naturaleza,*”¹⁷¹ pero nunca cesar. No hay en su filosofía oposición al ser, no hay dramatismo en la experiencia.¹⁷² En cambio, para el filósofo de Bar-sur-Aube éste es un elemento que no podría bajo ningún respecto ser dejado de lado.

“Todas estas tesis [bergsonianas sobre cierta discontinuidad o variación dentro del tiempo pleno], lo vemos, no van sin embargo hasta la esencia metafísica del riesgo y el filósofo

¹⁶⁶ Idem. “...cristalliser la rupture...”

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 45. “Il s’agit moins désormais pour Bachelard de prouver la discontinuité par la positivité de l’instant que par celle du vide qui sépare les instants.”

¹⁶⁸ Bachelard, II, 46.

¹⁶⁹ Cfr., por ejemplo, Bachelard, DD, 23.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 21. “L’être veut créer du mouvement. Il ne veut pas créer du repos.”

¹⁷¹ *Ibíd.*, 4. “Pour M. Bergson, diminuer c’est toujours changer de nature.”

¹⁷² Cfr. Bachelard, DD, 23.

no ha escrito nada sobre el riesgo y a favor del riesgo, sobre el riesgo absoluto y total, sobre el riesgo sin destino y sin razón, sobre ese juego extraño y emocionante que nos incita a destruir nuestra seguridad, nuestra felicidad, nuestro amor, sobre el vértigo que nos atrae al peligro, a la novedad, a la muerte, a la nada. Consecuentemente la filosofía del impulso (*élan*) vital no ha podido dar su sentido pleno a eso que llamamos el éxito puramente ontológico del ser, es decir a la creación renovada del ser por sí mismo, en el acto espiritual y en la conciencia bajo su forma enteramente gratuita, como resistencia al llamado del suicidio, como triunfo sobre la seducción de la nada.”¹⁷³

Este fragmento, que creímos necesario citar *in extenso*, es una muestra clara del giro de Bachelard respecto a la cuestión del tiempo, que se centra ahora en justificar, ontológicamente, la experiencia del no-ser que se da en la vida de los hombres. Esa “*desilusión*” mencionada por Bergson al deconstruir el concepto de la “nada”, es para Bachelard la respuesta a un fenómeno ontológico de primer nivel. Es la ruptura del ser, el fondo de nada por sobre el que debe manifestarse el instante con toda su fuerza creativa, es el vacío que absorbe el pasado y que permite y exige a cada momento volver a empezar. Esta cuestión no está presente en Bergson con toda la intensidad que lo está en Bachelard. Bergson, como metafísico de la plenitud, lo es también de la positividad. Hará falta entonces replantear cuál es el rol que en su filosofía se le da a la *negación*, a la *nada*, a la *ruptura*, para ver hasta qué punto pueden aproximarse ambas filosofías.

En la sección titulada “El tiempo pleno”, ya desarrollamos el sentido que el bergsonismo le da a la “nada” y al “desorden”, al reducirlos sólo a conceptos que muestran más algo distinto a lo deseado que una verdadera ausencia. A este respecto, Bachelard declara que “*en el orden de las funciones, nada no es otra cosa. Cuando, a una carta desagradable, no respondemos nada, importa verdaderamente poco que pensemos*

¹⁷³ *Ibíd.*, 6. “Toutes ces thèses, on le voit, ne vont cependant pas jusqu'à l'essence métaphysique du risque et le philosophe n'a rien écrit sur le risque et pour le risque, sur le risque absolu et total, sur le risque sans but et sans raison, sur ce jeu étrange et émouvant qui nous amène à détruire notre sécurité, notre bonheur, notre amour, sur le vertige qui nous attire vers le danger, vers la nouveauté, vers la mort, vers la néant. Conséquemment la philosophie de l'élan vital n'a pu donner son plein sens à ce que nous appellerons le succès purement ontologique de l'être, c'est-à-dire à la création renouvelée de l'être par lui même, dans l'acte spirituel et la conscience sous sa forme entièrement gratuite, comme résistance à l'appel du suicide, comme triomphe sur la séduction du néant.”

cualquier cosa.”¹⁷⁴ En la experiencia vital, entonces, la nada es algo totalmente efectivo; como función, al menos, como desilusión, causa un resultado en la vida del hombre. A este respecto, no habría gran diferencia entre ambos autores, pues para Bergson la “nada” también era una función de la vida cotidiana, del pensamiento que se orienta a la acción. Sin embargo, si lo consideramos en el ámbito de la ontología, para Bergson es impensable la nada como tal. A lo sumo, habría disminuciones, desaceleraciones, cierta latencia del ser, en los períodos de la *durée* en los que el cambio se hace menos perceptible, pero nunca una ausencia o una negatividad. Como lo resume Bachelard: “*Para Bergson, disminuir es siempre cambiar de naturaleza.*”¹⁷⁵ Sin embargo, para el epistemólogo, “*la desaceleración es ya el signo de una discontinuidad.*”¹⁷⁶ Y esta discontinuidad no es sólo del orden de una interpretación de la conciencia, como en el caso de la “desilusión” respecto a lo que existe, o del orden de una abstracción, como el instante para el matemático. Esta discontinuidad es para Bachelard una propiedad esencial del tiempo. Por eso insistimos en que éste es el verdadero punto de divergencia de ambas teorías, a partir de *La dialectique de la durée* ya identificado como el problema de la *nada*. No es por lo tanto el problema de la discontinuidad en cuanto tal, el que marca la diferencia más radical. pues como sostiene Cariou, en el mismo Bergson incluso se puede hablar de una discontinuidad. El punto clave está en que “*la discontinuidad de la que se trata aquí no tiene nada de negativo. Ella es tan positiva como la continuidad.*”¹⁷⁷ A lo que más adelante añade:

“Ya que las rupturas no son lagunas, los intervalos no son vacíos, los silencios no son una “nada” (...) Los agujeros, las ausencias, las aberturas, todos positivos, cada uno a su modo. No hay nada negativo en la naturaleza, nada más que un positivo diferente a otro.”¹⁷⁸

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 26 “...dans l'ordre des fonctions, rien n'est pas une autre chose. Quand, à une lettre déplaisante, nous ne répondons rien, il importe vraiment peu que nous pensions quelque chose.”

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 4. “Pour M. Bergson, diminuer c'est toujours changer de nature.”

¹⁷⁶ Bachelard, *DD*, 22. “Le simple ralentissement est déjà le signe d'une discontinuité !”

¹⁷⁷ Cariou: *op. cit.*, 12.

¹⁷⁸ *Idem.*

Por eso, el nombre de la obra *La dialéctica de la duración* ahora cobra un significado especial, porque apreciamos que la clave de la diferencia entre Bergson y Bachelard está, además de en el sentido ontológico de la “nada”, en la manera en que conciben la dialéctica. Mientras para uno será una sucesión de realidades positivas, que toman unas el lugar de otras, y que sólo pueden ser interpretadas negativamente por una conciencia orientada a una acción concreta¹⁷⁹, para el otro será la manera propia de la existencia del tiempo, como un juego constante de lucha entre el ser y la nada, que se muestra además factible de experimentación tanto por una conciencia atenta a la vida como por una mente científica que estudia los secretos profundos de la materia. El libro de Bachelard, por eso mismo, no será un libro sobre la conciencia; es, principalmente, un libro de metafísica. Porque “*estas dialécticas no son, como seríamos tentados a creer, si siguiésemos las escuelas tradicionales, de orden lógico. Ellas son de orden temporal. Ellas son, en el fondo, sucesiones.*”¹⁸⁰ Es en el tiempo, tomado ontológicamente, en que se da la dualidad. “*Esta dualidad nosotros la apoyamos más sobre la función que sobre el ser*”,¹⁸¹ afirma Bachelard, porque “*una función no puede ser permanente; hace falta que le suceda un período de no-funcionamiento, puesto que la energía disminuye a medida que se consume.*”¹⁸² Es decir, en el orden de la acción y de lo que fundamenta la acción, la continuidad es imposible; la energía debe oscilar, como oscilan las partículas a nivel microfísico, como oscilan los instantes, en los cuales a veces no ocurre nada y a veces ocurre algo.¹⁸³ “*El tiempo es entonces continuo como posibilidad, como nada. Él es discontinuo como ser. Dicho de otra manera, hablamos de una dualidad temporal, no de una unidad.*”¹⁸⁴ Esta dialéctica heterogénea es la que hace que la sucesión presente en la temporalidad sea para Bachelard “*propriadamente una discontinuidad.*”¹⁸⁵

¹⁷⁹ Como afirma Cariou (p. 14), para Bergson “*una proposición puede ser negativa, pero no una realidad.*” (“une proposition peut-être négative, mais pas une réalité.”)

¹⁸⁰ Bachelard, DD, 23. “...ces dialectiques ne sont pas, comme on serait tenté de le croire, si l'on suivait les écoles traditionnelles, d'ordre logique. Elles sont d'ordre temporel. Elles sont foncièrement des successions.”

¹⁸¹ *Ibíd.*, 25. “Cette dualité nous l'appuyons plutôt sur la fonction que sur l'être.”

¹⁸² *Idem.* “Une fonction ne peut être permanente ; il faut que lui succède une période de non-fonctionnement, puisque l'énergie diminue dès qu'elle se dépense.”

¹⁸³ *Cfr. Idem.*

¹⁸⁴ Bachelard, DD, 25.

¹⁸⁵ *Idem.*

Por lo tanto, reducimos la diferencia entre la concepción temporal de Bergson y de Bachelard a una sola cuestión nuclear, que es el valor que se le da a la nada como poder posibilitador de la ruptura temporal. En este sentido, si bien consideramos que ésta es una diferencia radical e insoluble entre ambas teorías, no nos parece que implique la total imposibilidad de diálogo entre los postulados periféricos a la misma, pues en muchos sentidos la teoría de Bachelard parece seguir las mismas intuiciones que la de Bergson. Ejemplos de esto último son, por ejemplo, el valor determinante del presente como momento en que se toma la decisión y se efectúa la división tripartita del tiempo, el valor creativo y heterogéneo del tiempo, y el valor de la experiencia intuitiva como lugar en el que se debe manifestar la temporalidad. Además, por otro lado, creemos que sus posturas en torno a la nada y al tiempo en general tampoco difieren totalmente, sino que la mayor divergencia suele darse es una distinción de planos. Para Bergson, la *durée* implica una continuidad de orden ontológico, sobre la cual la conciencia puede efectuar divisiones de orden abstracto y relativamente arbitrario, y concebir así un instante. Para Bachelard, en cambio, esa *durée* es de orden mental, concebida a partir de los juicios racionales efectuados sobre la experiencia originaria del instante. En este sentido, ambos consideran esta naturaleza dual del tiempo, que se manifiesta como instante y como duración; la diferencia está en cuál de estos dos aspectos es originario y cuál derivado. Lo mismo ocurre en torno a su idea de la nada y de la discontinuidad. Para ambos el tiempo presenta ausencias, rupturas; únicamente que para Bergson estas no son ontológicas ni totales, y corresponden a una interpretación de la mente que se orienta a la acción, y que no encuentra lo que querría encontrar. Es decir que, como dice Cariou, “*la negatividad no está en las cosas sino solamente en su referencia a una subjetividad*”.¹⁸⁶ Y para Bachelard, en cambio, la ruptura es metafísica, radical, sólo salvable por una conciencia que se esfuerza en construir una continuidad con su pasado, pero que se decide en el instante presente. De fondo y a grandes rasgos, entonces, para uno el tiempo es un monismo positivo, y para el otro es un dualismo dialéctico. Pero, aproximándonos al análisis del devenir concreto, ambos son defensores de la heterogeneidad temporal,

¹⁸⁶ Cariou: *op. cit.*, 14. “La négativité n’est pas dans les choses mais seulement dans leur rapport à une subjectivité.”

incluso de la discontinuidad, pues la misma continuidad de Bergson es, como se atreve a afirmar Cariou, “*una continuidad de discontinuidades.*”¹⁸⁷

Queda ahora, entonces, retomar, con la claridad que nos aporta el haber distinguido hasta qué punto ambas teorías son complementarias y hasta qué punto son divergentes, el problema de la novedad, evaluando cuáles son los principales aportes de cada uno desde el ámbito de la ontología, para luego acercarnos, habiendo visto la relevancia que tiene el problema del conocimiento y de la conciencia para el estudio del tiempo, al punto de vista gnoseológico de este mismo problema.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 11. “On remarquera en effet que Bergson ne parle jamais de continuité, tout court. ... une continuité de discontinuités. Tout nouveauté introduit nécessairement une rupture.”

3. Aportes al problema de la novedad

Aclarados la naturaleza y el alcance de la diferencia entre las teorías continua y discontinua de Bergson y Bachelard, quisiéramos ahora concentrarnos en desarrollar los aportes de ambos al problema de la novedad en el tiempo, de la mano de algunos de los referentes más importantes en el estudio de estos autores.

En primer lugar, cabe destacar algo que ya se ha mencionado al pasar en reiteradas ocasiones, y que consiste en que tanto uno como el otro, desde su propio pensamiento y con sus propios argumentos, tiene como intención declarada defender la posibilidad de la novedad en el tiempo, esto es, la creatividad temporal. Incluso la crítica bachelardiana a Bergson tiene como objetivo resaltar o remarcar esta creatividad a través del desarrollo de su teoría del instante. Bachelard ve que la continuidad no puede garantizar lo suficiente un tiempo creativo; para él, la conexión con el pasado es determinación, es condición, es causalidad mecánica. Hashizume Keiko lo resume así:

“En la duración, aunque algo que parece nuevo sucede, tal cosa siempre tiene algunas conexiones con el pasado. (...) ¿Y podemos pensar que tales cosas sean realmente originales? Por lo tanto, en la duración la verdadera creación es imposible.”¹⁸⁸

Sin embargo, la lectura de Keiko es más profunda, y consideramos que llega a un punto clave. En primer lugar, porque se da cuenta de lo que ya mencionamos, que es que *“la duración, en la teoría de Bergson, se caracteriza por su concepción de la creatividad, [y] por lo tanto es imposible aceptar la refutación de Bachelard.”*¹⁸⁹ Es decir, que la teoría de Bergson no niega la creatividad, incluso sosteniendo la continuidad, y que por lo tanto el motivo de sostener un tiempo rupturista no es simplemente por defender la posibilidad de la novedad. En segundo lugar, porque al constatar este problema de ilegitimidad de la

¹⁸⁸ Keiko, Hashizume: “Bachelard’s theory of time: Missing link between science and art”, en *Aesthetics*, 13 (2009), p. 2. “In duration, even though something that seems to be new happens, such a thing always has some connections with the past. (...) And can we think of such things as being really original? Thus in duration true creation is impossible.”

¹⁸⁹ Idem. “Duration in Bergson’s theory is characterized by its conception of creativity, thus it is impossible to accept Bachelard’s refutation.”

crítica, se pregunta por el origen de tal divergencia, y llega a la conclusión de que la clave está en la visión que Bachelard tiene del desarrollo de la ciencia, una de las primeras cuestiones a las que se dedica como filósofo y epistemólogo. En este sentido, inserto en la corriente del estudio histórico de las ciencias, Bachelard se concentra en el problema de las “rupturas epistemológicas”. “*Esta noción significa que la verdadera creatividad en la historia de la ciencia es posible sólo cuando la historia es discontinuada y la teoría pasada es negada en un tiempo particular.*” Por eso para Keiko “*la teoría del tiempo es paralela a este tema*” de la ciencia.¹⁹⁰ El cambio profundo y radical, la evolución, sólo se da a partir de una negación y una nueva formulación total, que puede contener del pasado sólo los hechos que reconozca con un valor racional en el instante presente, pero que nunca se ve condicionada por las interpretaciones anteriores, sino que busca ser una novedad total. Esta visión epistemológica está presente en el estudio bachelardiano del tiempo. Mucho más se puede sostener esta lectura de la crítica bachelardiana si consideramos, como lo hace Keiko, la aversión que la *durée* bergsoniana presentaba frente a un análisis científico y matemático. Es probable que el epistemólogo Bachelard viera como una debilidad de la teoría de Bergson que las ciencias no pudiesen referirse con derecho y con precisión a la *durée*.

Con esta hipótesis del origen de la crítica bachelardiana, las diferencias de las teorías en cuanto tales pueden reducirse, o reducirse al menos el efecto que tienen en la forma de concebir la novedad. La necesidad de sostener una ruptura total, o una continuidad de discontinuidades relativas, proviene en gran parte de experiencias ajenas a los argumentos ontológicos usados para sostener una o la otra. Por eso mismo, podemos ver las semejanzas mucho más claramente que antes, y esforzarnos en trazar los puntos comunes a ambas teorías, que nos harán en ver en Bachelard un relector de Bergson, y por tanto aceptar en todo su significado la frase ya citada que afirmaba que él aceptaba del bergsonismo todo, salvo la continuidad. Para ordenarlos y desarrollarlos mejor, hemos ordenado estos puntos en tres aspectos. El primero, el de la heterogeneidad creativa. El

¹⁹⁰ Idem. “This notion means that true creativity in the history of science is possible only when the history is discontinued and the past theory is negated at a particular time. The theory of time parallels this theme.”

segundo, el del tiempo como voluntad. Y el tercero, el de las implicancias gnoseológicas de la metafísica del tiempo.

a. La heterogeneidad creativa

Cuando la crítica bachelardiana acusa al bergsonismo de postular una homogeneidad uniforme del tiempo, lo hace en pos de defender la heterogeneidad total de la discontinuidad. Sin embargo, como ya vimos, esta crítica no parece corresponderse a una lectura atenta de la obra bergsoniana, porque el mismo Bergson insiste en que la *durée* es, justamente, una heterogeneidad temporal pura, una continua creatividad. Por lo tanto, si no nos dejamos llevar por la interpretación bachelardiana de Bergson, podremos llegar a la conclusión de que ambos autores son acérrimos defensores de la *heterogeneidad temporal*.

Ahora bien, ¿a qué se refieren en general con la heterogeneidad? Que el tiempo sea heterogéneo implica, básicamente, que cada momento aporta algo *distinto* a lo anterior, que no hay igualdad posible entre ningún instante del tiempo, y que el tiempo acaba siendo, por lo tanto, siempre diferente a sí mismo. Esta característica está presente en ambas teorías, aunque obviamente de maneras diferentes. Para Bergson, la heterogeneidad está dada específicamente por la continuidad, pues la dirección del tiempo, que es siempre acumulativa, impide que cualquier momento sea igual al anterior, pues por esta misma conservación y creación, cada instante presentará todo lo anterior más algo nuevo. La única continuidad homogénea es para él la del espacio geométrico (ni siquiera la del espacio real), pues en la geometría cualquier área del espacio es equivalente a otra que tenga las mismas dimensiones; no hay ninguna característica propia que distinga a un espacio del otro; es, por eso mismo, un medio homogéneo en el que ocurren o se ubican los hechos. El espacio abstracto (y el tiempo considerado espacialmente) permite la repetición de un fenómeno. En la *durée*, sin embargo, la repetición nunca es total; nunca es el mismo hecho que se repite, porque el tiempo transcurrido aporta una diferencia, aunque sea mínima, a cualquier hecho. Esto es fácilmente imaginable desde el punto de vista de la conciencia, en el que tenemos la certeza de que una canción, por

ejemplo, no será la misma escuchada a las 8 años o a los 25. Del mismo modo, una nota que se repite no será la misma cada vez. Pensemos, por ejemplo, en cómo cambia la percepción de las gotas que caen de una canilla mal cerrada. Si bien, abstrayendo el fenómeno, podríamos decir que cada sonido es igual al anterior, no será igual la percepción de la primera caída a la de la número catorce, luego de haber escuchado las catorce caídas anteriores. Además en la naturaleza, para Bergson, la repetición exacta es sólo un fenómeno de la materia aislada; la vida, en cambio, es mutable. Y el universo, entendido como un todo, al contener en sí la vida, es más parecido a un ser vivo que a un ser inerte.¹⁹¹ Sería ya un tema para otra tesis hablar de la evolución para el bergsonismo, por lo que nos limitaremos a hacer únicamente esta breve mención: Bergson, que comprende al tiempo desde la biología, lo ve como un *élan vital* (un “impulso vital”), como una fuerza cuya energía moviliza la materia y la hace encontrar nuevas formas a fin de adaptarse y alcanzar lo que ella busca.¹⁹² Esta fuerza continua es expansiva, y por eso mismo siempre creativa. Bergson la compara con un estallido.¹⁹³

Para Jean-Jacques Wunenburger, reconocido especialista en Bachelard, tanto este último como Bergson plantean un mismo esquema temporal de fondo basado en el dualismo Fuerza-Resistencia, y a pesar de sus diferencias, poseen “una común concepción energética de la vida”.¹⁹⁴ En esta concepción común se manifiesta una estructura dual de dos fuerzas antagónicas cuya disputa favorece el fluir heterogéneo del tiempo. Este dualismo es, para Wunenburger, “un acoplamiento originario, estructural y funcional, entre un impulso, un dinamismo, y su contrario, una resistencia, un detenimiento.”¹⁹⁵ Sea la materia inerte y espacial que representa la masa resistente con la que el impulso vital irá formando las especies, en el caso de Bergson, o sea la nada profunda que exige a cada instante tener que volver a empezar, en Bachelard, la fuerza creativa del tiempo siempre encuentra un obstáculo originario que favorece, en definitiva,

¹⁹¹ Cfr. Bergson, PM, 106-107.

¹⁹² Cfr. Bergson, *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, pp. 556.

¹⁹³ Cfr. *Ibíd.*, 523.

¹⁹⁴ Wunenburger, Jean Jacques: "Force et résistance, le rythme de la vie", en Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coord.): *op. cit.*, p. 27. "...une commune conception énergétique de la vie."

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 29. "Chez Bergson comme chez Bachelard, la vie de l'esprit connaît donc un couplage originaire, structurel et fonctionnel, entre un élan, un dynamisme et son contraire, une résistance, un arrêt."

a la misma fuerza, al exigirle sobrepasarlo a través de “*variaciones y transformaciones*”.¹⁹⁶ La heterogeneidad se ve así alimentada, pues la reacción del impulso vital e intencional del tiempo frente a esta resistencia crea para sí una multiplicidad siempre distinta; “*la resistencia instaure así una diversificación fenomenal, produce un espectro de procesos creativos, explosivos pero imprevisibles.*”¹⁹⁷ Así, en resumen, podemos concluir con Wunenburger en que este esquema por así decirlo dialéctico representa en ambos autores una estructura de base que fortalece la noción de heterogeneidad temporal. Sea como una fuerza exterior o como un auto-arrollamiento de la energía originaria sobre sí misma,¹⁹⁸ esta resistencia favorece la creatividad propia del tiempo, y nos acerca a la siguiente cuestión a tratar, que también aparece, más o menos explícitamente, en Bergson y Bachelard: el tiempo como libertad y voluntad.

b. El tiempo como libertad y voluntad

El hecho de que el tiempo se constituya por un impulso capaz de superar el obstáculo de una resistencia lleva a pensarlo como una *voluntad*, en el sentido de que el tiempo así considerado tendría una fuerza autónoma y espontánea de creación. Por otro lado, la imposibilidad de reducir el porvenir a lo traído por el pasado, la ruptura con la causalidad mecanicista más reductivista, abren la puerta a considerar al tiempo como una *libertad*, capaz de engendrar una novedad frente a una gama infinita de posibilidades.

La “voluntad” y la “libertad” aparecen, en la obra bachelardiana, más ligadas a sus obras sobre la poética, en íntima relación con la imaginación. Sin embargo, ya aparecen mencionadas (y contenidas como idea) en algunos pasajes de sus obras sobre el tiempo. A partir de esto, podemos aprovechar ambos términos para explicitar y resumir lo que se encuentra contenido a todo lo largo y ancho de *L'intuition de l'instant* y de *La dialectique de la durée*. En Bergson aparece muy poco el término voluntad, pero en

¹⁹⁶ *Ibíd.*, 32. “... variations et transformations”

¹⁹⁷ *Idem.* “... la résistance instaure ainsi une diversification phénoménale, produit un spectre de processus créatifs, explosifs mais imprevisibles”.

¹⁹⁸ *Cfr. Ibíd.*, 33.

cambio, la libertad es un tema central de su primera obra, el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, que como ya mencionamos, se dio a conocer en el mundo anglosajón como *Time and Free Will*. Es que la intención central de esta tesis de doctorado no era otra que aplicar la noción del tiempo como *durée* para así solucionar las contradicciones existentes a lo largo de la historia de la filosofía respecto al problema de la libertad. De esta manera, la noción de *durée* y la de libertad quedan íntimamente ligadas desde el primer momento; la libertad se entenderá desde la duración, y servirá asimismo como imagen para comprenderla. Por eso frente a una vida volcada hacia la exterioridad del espacio, como un “*fantasma descolorido*”, Bergson hace una declaración que es una propuesta vital y una invitación ética en profunda relación con sus fundamentos ontológicos: “*Obrar libremente es tomar de nuevo posesión de sí, es volver a colocarse en la pura duración.*”¹⁹⁹ La libertad es, como la *durée*, una fuerza que, inserta en una continuidad (la del yo, la de la personalidad), crea siempre algo nuevo, desde sí misma, modificando los recursos de los que dispone a su alrededor para encarnar en el exterior el impulso de su voluntad interior. Del mismo modo el tiempo, como impulso vital, como esa fuerza heterogénea capaz de superar obstáculos, es esta misma concreción libre, a través de la utilización de la materia, de una realidad buscada. Golcher Carranza destaca que esta voluntad “*no sería nada sin la presencia de la materia necesaria*”, y que la creatividad se da en el enfrentamiento de ambas fuerzas. “*Entonces [el impulso vital] imprime movilidad en la inmovilidad y al hacerlo en la materia que es la “necesidad misma”, la anima y triunfa logrando un cambio cualitativo en ella al imprimirle indeterminación y libertad.*”²⁰⁰ La creatividad del tiempo se da en el presente, del mismo modo que la libertad. El pasado entonces puede servir de base, de preparación, de recurso, de inspiración para lo que sucederá, pero nada quita la posibilidad de que surja un hecho nuevo que no sea consecuencia necesaria del pasado, aunque luego se inserte en una continuidad con él.

¹⁹⁹ Bergson, EDI, 201.

²⁰⁰ Golcher Carranza, Cristián: “Bergson: Metafísica del arte”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 23.57 (1985), p. 86.

Por lo tanto, aunque para Bachelard esta misma libertad se da en la intencionalidad del instante, no por eso está lejos de la visión bergsoniana. Ya en *L'intuition de l'instant* la voluntad aparece como base del *hábito*, y éste último como noción clave para comprender la “continuidad” y el progreso del tiempo.²⁰¹ El hábito es una voluntad capaz de decidir sobre el valor del instante presente y su conexión con los instantes pasados, y como tal, responde a una fuerza que se desprende del instante pero que lo trasciende, y que además constituye la tendencia hacia el porvenir. Como remarca Castillo Rojas, “tanto el pasado como el futuro son el producto de un querer, de una voluntad que sueña.”²⁰² Valeria Chiore radicaliza esta centralidad de la voluntad y afirma: “La voluntad, más radicalmente que la imaginación, se sitúa como raíz del tiempo, fuente de un movimiento que ha reencontrado, dinámicamente, su propio valor de duración, reescribiendo el tiempo, reconstruyendo la textura del tiempo.”²⁰³ Si la razón atemporal era, como veíamos más arriba, la responsable de interpretar los instantes como una continuidad, la voluntad es la fuerza que permite darle una dirección al tiempo en el ámbito de la acción a través del factor instantáneo de la intencionalidad.

“Nudos ontológicos, instante e intencionalidad se presentan, pues, como la raíz de la voluntad y, a través de la voluntad, como la textura de un tiempo que, atravesado por el impulso (*élan*) dinámico y dinamizante de la duración, resuelve, en fin, la relación entre dimensiones temporales que subsistirían, de otra forma, como puras *nadas*.”²⁰⁴

En un fuerte y tardío aproximamiento a la teoría bergsoniana, presente en su obra *L'air et les songes*, esta postura bachelardiana de la voluntad muestra un dinamismo movilizador del tiempo análogo al impulso de la *durée* bergsoniana, pero sin por eso renunciar a su ontología del instante. Incluso llegará a reconocer, en esta obra, la

²⁰¹ Cfr. Bachelard, II, 87.

²⁰² Castillo Rojas: *op. cit.*, 113.

²⁰³ Chiore: *op. cit.*, 246. “La volonté, plus radicalement que l’imagination, se pose comme racine du temps; source d’un mouvement qui a retrouvé, dynamiquement, sa propre valeur de durée, en récrivant le temps, en reconstruisant la texture du temps...”

²⁰⁴ *Ibíd.*, 248. “Noeuds ontologiques, instant et intentionnalité se présentent, donc, comme la racine de la volonté et, à travers la volonté, comme la texture d’un temps qui, traversé par l’élan dynamique et dynamisant de la durée, résout, enfin, le rapport entre des dimensions temporelles qui subsisteraient, autrement, comme des purs *néants*.”

importancia de la noción de *durée* bergsoniana, frente a los límites de la mecánica clásica, a la hora de estudiar la naturaleza de un movimiento originado por una voluntad, es decir, “*por seres que producen verdaderamente su propio movimiento.*”²⁰⁵ La voluntad, en definitiva, será “*la capacidad de intervenir sobre la escansión del tiempo, reescribiéndola sobre la línea de la intención.*”²⁰⁶ Es decir que no es un insertarse en la duración del tiempo, como era para Bergson, sino más bien un reescribir el tiempo. Nuevamente se remarca el carácter de construcción de la *durée* bachelardiana.

Sin embargo, no por eso podemos dejar de destacar el profundo valor que tiene para ambos la noción de voluntad como fuerza que guía el tiempo, sea que lo guíe inmanentemente (como el *élan* bergsoniano) o por fuera de la propia ontología temporal (como la voluntad que marca la dirección en Bachelard). La diferencia está, por lo tanto, en una cuestión de ámbitos: o es la duración algo dado, o es algo construido, pero el hecho es que la hay, y que es una voluntad profunda la que marca y sostiene la movilidad temporal, la que permite una continuidad creadora. En cuanto libertad, además, no está ligada al pasado; no, al menos, de un modo determinista. Por eso la novedad del tiempo es constante, pero por eso también hay momentos o instantes específicos en que se manifiesta una novedad todavía más radical, como si fuera un salto evolutivo. Esos momentos son, precisamente, los momentos en que se supera la fuerza resistente de la materia, de la nada, de la homogeneidad, los momentos en que instalado en la voluntad profunda de la *durée*, el tiempo se permite crear no sólo una realidad nueva, sino la posibilidad misma de esa realidad. Los momentos en que, a partir del instante presente, el pasado aparece como una presencia superada sin por eso dejar de aparecer. Toda la filosofía del tiempo de estos dos autores está inspirada justamente en esos momentos. Ambos pretenden fundar con ella una verdadera metafísica de la libertad.²⁰⁷

²⁰⁵ Bachelard: *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 313. A partir de ahora, AS.

²⁰⁶ Chiore: *op. cit.*, 247. “Qu’est-ce la *voluntas*, si ce n’est cette capacité d’intervenir sur la scansion du temps, en la récrivant sous le signe de l’intention?”

²⁰⁷ Cfr. Chiore: *op. cit.*, 251 y Bachelard, AS, 324, entre otros.

c. La raíz gnoseológica de las diferencias

El estudio profundo y preciso de las diferencias entre la concepción bergsoniana y la bachelardiana del tiempo, de su naturaleza y de su (dis)continuidad nos obligó, en reiteradas ocasiones, a pasar de un ámbito metafísico a uno gnoseológico, de la teoría del tiempo a la teoría del conocimiento, del problema de la continuidad al problema de nuestra posibilidad de asimilar o construir esa continuidad. Es por eso que juzgamos necesario finalizar toda esta sección sobre el problema de la novedad en el tiempo, con una conclusión definitiva que nos abrirá las puertas a la siguiente parte. Esta conclusión es, básicamente, que la crítica de Bachelard a la obra de Bergson, si bien parece sobre todo ontológica, responde a una diferencia primera y radical que es de carácter gnoseológico y epistemológico.

En pocas palabras, podríamos resumir la cuestión de la siguiente manera. Para ambos autores el tiempo puede interpretarse de dos formas posibles: o como una duración fluida y continua, o como una yuxtaposición de instantes. Sin embargo, para uno lo originario es la duración continua, y para el otro es la realidad autónoma del instante. Entonces, ¿a qué se debe esta diferencia? Responde, a nuestro juicio, a una diferencia anterior a todo planteo ontológico, que es la diferencia de método escogido como paradigma del conocimiento. Bergson, filósofo de la intuición, ve en el fluir de la conciencia una simpatía originaria que une al hombre con el fluir del mundo y de la vida, y lo ubica incluso en el núcleo de su esencia más libre. En cambio Bachelard, el epistemólogo, ve en el dato científico de la microfísica la justificación suficiente para pensar la discontinuidad espacio-temporal, a la que luego habrá que adaptar a nuestra intuición. En la misma obra *L'intuition de l'instant* afirmará que, si bien una intuición podría revelarle a la conciencia y al mundo como continuos, la intuición debe ser entrenada y desafiada por la intuición contraria. Así, la intuición del instante bachelardiana es una intuición fruto de un trabajo activo sobre la conciencia, que se deja influir por el dato científico.²⁰⁸ En *La dialectique de la durée* esta cuestión se trabaja con muchísima más dedicación. Para el Bachelard de esta segunda obra sobre el tiempo, la

²⁰⁸ Cfr. Bachelard, II, 36 y ss.

continuidad es la ausencia de eventos, la ausencia de información o conocimiento. Vistos desde la microfísica, los fenómenos, los acontecimientos, son discontinuos; la medición nunca es continua, y sólo la medición es la que da cuenta de la realidad. Por eso Bachelard sostiene que “*no se lee con seguridad la duración en un análisis real de los fenómenos,*”²⁰⁹ y por eso “*nada nos permite tender una continuidad temporal para analizar los pasajes discontinuos,*”²¹⁰ tal como justamente los manifiesta la observación microfísica. Una coincidencia de duraciones, tal como la intuición bergsoniana plantearía, se hace imposible en la microfísica, donde las coincidencias entre observador y fenómeno son esporádicas.²¹¹ Por todo esto Bachelard se rehúsa a imponer un esquema de interpretación continuo sobre la serie de discontinuidades que percibe. Ésta es la razón por la que la continuidad se le hace tan difícil de concebir, al menos como un dato inmediato de la conciencia; y es por eso que “*es imprudente suponer este continuo.*”²¹² Por eso Teresa Castelão-Lawless ve en este elemento la clave de la compleja y ambigua crítica de Bachelard, que asume y alaba el bergsonismo pero descartando de él lo que parecería serle justamente más esencial.

“El problema era que Bachelard continuaba siendo atraído al bergsonismo pero no estaba de acuerdo con que la discontinuidad era simplemente una herramienta intelectual usada para captar algo que era en realidad continuo. Él quería demostrar que la discontinuidad correspondía aproximadamente a la ontología del mundo físico tal como era descrita por la mecánica cuántica.”²¹³

Juzgamos acertada la lectura de Castelão-Lawless. De todas formas, nos parece justo destacar además que el plano en el que se hace la crítica bachelardiana es un plano

²⁰⁹ Bachelard, DD, 63. “On ne lit sûrement pas la durée dans une analyse réelle des phénomènes.”

²¹⁰ Idem. “Rien ne nous permet de tendre une continuité temporelle pour analyser les passages discontinus.”

²¹¹ Cfr. *Ibíd.*, 27.

²¹² *Ibíd.*, 28.

²¹³ Castelão-Lawless: *op. cit.*, 32. “The problem was that Bachelard continued to be attracted to Bergsonism but did not agree that discontinuity was simply an intellectual tool to be used to capture something that was in reality continuous. He wanted to demonstrate that discontinuity corresponded approximately to the ontology of the physical world as described by quantum mechanics.”

epistemológico, donde el problema de fondo que se plantea es si la continuidad de la realidad puede fundamentarse en observaciones que son de hecho discontinuas. Por eso, si bien como problema es legítimo, para ser una crítica sólida implicaría la aceptación de Bergson de los principales postulados referidos a la validez de la observación experimental y al rol gnoseológico de la ciencia. Si Bergson no confiere a la ciencia el mismo valor que Bachelard, no tendría por qué aceptar que la discontinuidad es una realidad, y he ahí por qué esta diferencia entre uno y otro es insalvable, pues dicho consenso epistemológico/gnoseológico no es posible.

Además, otra diferencia clave en la cuestión del conocimiento, que influye directamente en el problema del conocimiento, es el valor que se le adjudica a la dialéctica. Bachelard, autor de *La philosophie du non*, ve en toda afirmación una negación original. La ciencia, para progresar y conocer, debe negar, debe rechazar, debe refutar. “*Siempre y para todo, no se afirma psicológicamente sino aquello que a sido negado, aquello que se concibe como negable. La negación es la nebulosa de la cual se forma el juicio positivo real.*”²¹⁴ Así el tiempo, para avanzar, debe primero dejar de ser; el instante necesita el poder destructor de la nada para poder ser él mismo la afirmación. No es un fondo de menor actividad sobre el cual puede resaltar una actividad más intensa, como podría ser en el bergsonismo, en el que el tiempo continuo es un pleno que nunca se interrumpe. Para Bergson, toda ausencia es otra presencia, sólo que una presencia no valorada por la conciencia, una presencia que no sirve a los fines útiles de la acción; y, por lo tanto, cada desaparición es de verdad un cambio, un reemplazo. Pero para Bachelard, que se inspira en la microfísica, la ausencia de fenómeno significa para él una ausencia de realidad. Esperando la manifestación del fenómeno microfísico, “*está usted ahora en la espera pura y la nada no es una espera frustrada, la ausencia no es más un desplazamiento.*”²¹⁵

²¹⁴ Bachelard, DD, 13. “Toujours et partout on n'affirme psychologiquement que ce qui a été nié, ce qu'on conçoit comme niable. La négation est la nébuleuse dont se forme le jugement positif réel.”

²¹⁵ Bachelard, DD, 27. “Vous êtes maintenant dans l'attente pure et le néant n'est plus une attente trompée, l'absence n'est plus un déplacement.”

Para Bergson, justamente, la dialéctica es a lo sumo sólo desplazamiento, sólo frustración para una voluntad. El término dialéctica incluso aparece poco y en general peyorativamente en su obra, en relación con los límites de la inteligencia y del lenguaje para comprender y expresar la realidad. Por eso, como destaca Marie Cariou, para él “*la filosofía debería ser un más-acá de la dialéctica y una especie de rechazo a entrar.*”²¹⁶ Toda la filosofía de Bergson es un esfuerzo por superar las dicotomías de las dialécticas; incluso entre continuidad y discontinuidad no habría una verdadera oposición, pues como ya se dijo, la continuidad es continuidad *de cambio*, continuidad *heterogénea y creativa*, y por tanto en cierto sentido discontinua. Yendo al plano gnoseológico, es para él la razón, como mencionamos al hablar del espacio, la que necesita distinguir y oponer realidad que no son más que aspectos de una misma unidad. Es sólo para una conciencia para la cual puede existir la nada. Por eso,

“si no hay más que positividades en la existencia, hace falta volver sobre la intuición de la duración, ya que es en esta experiencia en que se encontrará la fuente de su unidad fundamental y no de su oposición, de la misma manera que el devenir es la unidad real anterior a la oposición del ser y de la nada y no su síntesis *a posteriori*.”²¹⁷

La relación entre ontología del tiempo y método gnoseológico se muestra otra vez clara. Si la realidad es continua, el método para conocerla no puede ser la observación discontinua, sea que dicha discontinuidad provenga de una falencia del instrumento de observación, sea que dependa de la naturaleza del observador o del hecho que se manifiesta. Por tanto, la intuición depende de la *durée* tanto como ésta depende de la intuición. El tiempo pleno sólo puede percibirse mediante una intuición que sitúe al fluir de la conciencia con el fluir de la *durée*. Es más, la misma posibilidad de la intuición da por sentado que la continuidad que percibe corresponde tanto a la realidad como a su propia naturaleza. Éste sería el punto que Bachelard no podría aceptar. Para él, esta

²¹⁶ Cariou: *op. cit.*, 18. “En ce sens la philosophie devrait être un en-deçà de la dialectique et une sorte de refus d’y entrer.”

²¹⁷ *Ibid.*, 17. “Bergson a déplacé la dialectique de la continuité et de la discontinuité: s’il n’y a que des positivités dans l’existence, il faut revenir à l’intuition de la durée car c’est dans cette expérience qu’on trouvera la source de leur unité fondamentale et non de leur opposition, de même que le devenir est l’unité réelle antérieure à l’opposition de l’être et du néant et non pas leur synthèse *a posteriori*.”

coincidencia en movimiento sería una ilusión, tanto como para Bergson es una ilusión la estatización fotográfica del tiempo en la observación instantánea.

En definitiva, afirmaremos entonces que el fondo de la diferencia entre ambas teorías ontológicas proviene de una toma de postura gnoseológica; y decimos “toma de postura” porque creemos que la diferencia está ya contenida en los mismos postulados y experiencias originarias sobre los cuales cada uno construye su propia gnoseología. Incluso el dato científico, que para Bachelard es innegable, puede ser interpretado de forma distinta de acuerdo a la opción tomada. De hecho, Bergson solía insistir sobre la importancia para el filósofo de formarse en las ciencias, de incorporar los datos científicos para interpretarlos desde la filosofía. Y lo mismo hicieron sus seguidores, con las teorías microfísicas en las que el mismo Bergson no había llegado a formarse. Claramente, desarrollar esta cuestión trasciende los objetivos y límites de la presente investigación, y podría ser tema de otra tesis. Por eso, para resumir, aprovecharemos el ejemplo dado por Castalão-Lawless:

“Bachelard veía a nuestra inhabilidad para detectar la posición y el momento simultáneamente como una prueba definitiva de que la naturaleza era discontinua, mientras De Broglie [seguidor de Bergson] creía que nuestra inhabilidad para medirlos, excepto con la ayuda de las teorías de la discontinuidad cuántica, era una señal de que la naturaleza era fugaz, continua e impredecible. La mecánica de ondas mostraba que las entidades físicas estaban constantemente ‘en progreso’.”²¹⁸

Los hipotetismos de qué habría interpretado Bergson si hubiese llegado a familiarizarse con estas teorías escapan a nuestra reflexión; pero al menos el ejemplo queda como testimonio del nivel al que corresponde la diferencia entre Bergson y Bachelard.

²¹⁸ Castalão-Lawless: *op. cit.*, 34. “Bachelard saw our inability to detect position and momentum simultaneously as definite proof that nature was discontinuous, while De Broglie believed that our inability to measure it except with the help from theories of quantum discontinuity was a sign that nature was fleeting, continuous, and unpredictable. Wave mechanics showed that physical entities were constantly ‘in progress’.”

A partir del estudio de esta diferencia, por otro lado, nos hemos visto constantemente llevados del plano ontológico al gnoseológico, y de vuelta. Es evidente la interrelación que hay entre estos ámbitos en ambas filosofías. La razón no sólo está en la relación natural que existe entre metafísica y gnoseología desde los orígenes de la filosofía, sino también en la naturaleza del problema de la novedad. El primer ámbito en el que se puede reconocer una novedad es siempre el gnoseológico; ahí se manifiesta justamente como novedad, cuando se experimenta la ausencia de toda formación previa para asimilar el hecho novedoso. Por eso, las siguientes reflexiones que nos competen, en esta investigación, girarán en torno al problema del conocimiento, y de cómo se relacionan las diversas funciones cognoscitivas del sujeto con la novedad temporal. Retomaremos para eso varias nociones que hemos debido dejar de lado en el presente capítulo, como la de *intuición*, la de *imaginación*, además de desarrollar de una manera un poco más completa el problema de la relación entre ciencia y filosofía como métodos para aproximarnos a la realidad siempre creativa y novedosa del tiempo.

Segunda parte: La novedad en el conocimiento

*“Crear es abrirse,
dejar llegar a sí lo que viene a nosotros,
lo que no abarcaremos.”*

Hugo Mujica, *Lo naciente*.

a. Gnoseología del tiempo

Como concluimos en la sección anterior, el problema del tiempo está íntimamente vinculado al problema del conocimiento en diversos aspectos. En primer lugar, respecto a la referencia a una supuesta experiencia originaria, sea la de la *durée* o la del instante, que fundamente las demás formas derivadas del conocimiento. Esta experiencia sería la que determine la ontología del tiempo, pues la experiencia originaria siempre es experiencia de lo que *verdaderamente es*. Para Bergson, por ejemplo, la *durée* es la “*realidad verdadera*”, frente a la cual los que interpretan al mundo como una serie de inmovilidades “*cierran los ojos*”.²¹⁹ Bachelard, por otro lado, considera que “*la ciencia muestra bastante claramente que la dinámica viene a añadirse a la cinemática como un conocimiento segundo y derivado, más difícil y más capcioso.*”²²⁰ Para uno, entonces, es la experiencia íntima de la *durée* continua lo originario, de lo cual la concepción del instante discontinuo es sólo una abstracción derivada, mientras que para el otro es la experiencia científica de la discontinuidad aquello originario sobre lo que se concibe una continuidad que es producto de una interpretación de la conciencia. Si ponemos como ejemplo una película cinematográfica, ambos reconocerían la movilidad continua de la imagen, por un lado, y el fotograma estático, por el otro; sólo que para uno la imagen móvil sería lo que verdaderamente existe, de lo cual la foto es una invención artificial, y para el otro lo verdadero sería la foto, que yuxtapuesta a otras fotos genera la ilusión de un movimiento.

²¹⁹ Bergson, PM, 165.

²²⁰ Bachelard, DD, 68. “En fait, l'histoire de la science montre assez clairement que la dynamique vient s'ajouter à la cinématique comme une connaissance seconde et dérivée, plus difficile et plus captieuse.”

Vimos también, además, que el mismo valor de la ciencia se pone en cuestión, y no alcanza un consenso entre ambos autores, pues para uno es continuación de un sentido común orientado a la praxis y alejado de la realidad, y para otro es profundización de la experiencia misma, sobre la que debe sostenerse el conocimiento. Será clave entonces, para comprender el valor que adquiere la novedad en el conocimiento para estos autores, aclarar también la función que desempeña la ciencia en sus sistemas filosóficos, y el origen de su legitimación.

En definitiva, la novedad es un problema tan relevante en relación al tiempo como en relación al conocimiento. Bachelard afirma: “*La novedad es condición para que el pensamiento intervenga, para que la conciencia se afirme y la vida progrese.*”²²¹ Hay en cada filósofo un fuerte deseo por mantener viva la posibilidad de una novedad en el conocimiento, y, en base a este deseo, el postulado y desarrollo de una función intelectual específica de conexión con la fuerza creativa del universo. Esta función revela, en ambos, la intrínseca relación que consideran imprescindible y evidente entre la gnoseología y la ontología. Consiste, en definitiva, en una función capaz de asimilar o engendrar un tipo de realidad análogo a dicha función. Para Golcher Carranza, esta función es “*algo que va mucho más allá, y que intenta revelar una dimensión otra.*”²²² Son la naturaleza de la realidad y la naturaleza de la función las que, al compartir características comunes, permiten el encuentro fructífero entre conciencia y realidad. Este giro gnoseológico buscaría *rescatar* “*el contacto profundo del Ser con el Conocer.*”²²³ Esta conexión, legitimadora de la experiencia de lo verdadero, de lo real, no descarta sin embargo en ninguno de los dos autores la legitimidad – en un nivel menor – de la otra forma de conocimiento, la derivada, la imprecisa, la ilusoria; pues ambos ven en esa otra forma una función que responde a necesidades vitales igualmente válidas, pero que pierden su validez en cuanto se aplican a un ámbito teórico especulativo que no les corresponde.

²²¹ Bachelard, II, 41.

²²² Golcher Carranza: *op. cit.*, 84.

²²³ *Idem.*

Respecto de la necesidad de *inmovilizar* la realidad con esquemas espaciales, por ejemplo, declara Bergson:

“Nada más legítimo en la práctica. Pero cuando transportamos este hábito mental al ámbito de la especulación, desconocemos la realidad verdadera, creamos, alegremente, problemas insolubles, cerramos los ojos a lo que hay de más vivo en lo real.”²²⁴

Esto nos lleva a una conclusión previa respecto del pensamiento de Bergson, según la cual lo útil no es necesariamente lo verdadero, y es incluso hasta opuesto. La “realidad verdadera”, la del tiempo como una *durée* que es también un *élan vital*, sólo puede ser alcanzado por una función por así decirlo temporal de la conciencia, que pueda captar el fluir, y no sólo lo fluido; la película, y no sólo los fotogramas. Para el físico y el geómetra es más útil y fácil comprender al movimiento sólo como una suma de posiciones en el espacio, y al desplazarse sólo como el recorrido desplazado. Es, en definitiva, la lógica de Zenón y su tortuga. Para Bergson, las aporías propuestas por el griego no eran una anécdota más de la historia de la filosofía. Eran, en cambio, el origen mismo de la metafísica, en el sentido de que llevaban a los filósofos, como Platón, “a buscar la realidad coherente y verdadera en aquello que no cambia.”²²⁵ Esta búsqueda, que a nuestro juicio se podría adjudicar a Parménides antes que a Zenón, es la que erige como paradigmas del conocimiento a todas las funciones que suprimen la temporalidad, que la consideran como algo inferior o como un defecto. Es también la que lleva, por esa misma razón, a la incomprensión total de la realidad temporal, y, en última instancia, a la supresión de la novedad como posibilidad creativa del universo e incluso del hombre; pues si la verdad es lo que no tiene tiempo, en cierto sentido ya es, ya está realizada, ya está toda desplegada en el mundo, y sólo le queda a lo sumo reacomodarse. De hecho esa misma necesidad de la inmovilidad habría sido, para Bergson, la que finalmente llevó a detener “el vuelo de la metafísica”²²⁶ a través del postulado de la relatividad del conocimiento, pues siempre es relativo un enfoque que no se corresponde con la naturaleza del objeto a conocer.

²²⁴ Bergson, PM, 151.

²²⁵ *Ibíd.*, 158.

²²⁶ *Ibíd.*, 33.

Por eso será imprescindible destacar la originalidad de una potencia cognoscitiva que responda a la naturaleza del tiempo. Esta potencia, en ambos autores, será algo a recobrar, a desarrollar, a preparar, incluso a entrenar. Pero, por otro lado, será también la potencia que salvaguarde y que represente lo más humano del hombre, su potencia cognoscitiva esencial. La filosofía de Bergson y de Bachelard es por eso mismo una filosofía programática, que plantea la necesidad de volver a poner esta potencia en el centro de la vida filosófica, de rescatarla de las potencias menos precisas, menos vitales, menos creativas, de romper con los hábitos estatizantes arraigados en nuestro entendimiento, pues como dice Bergson:

“Estos hábitos, transportados al dominio de la especulación, nos ponen en presencia de una realidad deformada o reformada, en todo caso arreglada; pero el arreglo no se impone a nosotros de modo ineluctable; proviene de nosotros; lo que hicimos, podemos deshacerlo; y entonces entramos en contacto directo con la realidad.”²²⁷

Por supuesto que, si bien se verá en ambos autores una actitud similar, los fundamentos filosóficos que acompañen sendas teorías no serán los mismos. De hecho, este contacto directo al que hace alusión Bergson, no es del todo compartido con Bachelard en su teoría de la imaginación, pues, como veremos más adelante, ésta es una función más creativa que perceptiva. Sin embargo ambos coinciden, en definitiva, en esto que destaca el filósofo de Bar-sur-Aube: “*El conocimiento es por excelencia una obra temporal.*”²²⁸ Por eso para ambos es la conciencia el terreno propicio donde se pone de manifiesto la naturaleza de la temporalidad. Por lo que se pregunta Bachelard: “*¿Dónde encontraremos con más seguridad que en el brote de nuestra conciencia ese conocimiento del instante creador? ¿No es acaso allí en donde el impulso vital se muestra más activo?*”²²⁹ Este fragmento de *L'intuition de l'instant* revela claramente esta relación entre ontología y gnoseología desde la perspectiva bachelardiana. Es en la conciencia donde se revela el poder del instante; es ahí donde el impulso vital del tiempo se

²²⁷ *Ibíd.*, 33.

²²⁸ Bachelard, II, 21.

²²⁹ *Idem.*

manifiesta. En otras palabras, es en el conocimiento donde se muestra el ser, es la gnoseología la que permite una ontología. “*Si mi ser no toma conciencia de sí más que en el instante presente, ¿cómo no ver que este instante es el único terreno donde se experimenta la realidad?*”²³⁰ Por eso declara Bachelard que, en definitiva, “*es necesario en efecto partir de nosotros mismos para demostrar el ser.*”²³¹ Pero, y esto cabe aclararlo, es también la ontología la que permite este enfoque gnoseológico, pues para afirmar que “en la conciencia se revela el impulso vital del instante” hay que sostener primero la realidad de dicho instante, para poder luego afirmar la manifestación de esa realidad. Bien podría decirse “la conciencia muestra una instantaneidad, que no por eso debe existir por fuera de la conciencia”. Sin embargo, tanto en Bergson como en Bachelard, está presente ese postulado primero que afirma la existencia temporal determinada de la realidad, aunque la propuesta bachelardiana parezca tender a un idealismo ambiguo, por lo cual no es posible sostener definitivamente y con claridad en qué dirección se ordena la fundamentación de su filosofía. No obstante, a pesar de esta dificultad, la dependencia entre ambas esferas queda claramente manifiesta en ambos autores frente a un estudio preciso y profundo, como el de Wunenburger, quien destaca que:

“Para Bergson y Bachelard los procesos de conocimientos intelectual, intuitivos o discursivos, abstractos o concretos, se desarrollan según propiedades y regularidades determinadas por la existencia subyacente de un dinamismo.”²³²

Este dinamismo, de orden ontológico o vital más que gnoseológico o teórico, sería entonces, al menos para Wunenburger, la base sobre la que se desarrollan en ambas teorías las potencias cognoscitivas, que cada uno trabajará a su manera. Consiste, en definitiva, en una “*fuerza vital que atraviesa el no-Yo pero también la interioridad del Yo-sujeto,*”²³³ fuerza que será continua para uno y discontinua para el otro. Esto sugeriría

²³⁰ Bachelard, II, 16.

²³¹ Idem.

²³² Wunenburger: *op. cit.*, 30. “Pour Bergson et Bachelard les processus de connaissance intellectuelle, intuitifs ou discursifs, abstraits ou concrets, se développent donc selon des propriétés et régularités déterminées par l’existence sous-jacente d’un dynamisme.”

²³³ Ibid., 28. “Chacune des deux philosophies va aussi identifier et classer les processus intellectuels selon leurs rapports de continuité ou de discontinuité avec cette force vitale qui traverse le non-Moi mais aussi l’interiorité du Moi-sujet.”

una dependencia de la gnoseología en la ontología, y no al revés, aunque no queda claro si consideramos que ese dinamismo subyacente es también el dinamismo de la conciencia que lo está pensando. El problema de la determinación del sentido de la dependencia, no obstante, excede los límites del presente escrito, y podría constituir todo un trabajo de investigación en sí mismo, el cual reservamos para el futuro. De todos modos, por ahora nos basta plantearlo para ver las mutuas implicancias entre el tema del conocimiento y el del tiempo en torno al problema de la novedad.

Introducida entonces la cuestión de la relación entre ontología y gnoseología, y aclarada de esta manera la importancia que el tema del conocimiento posee para la determinación de la naturaleza novedosa y creativa del tiempo, nos avocaremos a continuación a profundizar este problema en torno a dos ejes: por un lado, el rol de la ciencia respecto al tema del tiempo, y por otro lado, la naturaleza de las potencias cognoscitivas que permiten el acceso a lo novedoso.

b. El rol de la ciencia

Si bien la cuestión de la ciencia no es el objeto directo de esta investigación, sí creemos necesario desarrollar brevemente el valor que toma en cada filósofo, a fin de relacionarla con las potencias cognoscitivas de la novedad, pues encontramos en el problema de la ciencia una de las diferencias más radicales entre los pensamientos de Bergson y Bachelard.

El problema de la ciencia, en Bergson, es principalmente el problema de la distinción entre ciencia y metafísica. Para el filósofo de la *durée*, la distinción de los métodos correspondientes a cada una de estas disciplinas es una deuda terrible de la historia del pensamiento, y causa de numerosas contradicciones, problemas insolubles y confusiones conceptuales. Esta diferencia de método, sin embargo, no supone una

diferencia de valor.²³⁴ Responde, en última instancia, a una diferencia de objeto, de raíz ontológica. La preocupación de Bergson es la de adjudicar a cada una de estas disciplinas el terreno de la realidad que le corresponde, a fin de que en ese ámbito propio puedan desarrollarse a la perfección.

“Asignamos entonces a la metafísica un objeto limitado, principalmente el espíritu, y un método especial, ante todo la intuición. Por eso distinguimos claramente la metafísica de la ciencia. Pero por eso también le atribuimos un igual valor. Creemos que pueden, una y otra, tocar el fondo de la realidad. Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos, aceptadas por los científicos, sobre la relatividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo absoluto.”²³⁵

Si el método de la metafísica será la intuición, y su objeto el espíritu, para la ciencia el método será la experiencia acompañada de razón, y su objeto principalmente la materia. La materia inerte pide una potencia inerte, como la razón, que busca leyes generales, universales y eternas. El espíritu, entendido como dinámico, en cambio, requiere una potencia igualmente dinámica y fluída, como la intuición. Es por eso que, al estar cada una *tallada* a medida de la realidad que busca explicar, el conocimiento resultante será un conocimiento *preciso*.²³⁶ Sin embargo, esta distinción de métodos es una propuesta que en general no ha sido llevada a cabo a lo largo de la historia del pensamiento, pues frecuentemente, para Bergson, se ha confundido la filosofía intentando razonar con esquemas espaciales propios de las ciencias de la materia, cuando su objeto era, por el contrario, una realidad temporal y espiritual (por ejemplo, la libertad). Esta confusión es la que lo lleva a declarar, al comienzo de *La pensée et le mouvant*, que “*lo que más le ha faltado a la filosofía es la precisión*.”²³⁷ La ciencia, por otra parte, sí ha avanzado con esquemas que se ajustan con suficiente exactitud a la realidad con la que trabaja. La razón de esta perfección proviene del asentamiento de la ciencia en la inteligencia, que es una función que resulta, en última instancia, del instinto de

²³⁴ Cfr. Bergson, PM, 54.

²³⁵ *Ibíd.*, 44.

²³⁶ Cfr. *Ibíd.*, 15.

²³⁷ *Idem.*

supervivencia, como la capacidad de resolver situaciones para asegurarse las necesidades básicas de la vida: “*Antes de especular, hace falta vivir, y la vida exige que saquemos partido de la materia.*”²³⁸ Por eso mismo argumentará después que: “*Si la inteligencia está hecha para utilizar la materia, es sobre la estructura de la materia, sin duda, que se ha modelado la de la inteligencia. Ésta es al menos la hipótesis más simple y más probable.*”²³⁹ La inteligencia, por tanto, se desarrolla a partir de su contacto con la materia, y por eso adquiere las características propias de ella, como la mutua distinción y exclusión entre las partes, o la organización causal mecánica. La precisión de la ciencia, por lo tanto, se debe simplemente a que “*entre la inteligencia y la materia hay efectivamente simetría, concordancia, correspondencia.*”²⁴⁰ Como es la materia inerte la fuente de la que la inteligencia toma su estructura, por eso mismo “*desde el momento en que retorna a la materia inerte, la ciencia que procede de la pura inteligencia se encuentra como en casa.*”²⁴¹

Sin embargo, y he aquí el problema central que despierta en Bergson la necesidad de desarrollar una filosofía de la intuición, esta inteligencia científica, avocada al estudio de la materia inerte, no puede dar cuenta de las realidades netamente temporales. La ciencia es eminentemente *cuantitativa*, mientras que la filosofía es principalmente *cualitativa*. Por eso para esta última “*todo es heterogéneo a todo,*” pues en el ámbito cualitativo y durable del tiempo “*una parte jamás representará el conjunto sino en virtud de un decreto discutible, cuando no arbitrario.*”²⁴² Esto es lo que traerá problemas a la ciencia que quiera dedicarse al estudio de una realidad temporal, o a la filosofía que pretenda hacer uso de los métodos racionales de la ciencia. Cualquiera de estas dos opciones falla respecto a la precisión que exige Bergson, pues no respetan la correlatividad necesaria entre el aspecto concreto de la realidad y su método correspondiente. Es así como “*la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo – del tiempo,*

²³⁸ *Ibíd.*, 44.

²³⁹ *Ibíd.*, 46.

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ *Ibíd.*, 44.

²⁴² *Ibíd.*, 151.

la duración, y del movimiento, la movilidad –.”²⁴³ Si la ciencia requiere, para estudiar su objeto, considerarlo como a los objetos a los que está acostumbrada – materiales, inertes, estáticos – cualquier abordaje científico del tiempo será desde la base erróneo. Fenómenos como el cambio, el movimiento, la espera, caerán fuera de la posibilidad del conocimiento científico, porque son fenómenos que requieren considerar el despliegue del tiempo, la acción duradera y prolongada de un tiempo que escapa a la consideración espacial-estática. Bergson lo explica diciendo que:

“aun cuando [la ciencia] refiera al tiempo que se despliega o que se desplegará, lo trata como si estuviera desplegado. Es por otra parte completamente normal. Su rol es prever. La ciencia extrae y retiene del mundo material lo que es susceptible de repetirse y de calcularse, por consiguiente lo que no dura.”²⁴⁴

La ciencia, como prolongación del sentido común,²⁴⁵ está obligada, por su mismo método y su misma función, a negar el cambio: ella necesita trabajar sobre lo estable. Por eso abstrae, de una realidad cambiante y compleja, aquello permanente y universal; en definitiva, lo que ha de repetirse. La vida exige una función que permita al hombre saber cómo manejarse, y para eso, establecer algunas normas generales, algunas guías que aporten algo de estabilidad al mundo en el que vive. Para eso, claro está, debe sacrificarse en cierto sentido la individualidad de cada cosa, y la singularidad del movimiento. El resultado, a nivel de conocimiento, son conceptos y leyes generales; y a nivel temporal, es la medida de la duración. El sentido común y la ciencia deben, entonces, realizar una abstracción que deje de lado el durar de la *durée*, su propia esencia activa, continua, heterogénea y creadora. Volvemos entonces a la objeción citada en la sección referida a la primacía de la *durée*: “*Pero esta duración* –declara entonces Bergson–, *que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive.*”²⁴⁶ ¿Cómo desarrollar, entonces, un conocimiento que vuelva a considerar esa experiencia vital de la *durée*, que parta desde ahí para comprender la realidad temporal? Ése es, justamente, el

²⁴³ Bergson, EDI, 124.

²⁴⁴ Bergson, PM, 17.

²⁴⁵ Cfr. Idem.

²⁴⁶ Idem.

objetivo que Bergson se plantea en su gnoseología: devolverle legitimidad a la experiencia vital de la *durée* que es la intuición, método por excelencia de la investigación filosófica. Ella será la encargada de entrar en sintonía con una realidad que dura, que cambia, que es continua y a la vez heterogénea, que reúne en sí el pasado pero de forma creativa, simple y a la vez compleja. La ciencia, entonces, cuya estructura busca justamente reducir lo nuevo a elementos pre-existentes y pre-comprendidos, no puede vérselas con un objeto de estas características, y por lo tanto debería callar frente a estos problemas y cedérselos a la filosofía (que él llama específicamente *metafísica*).

Ésa es la propuesta de Bergson respecto a la división entre ambas disciplinas. Por lo demás, no considera a la ciencia inferior a la filosofía; todo lo contrario, la pone al mismo nivel, sólo distinguida por método y objeto, y no por valor. Pretende, además, defender su valor de conocimiento absoluto, frente a la gran mayoría de las teorías epistemológicas de su tiempo que tendían a reducir la posibilidad de conocimiento de la realidad tanto por parte de la ciencia como por parte de la filosofía.²⁴⁷ La clave está, como ya se dijo, en acotar el campo de acción de cada una a esa porción de la realidad que está capacitada para comprender, ya que “*de esa parte podrá un día tocar el fondo.*”²⁴⁸ De esta manera, ambas “*pueden volverse igualmente precisas y ciertas.*”²⁴⁹

Esta división, por otra parte, no pretende caer en una ruptura total entre una y otra, sino que busca sobre todo la potenciación de cada una, para que entonces el trabajo conjunto pueda ser mucho más provechoso. La filosofía, por lo demás, no será algo vago o impreciso²⁵⁰ sino que, al contrario, al recuperar su objeto y método propios, adquirirá una solidez y una legitimidad que le permitirán entablar un diálogo fecundo con los datos

²⁴⁷ Bergson, PM, 54.

²⁴⁸ Cfr. Idem.

²⁴⁹ *Ibid.*, 55.

²⁵⁰ Philonenko, en un intento de defender al bergsonismo de ser considerado un pensamiento más cercano a una apreciación literaria de la vida que a una teoría general del universo, afirma: “*Como se verá, el proceder de Bergson es siempre riguroso y, aunque experimental, pretende ser ciencia y no poesía o sentimiento.*” (Philonenko, A., *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 15.) Entendemos en este contexto “ciencia” como un conocimiento metodológico, fundamentado, y con un objeto determinado, opuesto a una mirada poética. Sin embargo, cabe aclarar que acá “ciencia” no significa lo que significa para Bergson, pues para él la filosofía no es ciencia, y lo que él pretende hacer es precisamente filosofía y no ciencia.

aportados por la ciencia. De hecho, así lo vivía Bergson, para quien el estudio de las teorías científicas era un requisito imprescindible para desarrollar una filosofía fundamentada y concreta. En un reportaje de 1914 para *Le Figaro*, él confiesa:

“Cada uno de mis libros me ha costado muchos años de investigaciones científicas y cada uno de ellos llega no a generalidades vagas, sino a conclusiones capaces de aclarar en ciertos aspectos cuestiones muy especiales.”²⁵¹

La información que provee la ciencia, por lo tanto, no sólo es precisa en ella misma, sino que también puede resultar útil para una interpretación filosófica del mundo. El libro *L'évolution créatrice* es un claro ejemplo de eso. En él, la noción bergsoniana del tiempo como una duración continua se complementa con los datos proporcionados por el estudio científico de los seres vivos, para llegar a una teoría general sobre la evolución. Sin el apoyo del dato científico, es decir, de una observación detallada de la realidad material, poco se podría afirmar en el plano metafísico, pues la filosofía, para Bergson, debe partir también de la experiencia, debe buscar explicar la realidad concreta, tal y como existe, y no ser un sistema abstracto de lo meramente posible. De esta forma, su “*metafísica será la del mundo en que vivimos, y no de todos los mundos posibles. Ella abrazará realidades.*”²⁵² Respecto al problema del tiempo, por ejemplo, veía Bergson que “*los grandes descubrimientos teóricos de estos últimos años han llevado a los físicos a suponer una especie de fusión entre la onda y el corpúsculo – nosotros diríamos entre la sustancia y el movimiento –.*”²⁵³ Bergson no elaborará una filosofía de la vida sin antes observar los datos propiciados por la biología, ni una filosofía de la libertad y el conocimiento sin antes estudiar todo lo que las neurociencias saben sobre el cerebro humano. Sin embargo, también sabe Bergson que todas estas ciencias, por más datos que

²⁵¹ “Chacun de mes livres m’a coûté plusieurs années de recherches scientifiques et chacun d’eux aboutit non pas à des vagues généralités, mais à des conclusions capables d’éclaircir pas quelques côtés des questions très spéciales.” *Le Figaro*, 28 février 1914, *Mélanges*, I, 1040-1041; citado por Stancati, Claudia: “Bergson et Bachelard: les sciences, la métaphysique et le langage”, en Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coords.), 80.

²⁵² Bergson, PM, 55.

²⁵³ *Ibíd.*, 85. En este contexto de unión entre ciencia y filosofía aparece, curiosamente, la única cita que Bergson hace de un escrito de Bachelard, que corresponde a la obra temprana de “*Noùmene et mycrophysique*”, en *Recherches philosophiques (1931-1932)*, Paris, pp. 55-65.

sepan, no podrán dar el salto a la interpretación filosófica, del mismo modo que, a partir del recorrido, no puedo comprender el movimiento, o a partir de lo desplegado el acto de desplegarse. La materia, el espacio, lo recorrido, lo desplegado, pueden en cierto modo llevarnos a intuir el movimiento que hay detrás de ellos y que los impulsa, pero nunca podrán explicarlo del todo. Porque, en definitiva, la mirada científica tiene vedada por su misma naturaleza la visión de la fuerza creativa del universo que permite la constante novedad. Dicha fuerza puede solamente, como veremos más adelante, ser intuida por una mirada filosófica atenta. Sólo ella permitirá, en este sentido, el conocimiento de lo novedoso.

Para Bachelard, en cambio, la ciencia es también un ámbito en el que se revela la novedad del universo a través de la fuerza del instante. Este filósofo, de hecho, hizo al problema de la ruptura en las ciencias el eje central de sus investigaciones epistemológicas. Todo avance realmente destacable en la ciencia es, en última instancia, una discontinuidad que inaugura una novedad radical.²⁵⁴ Esta novedad, además, se instala a partir de una coincidencia instantánea y de una negación racional. Aparecen, así, los mismos conceptos que constituían la ontología del tiempo bachelardiano.

En primer lugar, la observación científica, para Bachelard, no es nunca una observación ingenua; requiere, todo lo contrario, una preparación, un entrenamiento, que posibilita la coincidencia entre sujeto y objeto que se da en la inmediatez del instante. Esta coincidencia no es, por lo tanto, un *fluir-junto-a o*, en otras palabras, la *durée* de la conciencia que intuye la *durée* de la realidad, como podría haber sido en el bergsonismo. Es, todo lo contrario, una coincidencia atómica, que se da en el microfenómeno, completamente aislado a los demás. Las coincidencias entre sujeto y objeto, entonces, se atomizan, y no duran.²⁵⁵ El bergsonismo, según el cual la ciencia tomaba como objeto la materia inerte, así sin más, aparece para Bachelard como un pensamiento sumamente ingenuo, pre-científico. Para él, “*la materia sutil y precisa, no se la encuentra más siempre a disposición de la experiencia. Hace falta esperar a que ella produzca un*

²⁵⁴ Cfr. Sánchez: *op. cit.*, 127.

²⁵⁵ Cfr. Bachelard, DD, 27.

*acontecimiento.*²⁵⁶ Este acontecimiento se da en la coincidencia de la observación científica, que no es una observación pasiva, sino una acción específica, entrenada y dirigida que extrae de la materia silenciosa un fenómeno concreto e instantáneo. “*Más allá de estas coincidencias, no hay lugar para ninguna experiencia.*”²⁵⁷ Este rol activo está presente en toda la obra bachelardiana, y garantiza en cierto modo la novedad de la ciencia, en el sentido de que no es algo dado, sino que es ruptura respecto de lo dado. La ciencia debe distinguirse de la mirada ingenua, mediante una negación que permite la originalidad de la teoría científica respecto de la realidad percibida por el sentido común. La obra *La psychanalyse du feu*, primera entre las dedicadas a los cuatro elementos, tiene como objeto justamente mostrar, con un ejercicio concreto sobre el estudio científico del fuego, de qué manera la mirada ingenua y vital del científico puede entorpecer el avance objetivo de la ciencia y, por otro lado, de qué manera la negación de esta influencia obstaculizante podría abrir el campo a una novedad científica total. Tengamos presente, para comprender mejor esta idea, el famoso paso del geocentrismo al teocentrismo propulsado por Copernico y Galileo. En este caso, es justamente la negación de la percepción ingenua de la realidad (de que los astros giraban alrededor de la Tierra) la que permite una afirmación totalmente novedosa para el mundo de la ciencia. Por eso afirma que:

“... la evidencia primera no es una verdad primordial. En puridad, la objetividad científica sólo es posible rompiendo, en primer término, con el objeto inmediato. (...) En sus inicios [el pensamiento objetivo] debe criticar todo: la sensación, el sentido común, la práctica más constante, hasta la etimología, pues el verbo, que está hecho para cantar y seducir, raramente encuentra la idea.”²⁵⁸

Análogamente a como sucedía respecto a su teoría del instante, es la negación y la ruptura total con el pasado la que permite una novedad radical. En tanto negación, lo

²⁵⁶ *Ibíd.*, 28. “La matière subtile et précise, vous ne la trouvez plus toujours à la disposition de l'expérience. Il faut que vous attendiez qu'elle produise ses événements.”

²⁵⁷ *Idem.* “En dehors de ces coïncidences, il n'y a place pour aucune expérience.”

²⁵⁸ Bachelard: *El psicoanálisis del fuego*, Buenos Aires, Schapire, 1953, p. 11. A partir de ahora, PF.

nuevo no puede provenir del pasado, del mismo modo que una teoría científica no proviene de una reelaboración de la anterior, sino de algo completamente diferente. La teoría puede, a lo sumo, tomar, para su propio presente, los elementos de la teoría anterior que juzgue valiosos dentro de su propia axiología.

Por otro lado, al menos en la introducción a *La psychanalyse du feu*, publicado en 1938, dos años después de *La dialectique de la durée*, la ciencia se presenta como un conocimiento específicamente objetivo, alejado tanto de la experiencia cotidiana como de una intuición íntima. En este sentido, podría ser semejante a Bergson en cuanto que ambos consideran a la objetividad científica fruto de un alejamiento de las potencias intuitivas y personales del hombre. Sin embargo, la diferencia se vuelve insuperable cuando nos percatamos de que, en primer lugar, para Bachelard la ciencia no es continuación del sentido común, sino su opuesto, porque ella implica una ruptura respecto de la experiencia básica, del conocimiento general, de las imágenes familiares y demás, en definitiva, de lo que Bachelard llama “obstáculos epistemológicos” y que trata en su obra *La formation de l'esprit scientifique*, de la que *La psychanalyse du feu* pretende ser una aplicación.²⁵⁹ Y, en segundo lugar, porque Bachelard, al menos en estas obras, considera a la ciencia objetiva como el ámbito de la verdad: “*Cuando nos volvemos hacia nosotros mismos, nos desviamos de la verdad. Cuando realizamos experiencias íntimas, contradecimos, fatalmente, la experiencia objetiva.*”²⁶⁰ Así, la verdad no podrá ser alcanzada mediante una experiencia como la intuición propuesta por Bergson, porque una experiencia tal no responde al objeto sino, en última instancia, a la invención del sujeto. La conexión que representaría la intuición bergsoniana no es posible entre una conciencia y una realidad inerte como la material; una experiencia íntima del mundo estaría demasiado ligada a los impulsos primitivos por los cuales el hombre antropomorfizaba la realidad que lo circundaba. La ciencia, y la filosofía con ella, debe romper esa proyección primitiva, para limpiar al objeto de los obstáculos puestos por la misma conciencia. En este sentido, hay una estructura análoga en los pensamientos de ambos filósofos. Para Bergson, la ciencia cometía el error de estudiar realidades temporales, tales como la

²⁵⁹ Cfr. Bachelard, PF, 17

²⁶⁰ Idem.

libertad o la vida, por ejemplo, con un método que había extraído del contacto con la materia; y ahora la filosofía debía asumir la tarea de remontar ese desvío para distinguir el campo de aplicación de cada una. Para Bachelard, como decíamos, la ciencia debe desprenderse de todo lo que en ella corresponde al mundo humano –las sensaciones, los deseos, las esperanzas, por ejemplo– para estudiar su objeto propio con un método que asegure justamente la objetividad. Como se ve en *La psychanalyse du feu*:

“Si se trata de examinar a los hombres, a los iguales, a los hermanos, la simpatía es el fondo del método. Pero, delante de este mundo inerte que no vive de nuestra vida, que no sufre ninguna de nuestras penas y que no exalta ninguna de nuestras alegrías, debemos detener todas las expansiones, debemos mortificar nuestro ser. Los ejes de la poesía y la ciencia son, en sus orígenes, inversos.”²⁶¹

Como en Bergson, entonces, hay un dualismo epistemológico bien marcado. Hay un tipo de realidad al que le corresponde ser conocida mediante la ciencia, y otro tipo de realidad que responde ante la intimidad de la conciencia humana. En esta segunda, es un lenguaje poético, personal y subjetivo el que debe hacerse cargo de la expresión, más que el lenguaje objetivo de la ciencia. Sin embargo, mientras Bergson alienta la recuperación de ese plano intimista de la intuición, esa particular vivencia de la *durée*, Bachelard aboga en cambio por la purificación de la ciencia. De todas formas, el rol de sus filosofías en cuanto al problema de la ciencia permanece el mismo: asegurar los límites de cada disciplina, restituirlos a su lugar propio para que así cualquier forma de conocimiento alcance la precisión para la que fue hecha. Bachelard dirá: “*Todo cuanto puede esperar la filosofía es una restitución de la poesía y la ciencia complementarias, unirlos como a dos contrarios bien hechos.*”²⁶² Por eso, como aclara Miguel Ángel Sánchez, el filósofo de Bar-sur-Aube no pretende reducir un ámbito al otro, sino que, “*por el contrario, reivindica pedagógicamente el trabajo alterno.*”²⁶³ Esta doble valoración está en sintonía con la propuesta bergsoniana, que buscaba justamente distinguir cada ámbito para devolverle la seguridad y la precisión, a fin de recuperar la dignidad propia de cada uno. En base a esta

²⁶¹ *Ibíd.*, 12

²⁶² *Idem.*

²⁶³ Sánchez: *op. cit.*, 61.

distinción, sin embargo, cada uno proponía también una mutua colaboración. Castelão-Lawless afirma, por eso mismo, que “tanto Bergson como Bachelard creían que la metafísica debía interactuar creativamente con la ciencia, y que debían ser contrastadas (checked) una con la otra.”²⁶⁴ De esta forma, el rol de la filosofía, en relación con la ciencia y su progreso, sería en ambos autores “operacionalmente análogo”.²⁶⁵

La diferencia central está quizá en que para Bergson la ciencia no es un ámbito en el que se pueda tratar la novedad, ya que la novedad corresponde al tiempo, y el conocimiento de lo temporal está fuera de la posibilidad de la ciencia, cuya estructura de pensamiento está desarrollada a partir de la materia inerte. Para Bachelard, en cambio (al menos en sus obras epistemológicas), la ciencia es la perfección del conocimiento, que por lo tanto permite un estudio ontológico del tiempo, es decir, un estudio de la realidad objetiva del tiempo, lo más desligada posible de las intervenciones deformantes de la conciencia. Sin embargo, la analogía permanece, pues la perfección del conocimiento ha de ser cuidada, purificada, acotada, tal y como ocurre en la propuesta bergsoniana, por lo cual la diferencia que instaura Bachelard se reduce más que nada al método científico y a su valoración.

Por otro lado, es también determinante la visión historicista de la ciencia que toma Bachelard, según la cual, como lo resume Sánchez, la ciencia “avanza por rupturas, por discontinuidades, por novedades radicales.”²⁶⁶ El abordaje que Bachelard hace del problema de la novedad es en primer lugar gnoseológico. La lectura de Sánchez profundiza la cuestión en esta línea, al afirmar que:

Toda la profunda reflexión bachelardiana sobre la novedad radical que nos permite instalarnos en *el instante* de la creación y nacimiento de toda actividad espiritual o psíquica, correspondió al intento filosófico por explicar el permanente diálogo existente,

²⁶⁴ Castelão-Lawless: *op. cit.*, 30. “... both Bergson and Bachelard believed that metaphysics should interact creatively with science, and that they should be checked against one another.”

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Sánchez: *op. cit.*, 127.

no siempre explícito, entre las ciencias y las artes. En las primeras, bajo la significación del *descubrimiento*; en las segundas, bajo la significación de la *creación*.²⁶⁷

La novedad es, por tanto y en primer lugar, una actividad de la conciencia objetiva, que alcanza una coincidencia previamente no existente entre sujeto y objeto, y que rompe con la continuidad de una creencia no sostenida en una coincidencia, sino fruto de otra actividad imaginativa de la conciencia. La ciencia debe, constantemente, romper esa continuidad, generar cada vez nuevas coincidencias, en las que se manifiesta la racionalidad subyacente a la realidad. A esto se refiere Sánchez al hablar de *descubrimiento*. Por otro lado, como desarrollaremos más adelante, en las artes también se da una novedad, de la mano en esta ocasión de una experiencia íntima que rompe la cotidianidad horizontal en un instante vertical que manifiesta una imagen originaria, un ámbito profundo de la conciencia. Es decir que frente al “*proceso de objetivación, que implica por una parte psicoanalizar los intereses individuales, [y] eliminar los obstáculos subjetivos,*”²⁶⁸ se alza también otra forma igualmente legítima de conocimiento, que Bachelard desarrollará recién después de *La psychanalyse du feu*, y que implica un nivel aún mayor de creatividad.

Por eso, para avanzar aún más en el problema de la novedad en el conocimiento, desarrollaremos ahora las potencias que, en ambos autores, representan la posibilidad de la conciencia de habérselas con lo totalmente nuevo, no ya de la mano de la ciencia sino dando un salto hacia adelante en un ámbito más elevado del ser humano y no suficientemente considerado por la historia del pensamiento filosófico en general.

c. Las potencias de la novedad

²⁶⁷ *Ibíd.* 15

²⁶⁸ Ramírez Acosta, Pedro: “Conocimiento e imaginación creadora: acercamiento a la poética de Bachelard”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 33.80 (1995), p. 61.

1. La intuición bergsoniana

La intuición es a nuestro juicio, después de la *durée*, el concepto más importante para entender la filosofía bergsoniana en su conjunto, pues es, en pocas palabras, la correspondencia entre la conciencia y la *durée* misma; en este sentido, la intuición será a la gnoseología lo que la noción de *durée* es a la ontología. Por eso mismo, al ser una noción tan central para el bergsonismo, abarcarla completamente sería un trabajo mucho más extenso y complejo que el que nos convoca ahora. Sin embargo, creemos necesario aproximarnos al menos sintéticamente a su significado a fin de poder evaluar qué implicancias con respecto a la novedad conlleva en el plano de la gnoseología, y su relación con la creatividad del tiempo entendido como *durée*.

Frédéric Worms define a la intuición bergsoniana, en pocas palabras, como “*el conocimiento inmediato, en toda cosa, de la durée como realidad última.*”²⁶⁹ Es decir que, si la *durée* es el fluir mismo de la realidad, la intuición es la percepción inmediata de dicho fluir en el fondo de cada cosa que se intuye. Esto implica una interrelación radical entre ontología y gnoseología en el bergsonismo, pues intuición y *durée* se estructuran como método y objeto necesarios uno del otro para su propio ejercicio y manifestación. “*Así, no solamente la duración no es accesible más que a un conocimiento inmediato (...), sino principalmente que todo conocimiento inmediato, incluido el sensible, es conciencia o conocimiento de una durée.*”²⁷⁰ Una primera caracterización de la intuición, por lo tanto, sería considerarla como la función capaz de captar el aspecto dinámico, móvil, duradero de la realidad. En palabras del mismo Bergson: “*La intuición es aquello que alcanza el espíritu, la duración, el cambio puro.*”²⁷¹ Este alcance, de más está decirlo, es además inmediato, pues no presenta ninguna necesidad de procesos discursivos o dialécticos. En tanto que simplicidad del espíritu y continuidad del tiempo, la *durée* es una unidad sólo captable mediante un impulso igualmente unitario, que pueda

²⁶⁹ Worms, Frédéric: *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2013, p. 58. “L’intuition est donc la connaissance immédiate, en toute chose, de la durée comme réalité ultime.”

²⁷⁰ *Ibid.*, 59. “Ainsi, non seulement la durée n’est accessible qu’à une connaissance immédiate, sur le modèle de la connaissance sensible (ou instinctive); mais surtout toute connaissance immédiate, y compris sensible, est conscience ou connaissance d’une durée.”

²⁷¹ Bergson, PM, 40.

entrar en sintonía con su propio fluir. De esta forma, se alcanza un “*contacto directo con la realidad*,”²⁷² pues no hay mediación conceptual, ya que el concepto es estable y universal, a diferencia de lo percibido por la intuición, que es por esencia individual y moviente.

Esta captación inmediata de la realidad por la intuición nos lleva a una segunda caracterización posible, que es entender a la intuición como *percepción*. A este respecto, cabe destacar que nos referimos al sentido positivo que la percepción toma en *La pensée et le mouvant*, particularmente en “La perception du changement”, en la que esta noción cobra un sentido renovado del que tenía, por ejemplo, en *Matière et mémoire*. En esta obra, Bergson declara que “*percibir significa inmovilizar*,”²⁷³ pues en este contexto la percepción era considerada principalmente en el condicionamiento con que sesgaba la realidad, movilizada en primer lugar por una visión orientada a la práctica. Por eso Bergson podía decir que “*la percepción no es entonces más que una selección*,” selección realizada en vistas a la acción posible a tomar por el cuerpo sobre el objeto percibido; y que ella “*no crea nada*.”²⁷⁴ Sin embargo, en “La perception du changement” la percepción se ubica en la vereda contraria, pues se ve a la intuición como una forma renovada de percibir, es decir, de entrar en contacto directo con los datos de la realidad. Por lo tanto, Bergson pasa a concentrarse en la percepción pura, dejando de lado la forma condicionada de la misma trabajada en *Matière et mémoire*. La intuición es en este contexto una percepción en sentido propio; es decir, un acceso directo y sensible a lo real; que puede, por otra parte, estar oscurecido o tergiversado en una segunda instancia por la finalidad utilitarista con que la conciencia se abre a lo dado. Esta distinción entre una percepción pura y una influída por la acción y la comunicación social es clave para comprender la diversidad de formas de conocimiento en Bergson. Es el límite natural de nuestra capacidad de percibir lo que exige, por otra parte, el desarrollo de las demás facultades:

²⁷² *Ibíd.*, 33.

²⁷³ Bergson, *MM*, 190.

²⁷⁴ Bergson, *MM*, 69.

“Si los sentidos y la conciencia tuvieran un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no se tendría necesidad de concebir, al igual que de razonar. Concebir es un último recurso cuando no está dado percibir, y el razonamiento está hecho para colmar los vacíos de la percepción o para extender su alcance.”²⁷⁵

En otras palabras, Bergson sostiene que las facultades de la conceptualización y del raciocinio no son fruto más que de una falencia de la percepción. La misma filosofía, que a lo largo de su historia se vio obligada a reemplazar todo percepto por un concepto, tendría su origen, por lo tanto, en esta *insuficiencia*.²⁷⁶ Una intuición sin límites no tendría necesidad del razonamiento, pues éste no es otra cosa que una herramienta para prolongar la certeza de algo conocido a algo todavía no afirmable con certeza. No hay, en el silogismo, un dato nuevo que se agregue para permitirnos una nueva afirmación, pues todo lo dicho en la conclusión es extraído del contenido presente en las premisas. Ésta idea es la que tiene Bergson al relacionar a la intuición con la capacidad perceptiva, para alejarla así del razonamiento, que no aporta novedad, y del concepto, que atenta directamente tanto contra la dinamicidad como contra la individualidad de lo real.

En este planteo, Bergson se aproxima a la propuesta kantiana, dado que ve en Kant el resumen perfecto del problema de la metafísica y sus alcances: “*Una de las ideas más importantes y más profundas de la Crítica de la razón pura es ésta: que si la metafísica es posible, es por una visión, y no por una dialéctica.*”²⁷⁷ En otras palabras, es por la percepción que el acceso a la realidad es posible, incluso en la metafísica; el razonamiento, como herramienta, no está capacitado, por su misma estructura, para llevar a cabo esa tarea. “*Sólo una intuición superior (que Kant llama una intuición “intelectual”), es decir una percepción de la realidad metafísica, permitiría que la metafísica se constituya.*”²⁷⁸ Es en base a Kant, por lo tanto, que Bergson caracteriza a la intuición como una forma de percepción intelectual, no necesariamente sensible,

²⁷⁵ Bergson, PM, 149

²⁷⁶ *Ibíd.*, 150.

²⁷⁷ *Ibíd.*, 157.

²⁷⁸ *Idem.*

haciendo uso del mismo aparato conceptual kantiano. Sin embargo, una vez presentada esta similitud, el filósofo de la *durée* se diferenciará del alemán en las implicancias que esta noción de intuición traerá al problema de la metafísica. Y así, en dos breves oraciones, resumirá la clave de lo que lo une y lo que lo separa del filósofo de Königsberg en cuanto al problema del conocimiento:

“He aquí lo que Kant despejó a plena luz; y es, en mi sentir, el mayor servicio que prestó a la filosofía especulativa. Él estableció de manera definitiva que, si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Sólo que, habiendo probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añadió: esta intuición es imposible.”²⁷⁹

En pocas palabras, la clave está en que dicha percepción para Bergson sí es *posible*; y no sólo eso, sino que es la experiencia originaria por excelencia, anterior incluso a cualquier estructura racional. La existencia de una potencia intuitiva en el hombre valida por lo tanto la posibilidad de una metafísica, y abre el juego a todo un campo de la realidad que Kant debía descartar al menos de toda pretensión de seguridad, certeza o precisión. “*Erigir a la intuición como método filosófico*”²⁸⁰ le permitirá a Bergson entonces renovar las posibilidades de la metafísica para alcanzar su objeto con una precisión análoga a aquella con la que la ciencia alcanza el suyo.

Por otro lado, una caracterización de la intuición como *percepción* espontánea sería insuficiente. El mismo Bergson busca defenderse de toda lectura simplista de su filosofía que quiera ver a la intuición como una capacidad impulsiva y automática de relación con la realidad, análoga al instinto o al sentimiento, y en ese contexto afirma categóricamente: “*nuestra intuición es reflexión*.”²⁸¹ ¿En qué sentido entonces una potencia que había sido relacionada con la percepción, es decir, con una recepción desde el exterior de la conciencia, es ahora presentada como reflexiva? La respuesta a este problema está expuesta con claridad en *L'évolution créatrice*. En esta obra, que busca

²⁷⁹ *Ibíd.*, 158.

²⁸⁰ *Ibíd.*, 37.

²⁸¹ *Ibíd.*, 101.

desarrollar el proceso creativo por el que la vida evoluciona hasta el estado del hombre, la intuición aparece como estado último del desarrollo intelectual, pero en íntima relación con el *impulso vital* que mueve a todas las cosas: “*Es al interior mismo de la vida que nos conducirá la intuición, quiero decir el instinto devenido desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente.*”²⁸² La intuición, entonces, no sólo no es una percepción condicionada por la práctica, sino que tampoco es una percepción ingenua, ni un impulso inconsciente. Es, todo lo contrario, la toma de conciencia en su estado más puro, que reúne en sí misma el acto de intuir con el objeto intuído. En última instancia, esta reunión de conciencia y objeto está garantizada nada más y nada menos que por el descubrimiento sentido de la *durée* continua y creativa como fundamento común de una y de otro.

En otras palabras, la intuición es posible porque el hombre toma conciencia de su propia temporalidad, de su fluir continuo y creativo y a partir de esa experiencia puede abrirse a percibir el dinamismo intrínseco de la realidad; pues solamente una potencia esencialmente móvil puede captar el movimiento. Por eso la intuición es tanto percepción como reflexión, tanto pasiva como activa. Un pensamiento que busque recuperar la posibilidad de conocer el absoluto, no deberá por tanto “*salir del tiempo,*” pues “*la inteligencia trabaja sobre el fantasma de la duración, pero no sobre la duración misma,*” y a eso mismo se debe justamente “*la relatividad de nuestro conocimiento del espíritu.*”²⁸³ Afirmará Bergson: “*hace falta, por el contrario, resituarse en la duración y reconquistar la realidad en la movilidad que es su esencia.*”²⁸⁴ Las numerosas contradicciones a las que ha llegado la filosofía a lo largo de su historia se deben justamente a la “*impotencia del pensamiento conceptual en alcanzar el fondo del espíritu,*”²⁸⁵ pues la naturaleza del concepto, como desarrollaremos más adelante, es por naturaleza espacial; su rol es distinguir, separar, yuxtaponer, relacionar; y el espíritu, en cambio, es simple, continuo, creativo, heterogéneo, como el tiempo mismo que escapa a la conceptualización de la

²⁸² Bergson: *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2009, p. 178. “C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment.”

²⁸³ Bergson, PM, 38.

²⁸⁴ Idem.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 37.

inteligencia. La intuición temporal, por lo tanto, sigue en su dinamicidad propia “*las ondulaciones de lo real*,”²⁸⁶ por lo que su conocimiento es preciso, en tanto la conciencia se conecta a la perfección con la realidad conocida. Por esto mismo es que Bergson apuesta a la intuición como método de la filosofía, pues sólo ella puede asegurar una precisión análoga a la que tiene la ciencia para con la materia.

Ahora bien, mientras por un lado la intuición sería la potencia que se adapta naturalmente a las exigencias de una realidad temporal, no es, en cierto sentido, espontánea, pues su funcionamiento se ve condicionado por exigencias más poderosas aun que la de la precisión intelectual. “*Para pensar el cambio y para verlo, hay que apartar todo un velo de prejuicios, unos artificiales, creados por la especulación filosófica, otros naturales al sentido común.*”²⁸⁷ La intuición, entonces, que es una percepción pasiva y pura, y a la vez una reflexión activa y dinámica, debe, para resituarse en el fluir de la temporalidad de la realidad, ir en contra de una inclinación previa a inmovilizar la realidad mediante estructuras rígidas de pensamiento. Estas últimas, como ya se ha dicho anteriormente, son útiles a la supervivencia y la vida social, pero inválidas para una aproximación especulativa que pretenda ser sólida. Cristalizadas como verdaderos hábitos de conocimiento, “*se nos han vuelto naturales*,”²⁸⁸ “*profundamente enraizados*.”²⁸⁹ Gran parte de la cultura se ha construido sobre estas bases imprecisas, incluida toda la metafísica clásica, por lo que romper con dichos implicaría romper también los postulados metafísicos que se encuentran arraigados casi como si fuesen naturales en nuestro sentido común.

“Todas las maneras de hablar, de pensar, de percibir implican en efecto que la inmovilidad y la inmutabilidad existen de derecho, que el movimiento y el cambio vienen a sobreañadirse, como accidentes, a cosas que por sí mismas no se mueven, y en sí mismas no cambian.”²⁹⁰

²⁸⁶ *Ibíd.*, 38.

²⁸⁷ *Ibíd.*, 148.

²⁸⁸ *Ibíd.*, 160.

²⁸⁹ *Ibíd.*, 81.

²⁹⁰ *Idem.*

La reflexividad que Bergson atribuye a la intuición, por lo tanto, tendrá como tarea recuperar la vivencia del fluir de la propia conciencia, para romper con esos hábitos espacializantes que imposibilitan el conocimiento verdadero de lo real, y así abrirla a la posibilidad de experimentar el fluir mismo de la realidad, y por lo tanto su continuidad y su creatividad. Este trabajo deberá realizarlo contra una inclinación profunda, una fuerte tendencia objetivista de nuestra inteligencia, que convierte una realidad fluyente en un objeto estable. En esa conversión, por otra parte, están contenidas también las personas, incluido muchas veces el propio *yo*, que pasan a ser en la conciencia un objeto determinado, y pierden así su esencia que es durar, elegir, seguir, cambiar y retomar. Es más evidente para nosotros, quizá, tomar conciencia del error que significa objetivar a una persona; sin embargo, para Bergson toda la realidad, sobre todo lo vital, padece consecuencias análogas en cuanto a la objetivación. Convertir una realidad fluyente en un objeto estático, es también asumir que ya se nos ha sido dada del todo, que está *realizada*, y que por lo tanto no puede manifestarnos ninguna novedad. No obstante, la exigencia de Bergson es clara al respecto: “*Es preciso volver a la percepción directa del cambio y de la movilidad.*”²⁹¹ Esta vuelta implicará, como dice Marie Cariou, “*remontar la pendiente, marchar a contra corriente*” de lo que la misma inteligencia había generado. Implicaría, en cierto sentido, una “*inversión del impulso*” que permitiría “*reencontrar su fuente*” y así “*volver a colocarse en la dirección del impulso vital.*”²⁹² Es decir que la intuición deberá estar alimentada, necesariamente, del mismo impulso continuo, heterogéneo y creativo que ella busca percibir. A eso se debe, por tanto, su carácter *reflexivo*. Es una vuelta al origen de todo impulso, es una recuperación de una fuerza originaria perdida por su inutilidad para garantizar la vida social. Cariou ve en este impulso intuitivo capaz de debilitarse y de recuperarse, un análogo a lo que ocurre con el impulso vital y espiritual respecto de la estabilidad y detención de la materia.

²⁹¹ *Ibíd.*, 160.

²⁹² Cariou: *op. cit.*, 21.

“La distensión del impulso produce la materia: cuerpos que se esparcen, que se dispersan. La distensión de la intuición provoca conceptos: análisis que se multiplican indefinidamente hasta que se pierden de vista.”²⁹³

La *fuerza* creativa del universo está puesta en el *élan vital*, del mismo modo que la fuerza creativa del conocimiento está puesta en la intuición; materia y conceptos son los resultados de dicha fuerza, que como resultados de ella tienen un origen común, pero a la vez carecen de esa fuerza particular que les dio origen. Esta dualidad nos abre a plantear brevemente el problema del pensamiento conceptual, y su oposición a la intuición, lo que nos ayudará a clarificar aún más el significado de esta última noción y su sentido en el todo de la obra bergsoniana.

Podríamos comenzar diciendo, brevemente, que la inteligencia como capacidad de razonamiento es para Bergson, como ya se adelantó a lo largo de estas páginas, eminentemente espacial. La inteligencia es la capacidad de establecer relaciones entre los objetos, objetos que para eso debieron anteriormente ser distinguidos. Esta distinción, neta, discreta, definitiva, está establecida a partir de la estructura propia del espacio, que presenta segmentos yuxtapuestos y *partes extra partes*. Sólo con esos elementos claramente delimitados podrá trabajar como con su materia la inteligencia, que necesita siempre para obrar bien una claridad y distinción conceptuales, como bien lo había resumido Descartes. En diversos pasajes de *La pensée et le mouvant* Bergson se dedica específicamente a caracterizar esta inteligencia, y oponerla a la intuición como potencia de la novedad. Para él, “*la inteligencia combina y separa; ella ordena, desordena, coordina; no crea. Le hace falta una materia, y esta materia sólo puede venirle de los sentidos o de la conciencia.*”²⁹⁴ Frente al problema de la novedad, entonces, la respuesta respecto al rol de la inteligencia está clara: ella *no crea*; es decir, no puede habérselas con lo novedoso, porque como herramienta de la conciencia ella sólo trabaja con una materia ya dada, pero no puede *dársela*. En este sentido la aproximación al modelo kantiano

²⁹³ Cariou: *op. cit.*, 20. “La détente de l'élan produit de la matière: des corps qui s'éparpillent, qui se dispersent. La détente de l'intuition provoque des concepts: des analyses qui se multiplient indéfiniment à perte de vue.”

²⁹⁴ Bergson, PM, 151.

vuelve a hacerse patente: la inteligencia necesita de una materia nueva, brindada por la intuición, para ponerse en funcionamiento. Ella no puede comprender lo novedoso; o, mejor dicho, ella sólo “comprende” lo novedoso al reducirlo a lo antiguo, a lo ya conocido. *“El pensamiento se representa habitualmente lo nuevo como una nueva disposición de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea.”*²⁹⁵ Su material es siempre lo inerte, lo sabido, lo inmóvil; a partir de ahí pretende reconstituir lo vivo, lo nuevo, lo moviente. Eso no debe, sin embargo, llevarnos a pensar que es un error o falencia de la inteligencia:

“Nada más natural, en tanto la inteligencia está destinada sobre todo a preparar y a iluminar nuestra acción sobre las cosas. Nuestra acción sólo se ejerce de manera cómoda sobre puntos fijos; es entonces la fijeza lo que busca nuestra inteligencia”²⁹⁶

Esta fijeza está cristalizada en el lenguaje, a través de los conceptos, y en el razonamiento, a través de las estructuras lógicas. Éstas, basadas en el espacio, permiten llevar lo conocido hasta las últimas consecuencias, pero nunca agregan una novedad. Por eso la razón debe reducir lo nuevo a elementos ya apropiados o, mejor aún, contentarse con trabajar únicamente como reordenadora de lo conocido. *“No hallando entonces en lo nuevo más que lo viejo, nuestra inteligencia se siente entre amigos; está cómoda; ‘comprende’.”*²⁹⁷ Justamente por eso, Bergson aboga por la distinción clara de objetos y métodos en la ciencia y en la filosofía. La ciencia, ejercicio de la inteligencia, está moldeada para ocuparse de la materia, de los objetos exteriores a la propia conciencia; la novedad del espíritu, de la creatividad de la vida, sólo puede ser tratada por la inteligencia *“con tal de que no pretenda hundirse allí muy profundamente.”*²⁹⁸

En cambio, mientras la inteligencia no puede ver más que inmovilidades, la intuición se ubica en la vereda contraria: *“La intuición parte del movimiento, lo coloca o más bien lo percibe como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad más que un*

²⁹⁵ *Ibíd.*, 42.

²⁹⁶ *Ibíd.*, 19.

²⁹⁷ *Ibíd.*, 43.

²⁹⁸ *Ibíd.*, 51.

momento abstracto, instantánea tomada por nuestro espíritu sobre una movilidad.”²⁹⁹

Como reflexividad y percepción, se sitúa en la misma temporalidad para vivenciar su propio fluir, sin la distancia objetivista que instala la espacialidad, y reconoce así la realidad propia del dinamismo de lo real, cuya inmovilización no puede ser más que un ejercicio intelectual. La reflexividad le permite situarse en la movilidad propia para desde allí percibir, es decir, entrar en contacto directo e inmediato con la realidad en tanto espíritu. Al percibir la realidad ‘desde dentro’, la intuición – pensemos en su sentido etimológico – capta un absoluto allí donde la inteligencia sólo captaba relatividades. El exterior se presta a múltiples visiones diversas y complementarias, mientras el centro es siempre uno.³⁰⁰ La inteligencia trabaja con la superficie, y la intuición con la profundidad; por eso la realidad material es siempre más fácilmente comprensible que el mundo de la propia conciencia,³⁰¹ pues la inteligencia no se siente “en casa” en la interioridad. Con esa imagen, Bergson ve en la intuición la posibilidad de ir al núcleo de la realidad y así garantizar la precisión de un conocimiento extra-científico. Comunicada con ese fondo dinámico, continuo y creativo, la conciencia puede entonces experimentar la creatividad de la realidad en su propio movimiento, sin necesidad ya de explicar el movimiento desde las inmovilidades, sino viviendo su propia dinamicidad, creando con su propia creatividad. En uno de los pasajes más hermosos de *La pensée et le mouvant*, Bergson sintetiza:

“La intuición, apegada a una duración que es crecimiento, percibe allí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad; la intuición ve, sabe que el espíritu saca de sí mismo más de lo que tiene, que la espiritualidad consiste en eso mismo, y que la realidad, impregnada de espíritu, es creación.”³⁰²

Si ontológicamente decía Bergson que el tiempo es espíritu, mientras que el espacio es materia, entonces la inteligencia será la potencia de la materia y la intuición la potencia del espíritu y, por lo tanto, de la temporalidad y la creatividad. Retomaremos lo

²⁹⁹ *Ibíd.*, 142.

³⁰⁰ *Cfr. Ibíd.*, 41.

³⁰¹ *Cfr. Ibíd.*, 52.

³⁰² *Ibíd.*, 42.

dicho por Worms al inicio de la sección, entonces, para afirmar que la intuición es esta potencia que permite ver en todas las cosas lo que tienen de *durée*, es decir, de temporalidad, entendida ésta como continuidad creativa, o, en otras palabras, de espíritu. La intuición, por tanto, podrá ser caracterizada también como un *conocimiento abierto* o incluso *liberador*, en tanto es conciencia de una creatividad, y por tanto no puede cerrarse a definiciones determinadas de una vez por todas. Como afirma Cariou: “*La intuición libera de los intelectualismos cerrados porque ella no suspende, no circunscribe.*”³⁰³ De esta forma, la liberación llevada a cabo por la intuición permite a la conciencia habérselas con lo novedoso, no por un esfuerzo positivo, sino más bien deshaciéndose de los hábitos arraigados en ella. “*Ella rompe las barreras que impedirían a la conciencia proseguir su marcha hacia horizontes insospechados, a métodos insólitos y a palabras nunca pronunciadas.*”³⁰⁴ Recordemos, en este sentido, que el cerebro, lugar por excelencia en el que se radica la inteligencia, es “*el órgano de la atención a la vida,*”³⁰⁵ por lo que la intuición, como función liberadora de los límites espacializantes de la inteligencia, como posibilidad de comunicación con la *durée* presente en la realidad, debe trascender las mismas posibilidades del cerebro, ya que su fuente, como la de la memoria,³⁰⁶ no es este órgano, sino el espíritu mismo. El cerebro procura asegurar la supervivencia, y se orienta hacia la espacialidad y la sociabilidad, pero éstas acaban convirtiéndose, como ya se dijo antes, en “*las verdaderas causas de la relatividad de nuestro conocimiento,*” en un “*velo interpuesto*”³⁰⁷ entre la conciencia y la realidad, lo que relativiza cualquier experiencia. De la mano de la intuición, por otra parte, “*volvemos a lo inmediato y tocamos un absoluto.*”³⁰⁸ Este conocimiento es absoluto, sin embargo, en un sentido dinámico, es decir, en el sentido de un “*conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente y adopta*

³⁰³ Cariou: *op. cit.*, 20. “L’intuition libère des intellectualismes clos parce qu’elle ne suspend plus, ne circonscrit plus. Elle brise les barrières qui empêcheraient la conscience de poursuivre sa marche vers des horizons insoupçonnés, des méthodes insolites et des mots jamais prononcés.”

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Bergson, PM, 87.

³⁰⁶ Este tema de la memoria como espíritu está tratado en toda la obra *Matière et mémoire*.

³⁰⁷ Bergson, PM, 33.

³⁰⁸ Idem.

*la vida misma de las cosas,*³⁰⁹ en una suerte de “*simpatía espiritual con lo que [la realidad] tiene de más interior.*”³¹⁰

Para Bergson, por otra parte, es el artista el que mejor encarna esa vivencia particular que es la intuición. Los artistas, muchas veces tildados de ser excesivamente “*distraídos*”, separados de la realidad, son quizá quienes más pueden intuir la realidad en su profundidad, pues justamente este desapego hacia lo socialmente instituido, su descuido respecto de lo útil, favorece el desarrollo de esta otra potencia cognoscitiva, que apunta a lo individual y concreto, al movimiento, al espíritu. “*La naturaleza ha olvidado atar su facultad de percibir a su facultad de actuar,*”³¹¹ y es por eso que su mirada es, por así decirlo, más pura: “*Cuando miran una cosa, la ven por ella misma, y ya no para sí mismos. Ya no perciben simplemente en vista de actuar; perciben por percibir – por nada, por placer –.*”³¹² El filósofo debería por lo tanto ser como el artista, entrenar ese desapego para que no sea la praxis la que guíe el pensamiento, haciendo que éste se deje guiar por las estructuras espaciales serviles a la supervivencia, sino que sea la intuición misma la que lo guíe, la que siga verdaderamente los trazos de la realidad sin ningún tipo de reduccionismo o simplificación. Así, tal como se encuentra en las artes, el filósofo podrá asegurarse “*una visión más directa de la realidad*”³¹³ mediante un “*ensanchamiento*”³¹⁴ de su capacidad de percepción, alimentada ahora tanto por la experiencia sensible como por las diversas miradas interpretativas que se puedan crear sobre un objeto determinado, tal como hacen los artistas, “*cuya función es justamente ver y hacernos ver lo que no percibimos naturalmente.*”³¹⁵ Esto lo desarrollaremos con mayor profundidad en la última sección de la tercera parte.

³⁰⁹ *Ibíd.*, 216.

³¹⁰ *Ibíd.*, 224.

³¹¹ *Ibíd.*, 155.

³¹² *Ibíd.*, 156.

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ *Ibíd.*, 152.

³¹⁵ *Idem.* Creemos necesario en este caso aclarar que el uso que Bergson hace del adverbio “*naturalmente*” hace referencia, a nuestro parecer, a que no es una percepción espontánea, sino que está obstaculizada y que requiere un trabajo de distensión, ensanchamiento o liberación. De todas formas, esta liberación no añade algo artificial sobre una naturaleza, sino que permite la expresión de una potencia latente, si se quiere más natural aun que los obstáculos que impedirían su ejercicio.

La intuición, así caracterizada y entendida, es una verdadera garantía de la novedad en el plano gnoseológico, pues sólo una potencia como la describe Bergson podría experimentar en sintonía con la misma realidad lo que ésta tiene de dinámico, creativo y por lo tanto novedoso. La clave está en no reducir la intuición a percepción en el sentido superficial de la percepción sensorial-racional que impone una distancia entre conciencia y objeto, y consolida a éste último como algo estático, universal y definido. Más bien, la intuición es un acto intelectual que busca *participar* de un acto creador. Es sólo *percepción* en tanto es también *reflexión*, o sea vuelta sobre la propia dinamicidad de la conciencia, para ser luego también simpatía o coincidencia con el movimiento continuo y creador propio de la realidad. “*En este punto particular, – dice Bergson – nos volverá a situar entonces en la dirección de lo divino.*”³¹⁶ El Premio Nobel francés lo compara con el acto de la lectura, en el que al leer se recrea el mismo acto de escritura: “*En la página que ha elegido del gran libro del mundo, la intuición querría reencontrar el movimiento y el ritmo de la composición, revivir la evolución creadora insertándose en ella simpáticamente.*”³¹⁷ Por eso es que la intuición puede habérselas con lo radicalmente novedoso: porque ella es una identificación con un acto de creación; ella es creativa en tanto se inserta en una creatividad. Del mismo modo que para comprender un acto libre hay que ser libre, para comprender la creación de novedad hay que ser creativo. Porque “*sólo se conoce, sólo se comprende lo que en cierta medida se puede reinventar.*”³¹⁸ Dicho de otra manera, sólo hay intuición cuando la conciencia “*simpatiza con el esfuerzo indefinidamente renovador de la naturaleza,*”³¹⁹ ya que toda simpatía implica una asociación a partir de un rasgo común compartido con lo otro.

De esta manera, queda claro, a través de su caracterización, por qué la intuición se erige en Bergson como verdadera potencia de la novedad, y por qué es ella la única que puede garantizar un conocimiento no sólo válido sino incluso *absoluto* de la *durée*. Ahora veremos, entonces, cuál es para Bachelard la principal potencia cognoscitiva en relación a la posibilidad de lo novedoso.

³¹⁶ *Ibíd.*, 73.

³¹⁷ *Ibíd.*, 101.

³¹⁸ *Idem.*

³¹⁹ *Ibíd.*, 27.

2. La imaginación bachelardiana

Como se expuso brevemente en el apartado referido a la ciencia, Bachelard veía en el mismo obrar científico una dialéctica rupturista que debía deshacerse de la primera impresión de una cosa, de todos los obstáculos que proyectaban las pasiones y deseos del sujeto sobre el objeto, para así alcanzar la pura objetividad. Este planteo ya instauraba la necesidad de una negación primera, análoga a la nada necesaria, en su ontología, entre cada uno de los instantes. Esta idea, expresada en *La philosophie du non*, abrirá paso sin embargo a toda una serie de obras que, alejándose del espíritu racionalista de *La formation de l'esprit scientifique* o de *La psychanalyse du feu*, no pretenderá limpiar a la ciencia de toda invasión de la imaginación humana, sino justamente estudiar esa potencia imaginativa contra la que antes se proponía combatir. Así surgen *L'eau et les rêves*, *L'air et les songes*, *La terre et les rêveries du repos*, *La terre et les rêveries de la volonté*, *La poetique de l'espace* y *La poetique de la rêverie*, obras en las que la imaginación es el tema dominante, y cuyo estudio es también un ejercicio imaginativo en sí mismo. En estas obras combina filosofía con psicoanálisis e interpretación literaria para traer luz sobre el problema de las imágenes novedosas, de manera que a partir de este estudio se aclare y profundice toda una teoría sobre la imaginación como potencia humana en sí misma, que llega a su ápice en *La poetique de la rêverie*. Esta teoría está basada, en primera instancia, en una práctica fenomenológica, que no le exige a Bachelard explicar el origen causal de las imágenes producidas por el psiquismo, que por lo tanto le “*permite tomar la imagen poética en su propio ser, es decir, en su propio ámbito de novedad e inocencia,*” como bien lo destaca Miguel Ángel Sánchez. A partir de este ámbito, entonces, y con este método fenomenológico, Bachelard irá caracterizando a la imaginación, entendida en primer lugar como la capacidad de crear imágenes, a partir del trabajo sobre imágenes concretas de la historia del arte o de la cultura en general, a lo largo de todas sus obras poetológicas.

La *dialectique de la durée*, obra en la que la oposición a la ontología bergsoniana de la duración continua alcanza su madurez, se ubica entre las obras del primer Bachelard, el epistemólogo racionalista. En ella se afirma, por ejemplo, que “*el pensamiento puro debe comenzar por un rechazo de la vida. El primer pensamiento claro es el pensamiento de la nada.*”³²⁰ De esta manera, se coloca en una postura objetivista que debe rechazar todo lo que la vida significa para alcanzar la pureza del conocimiento. Esta actitud podría interpretarse, de todas formas, como análoga a la ruptura o liberación respecto a los hábitos utilitaristas de la conciencia en Bergson, para el cual sólo se alcanzaría la precisión de la metafísica desapegándose de la atención a la vida material y social. La diferencia es que, en Bergson, dicha ruptura es un paso necesario hacia una realidad positiva más primitiva, más originaria, que es la intuición. En Bachelard, en cambio, la negación es lo central, es lo que instaura una dialéctica, fuente de todo juicio relevante. Toda afirmación tiene sentido porque se construye sobre una negación primera, así como toda teoría científica encuentra su respeto al rechazar y sobrepasar a la experiencia cotidiana, al sentido común, o incluso a una teoría anterior. Dice Bachelard: “*Así, el juicio más perentorio, el más seguro, el más constante, es una conquista sobre el temor, sobre la duda, sobre el error. Es necesariamente secundario.*”³²¹ En una ontología de lo pleno como la bergsoniana, la inteligencia es la compensación de una percepción debilitada, pero no opuesta del todo a la intuición; sobrepasarla es un paso necesario pero no el central. Para Bachelard, en cambio, partidario de una ontología de raigambre idealista y dialéctica, la nada como negación es tanto o más constitutiva de la realidad que el ser, y del mismo modo lo es del conocimiento. Esta idea polemista³²² del conocimiento atravesará toda la gnoseología bachelardiana, incluso en su teoría de la imaginación. Toda positividad es respuesta a una negatividad primera. “*Siempre y en todas partes no se afirma psicológicamente más que aquello que ha sido negado, aquello que se concibe como negable. La negación es la nebulosa de la cual se forma el juicio positivo real.*”³²³

³²⁰ Bachelard, DD, 9. “La pensée pure doit commencer par un refus de la vie. La première pensée claire c'est la pensée du néant.”

³²¹ *Ibíd.*, 18. “Ainsi le jugement le plus péremptoire, le plus sûr, le plus constant, est une conquête sur la crainte, sur le doute, sur l'erreur. Il est nécessairement secondaire.”

³²² Cfr. *Ibíd.*, 12.

³²³ *Idem.* “Toujours et partout on n'affirme psychologiquement que ce qui a été nié, ce qu'on conçoit comme niable. La négation est la nébuleuse dont se forme le jugement positif réel”.

Es por lo tanto un error considerar a la afirmación como algo “*inmediato y primero*”, tal como lo haría Bergson al “*desequilibrar la dialéctica de los juicios positivos y negativos, llenando de cierta manera el pensamiento con valores afirmativos, en sí mismos plenos y enteros.*”³²⁴ En cuanto a la imaginación, para Bachelard será también, una vez que empiece a cobrar forma dentro de su filosofía, una potencia negadora y a la vez creadora, una potencia esencialmente de ruptura. Sin embargo, como veremos más adelante, en algunos pasajes esta dialéctica no es tan fuerte como parece serlo en *La dialectique de la durée*.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar una noción tan central y a la vez tan esquiva como es la de la imaginación para Bachelard? A este respecto, nos proponemos en primer lugar acotar el sentido de la imaginación bachelardiana a las obras poetológicas, en las que alcanza un valor en sí misma, y en la que es tratada directamente como objeto de estudio. En estas obras, como bien lo señala Miguel Ángel Sánchez, se manifiesta un claro “*abandono progresivo del punto de vista de la filosofía de las ciencias, para ir adoptando una consideración sobre el origen y la movilidad del psiquismo.*”³²⁵ La imaginación será, entonces y en primer lugar, una *función del psiquismo*. La lectura de Pedro Ramírez Acosta va más allá y describe a la imaginación como “*una potencia cognoscitiva, diferente de la razón,*” que constituirían, junto con ésta última, “*como dos polos de la vida psíquica.*”³²⁶ Como forma de conocimiento, sin embargo, la imaginación estará lejos de la percepción, del razonamiento o del pensamiento conceptual; ella representa una forma distinta de conocer, que la filosofía en toda su historia ha solido descuidar.

El primer aspecto que Bachelard destaca de la imaginación, en su obra *L'eau et les rêves*, es su *materialidad*. En pocas palabras, Bachelard propone distinguir dos tipos de imaginación, la *formal* y la *material*. La primera es la imaginación capaz de expresar lo variado, lo novedoso, lo cambiante y a la vez luminoso; en tanto formal es, si se quiere,

³²⁴ Bachelard, DD, 14. Nous ne pouvons suivre M. Bergson quand il veut déséquilibrer la dialectique des jugements positifs et négatifs, en emplissant en quelque sorte la pensée avec des valeurs affirmatives elles-mêmes pleines et entières.

³²⁵ Sánchez: *op. cit.*, 118.

³²⁶ Ramírez Acosta: *op. cit.*, 62.

más cercana al concepto. Pero la imaginación material, por otra parte, es una conexión íntima con una materia profunda, que como materia es pura posibilidad y a la vez corporalidad. Estas fuerzas imaginantes de la materia “*ahondan en el fondo del ser; quieren encontrar en el ser a la vez lo primitivo y lo eterno.*”³²⁷ De esta forma, bajo la imagen (material, a su vez) de *profundidad*, Bachelard se propone, de la mano de una suerte de psicoanálisis del psiquismo imaginante, “*hallar, detrás de las imágenes que se muestran, las imágenes que se ocultan, ir a la raíz misma de la fuerza imaginante.*”³²⁸ Si del lado de la formalidad se encuentra el orden, la claridad, la determinación, la materialidad representará justamente el fondo oscuro e indeterminado del cual todo puede surgir. Aporta, por otro lado, la sustancia, lo sólido, lo palpable, que la forma sólo podrá ordenar en un segundo paso. Con este planteo que hunde sus raíces en la distinción materia-forma de Aristóteles, pero invirtiendo en ciertos aspectos su significado, Bachelard se propone devolverle a la materia toda su fuerza y potencialidad, como origen y fuente de la imaginación. Ésta, en conexión con aquella fuente de contenido infinito, permite una creatividad ilimitada, basada justamente en la posibilidad de la materia. Sin embargo, y esto es lo destacable, esta infinitud de las posibilidades de la imaginación no es una indeterminación total, pues toda materia tiene un dinamismo propio que se manifiesta en cada imagen que surge de ella. A este respecto, Bachelard postula en esta primera etapa, la existencia de cuatro dinamismos o fuerzas imaginantes de la materia: el fuego, el agua, el aire y la tierra, que marcan los temas de sus obras poetológicas. Es decir que, en las artes, en la poesía, en la vida en general, todas las imágenes más profundas estarán ligadas a lo ígneo, a lo aéreo, a lo acuático o a lo terrestre. Un ejemplo de esto es justamente el dualismo profundo-superficial, o ascenso-descenso, imágenes modeladoras de los más variados pensamientos, y arraigadas en una materia aérea y/o terrestre. La misma ambigüedad, por ejemplo, participa de la acuosidad por la que no hay distinciones claras, por las que todo es diluible, por la que la misma agua puede ser signo de calma o de tormenta, de vida o de muerte. En este sentido, cabe destacar, como lo hace Bachelard, que la determinación de estas cuatro materias no es limitante de la creatividad de la

³²⁷ Bachelard, Gaston: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 7. A partir de ahora, ER.

³²⁸ Bachelard, ER, 8.

imaginación, “*porque ninguno de los cuatro elementos lo imaginamos como cosa inerte, sino, por el contrario, en su dinamismo especial: como cabeza de una serie que arrastra una clase de filiación por las imágenes que la ilustran.*”³²⁹ Este dinamismo marca, de algún modo, cierta *continuidad* en el psiquismo imaginante. Esto podría llevarnos a pensar en una aproximación de Bachelard a la psicología bergsoniana, lo cual puede ser correcto, pero no del todo preciso. La continuidad que aporta la materialidad a las imágenes que participan de sus sutancia es análoga a la continuidad que otorgaba la razón atemporal al progreso social y científico. La materialidad permite la comunicación entre los instantes de las imágenes, del mismo modo que la racionalidad permitía la visión de un progreso, en tanto que cada instante respondía a una razón más allá de su propia instantaneidad. De hecho, tanto la racionalidad como la materialidad permiten, por su propia fuerza y poder, la creación de nuevos actos, de nuevas leyes, de nuevas imágenes; son una fuente de posibilidad, y no una determinación. Como destaca Hashizume Keiko:

“A pesar de que nos encontramos con imágenes que nos aparecen a primera vista extrañas, podemos entenderlas a través de la constancia que secretamente poseen. Por lo tanto, la constancia de las imágenes no obstruye la creación de nuevas imágenes, sino que la ayuda. La imaginación material puede crear nuevas imágenes debido a su constancia.”³³⁰

La materialidad de la imaginación, por lo tanto, no sólo explica su potencia creadora, es decir, la fuente de posibilidad en la que la imaginación tiene su origen, sino que al mismo tiempo explica la comunicabilidad y familiaridad de las imágenes, dada la participación común de una materia originaria. La imagen apoya entonces su fuerza movilizadora en la constancia de una materia, que es tan universal como particular y tan infinita como determinada. Como señala Jean-Jacques Wunenburger, la imagen, “*para devenir una imagen constante, apta para captar y actualizar un arquetipo,*” debe injertarse en una materialidad definida para actualizarla, para llevar la fuerza de su

³²⁹ Bachelard, AS, 17.

³³⁰ Keiko: *op. cit.*, 7. “Even though we meet images that at first appear to us to be strange, we can understand them through the constancy which they secretly have. Thus the constancy of images does not obstruct the creation of new images but helps them. The material imagination can create new images because of their constancy.”

profundidad a la claridad de la superficie.³³¹ Esta tarea de reunir lo profundo con la superficie, la materia con la forma, es la labor de la imaginación creadora. Bachelard lo expone claramente al declarar que “*la imagen es una planta que tiene necesidad de tierra y de cielo, de sustancia y de forma.*”³³² Son en general los grandes artistas los que logran crear imágenes fecundas y persistentes, que sobreviven y se vuelven paradigmáticas. La imaginación requiere esta solidez material, sin la cual las imágenes vuelan y pasan, infecundas y superficiales. “*Muchas imágenes intentadas no pueden vivir porque son simples juegos formales, porque no están verdaderamente adaptadas a la materia que deben adornar,*”³³³ explica entonces Bachelard.

Es la materia, entonces, la que brinda la fuerza y la constancia en la imaginación: una imaginación es fecunda *si y sólo si* está arraigada profundamente en una materia. Este arraigarse es lo que da solidez y continuidad al psiquismo. Ahora bien, esta continuidad no rompe el planteo ontológico bachelardiano de la discintionidad del tiempo. Como bien lo expone Wunenburger:

“Si el tiempo es fundamentalmente discontinuo, hecho de instantes separados, que confrontan sin cesar al sujeto con un vacío, la ensoñación permite al contrario comprometer a la conciencia, menos en la duración misma, como lo quería la metafísica bergsoniana, que en un tiempo rítmico, que es creado a medida que las imágenes se transforman dialécticamente.”³³⁴

Es la imaginación, por tanto, y su contacto con la constancia de la materia, la que permite al sujeto constituirse como una continuidad; es entonces, más que una unidad

³³¹ Wunenburger, Jean Jacques: *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Fano, Mimésis, 2014, p. 76. “Mais pour devenir image consistente, apte à captar et à actualiser un archétype, l’image a besoin d’être greffée sur des objets extérieurs, naturels ou fabriqués, qui deviennent ainsi des occasions de fixer, de projeter des images et donc d’actualiser des intérêts et des valeurs.”

³³² Bachelard, ER, 10.

³³³ Idem.

³³⁴ Wunenburger, Jean Jacques: *Gaston Bachelard...*, p. 77. “Si le temps est fondamentalement discontinu, fait d’instantés séparés, qui confrontent sans cesse le sujet à un vide, la rêverie permet au contraire d’engager la conscience, moins dans la durée continue, comme le voulait la métaphysique bergsonienne, que dans un temps rythmique, qui est créé à mesure que les images se transforment dialectiquement.”

ontológica, una unidad engendrada a partir de la familiaridad con una materia, con un tipo de ensoñación particular. El yo es fruto de una voluntad, que se ejerce en el instante y que desde el instante puede construir una lectura rítmica de su propia historia. Si en el primer Bachelard era la razón la que realizaba esta acción unitiva de los instantes temporales, en estas obras será la imaginación, ya más vivida, más cálida, más familiar. La estructura temporal es la misma; lo que cambia es su lectura racionalista. Si en *La psychanalyse du feu* se proponía desobjetivar la ciencia, en las obras posteriores buscará desobjetivar las imágenes. “*Sin esta desobjetivación de los objetos, sin esta deformación de las formas que nos permite ver la materia bajo el objeto, el mundo se disgrega en cosas dispares, en sólidos inmóviles e inertes, en objetos extraños a nosotros mismos.*”³³⁵ Vemos en este caso, entonces, una nueva aproximación a la gnoseología bergsoniana de la intuición. La imaginación debe también romper con las formas instituidas, de la misma manera que la intuición debía hacerlo respecto de los conceptos; no porque estos últimos fuesen erróneos en sí mismos, sino para descubrir la raíz intuitiva de los mismos, el contacto primigenio con la realidad individual y concreta. En Bergson, la intuición exige una liberación; en Bachelard, la imaginación es también liberación. Ella permite retornar a un fondo rico en contenido, del cual pueden surgir múltiples y diversas imágenes. De la misma manera, de una intuición, en Bergson, pueden salir múltiples conceptos contradictorios, pues ningún concepto contendrá la totalidad de una intuición, de la misma manera que ninguna imagen formal manifestará la totalidad de una materia.

Más allá de la analogía entre ambos pensamientos, sin embargo, hay que destacar que la conexión que realiza la intuición bergsoniana es con la realidad en sí, con la *cosa* en su propia movilidad, mientras que la imaginación bachelardiana hunde su raíz en una materia que es mucho menos una realidad exterior al hombre que una suerte de dinamismo universal del psiquismo. En esta cuestión se ponen de manifiesto, por lo tanto, las influencias que Bachelard recibió del psicoanálisis, particularmente del jungueano, que fue mudando su racionalismo hacia una forma particular de pensamiento en parte relacionado con el estructuralismo y en parte con la fenomenología. Es interesante ver

³³⁵ Bachelard, ER, 24-25.

cómo, para Bachelard, la novedad no se opone en este contexto a la conexión que toda imagen tiene con su fuente material. Como bien lo expresa resumida y claramente Roberto Castillo Rojas: “*Toda imagen verdadera, paradójicamente, inaugura un nuevo mundo de significado, pero esta innovación se arraiga a la vez en una memoria ahistórica y colectiva. Lo nuevo hunde sus raíces en lo más viejo de la conciencia humana: los arquetipos.*”³³⁶ Como potencia cognoscitiva, por lo tanto, la imaginación debe arraigarse en una estructura por un lado eterna y universal, aunque por otro lado también dinámica. Este arraigarse no parece estar presente en la intuición bergsoniana, aunque puede llegar a ser interpretado como la reflexividad que exigía a la intuición tomar consciencia de su propia *durée* originaria, para desde allí intuir cada cosa. La relación es, a nuestro juicio, forzada, y marca otra de las mayores diferencias entre un autor y el otro, nuevamente como una divergencia gnoseológica de base.

Luego de ser caracterizada por su raigambre en la materia, la imaginación bachelardiana va a ir adquiriendo nuevos sentidos que, sin negar necesariamente lo anterior, lo complementan hasta formar la concepción de una potencia verdaderamente integral del psiquismo humano. En *L'air et les songes*, obra dedicada al elemento aéreo y a la movilidad en general, la imaginación aparece descrita como una *función de lo irreal*. En este sentido, la concepción bachelardiana de la imaginación va aproximándose más aún a su postura ontológica. La imaginación es, en este sentido, claramente una *creación*, la instauración de algo radicalmente novedoso, y por eso mismo una ruptura con lo anterior. Como en su epistemología, la concepción de una imagen nueva implica al mismo tiempo la negación o desligamiento de una imagen anterior, negación que sin embargo no implica en este contexto un proceso dialéctico que requiera de una imagen para formar otra, pues cada imagen tiene toda su fuerza en sí misma. En este sentido, Bachelard se aleja conscientemente de casi todas las nociones clásicas de imaginación:

“Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de *formar* imágenes. Y es más bien la facultad de *deformar* las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de *cambiar* las imágenes. Gracias a lo

³³⁶ Ramírez Acosta: *op. cit.*, 68.

imaginario, la imaginación es esencialmente *abierto*, *evasiva*. Es dentro del psiquismo humano la experiencia misma de la apertura, la experiencia misma de su novedad.”³³⁷

Aparece entonces en esta obra la caracterización de la imaginación como función de apertura y novedad por excelencia del psiquismo. No es casual que el desarrollo de la imaginación como *apertura* aparezca en su obra dedicada a las imágenes aéreas, pues la misma idea de apertura corresponde a este tipo particular de imágenes. En este sentido, Bachelard continúa sosteniendo el carácter material de la imaginación, ejerciéndolo en el mismo desarrollo de sus escritos. La apertura que trae la imaginación, por otra parte, proviene no sólo de su poder creativo, sino de su poder *evasivo*, en el sentido de que permite una desconexión tanto de los datos de la percepción como de las imágenes ya suministradas por la cultura. Esta desconexión de la imaginación respecto de la percepción es análoga por otra parte a la desconexión de la ciencia objetiva respecto de las primeras impresiones y de los demás obstáculos epistemológicos. La filosofía bachelardiana va encontrando, así, un fondo común a su doble vertiente epistemológica y poética. Tanto ciencia como imaginación buscan una superación de lo real, sea hacia el ámbito de lo objetivo-racional como hacia el ámbito de lo subjetivo-ensoñado. Esta función de irrealidad, por lo tanto, rompe la continuidad entre la conciencia y su inmediato, y a la vez con su pasado. Por eso mismo adquiere en Bachelard un valor incomparable, contrastable al enorme olvido que esta problemática ha sufrido en la historia de la gnoseología, pues representa para él, en última instancia, el paralelo psíquico y cognoscitivo de la discontinuidad ontológica entre los instantes del tiempo planteada desde *L'intuition de l'instant*:

“La imaginación, en sus acciones vivas, nos desprende a la vez del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir, A la función de lo real, instruida por el pasado, tal como la desprende la psicología clásica, hay que unir una función de lo irreal igualmente positiva.”³³⁸

³³⁷ Bachelard, AS, 9.

³³⁸ Bachelard: *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 26-27. A partir de ahora, PE.

La imaginación es por eso mismo, en pocas palabras, la posibilidad de la conciencia de desligarse de lo que es ajeno a su existencia presente. Es una potencia liberadora del hombre. En ese sentido, guarda otra semejanza con la intuición bergsoniana, pues ambas se oponen a una función de lo real, necesaria por un lado para la adaptación a la vida social, pero limitadora de las potencias creativas del psiquismo. La diferencia está, nuevamente, en el carácter negativo y rupturista de la imaginación; pues para Bergson la intuición mantiene un carácter perceptivo, de recepción de una realidad, aunque ésta sea una realidad dinámica, móvil e imposible de reducir a concepto. Para Bachelard, en cambio, *“percibir e imaginar son tan antitéticos como presencia y ausencia. Imaginar es ausentarse, es lanzarse hacia una vida nueva.”*³³⁹ Sin embargo, a pesar de esta oposición radical entre una función y otra, para Bachelard el equilibrio está en una cooperación mutua entre las dos, pues ambas son igualmente imprescindibles para mantener la estabilidad de la conciencia. La imaginación creadora no sólo tiene el poder de romper con la realidad; también puede iluminarla, en el sentido de que facilita la percepción de novedades. Por eso *“una realidad iluminada por un poeta tiene al menos la novedad de una iluminación nueva.”* Ella *“nos descubre un matiz fugaz,”* imaginándolo como cambio, y por eso concluye Bachelard que *“sólo la imaginación puede ver los matices; los capta al paso de un color a otro.”*³⁴⁰ Es decir que, en pocas palabras, la imaginación es la que posibilita percibir la riqueza de la novedad, dado que es la única que puede concebir la diversidad y variación. En este punto la cercanía con Bergson vuelve a cobrar relevancia, pues la intuición bergsoniana es una percepción pura, en tanto está abierta a percibir lo nuevo y móvil en las cosas, y alejada de toda lectura condicionada por conceptos e imágenes previas. Del mismo modo ocurre con la imaginación, que se desliga constantemente de las imágenes instituidas, solidificadas, para *abrir* la conciencia a lo nuevo, aunque en Bachelard esta novedad provenga de la misma profundidad del psiquismo. En última instancia, lo imaginario habita en todo concepto, análogamente a como ocurría con la intuición bergsoniana, cuyo impulso vital acababa alojándose en estructuras conceptuales, recreándolas y revitalizándolas. Hay

³³⁹ Bachelard, AS, 12.

³⁴⁰ *Ibíd.*, 13.

entre estos dos planos un verdadero “*trayecto* continuo,”³⁴¹ una solidaridad, e incluso “*una filiación*.”³⁴²

Por otra parte, podríamos insistir aún más en el carácter espontáneo de la imaginación, en su independencia respecto de cualquier tipo de causalidad, tal y como lo hace Bachelard. Como bien lo sintetiza Castillo Rojas, la imaginación creadora es “*un acto discontinuo que (...) no tiene antecedente*”; es decir, que “*es nuevo y su arraigo en la conciencia no significa una relación de tipo causal, tal como la vería el psicoanálisis, sino [que] es acto instaurador de una realidad inédita*.”³⁴³ Por eso Bachelard lo llama, en *La poétique de l'espace*, una “*sublimación absoluta*,”³⁴⁴ separándose así finalmente, en estas obras más maduras, del psicoanálisis que había pretendido aplicar en *La psychanalyse du feu*. Al comienzo de este recorrido por la imaginación, la intención del epistemólogo había sido purgar de toda subjetividad al estudio científico de la realidad, y para eso debía analizar el origen de las imágenes recurrentes que obstaculizaban el desarrollo de la ciencia. Sin embargo, al dedicarse al estudio de estas imágenes materiales, y al encontrar en esta potencia imaginante del psiquismo un tesoro inexplorado y a la vez de un enorme valor en sí mismo, no sólo viró el objeto de su interés, sino que tuvo que replantearse las bases filosóficas mismas desde las cuales se planteaba estudiar la imaginación. Así, *La poétique de l'espace* comienza con una suerte de confesión autobiográfica, que no por eso deja de aspirar a enunciar un verdadero planteo gnoseológico:

“Un filósofo que ha formado todo su pensamiento adhiriéndose a los temas fundamentales de la filosofía de las ciencias, que ha seguido tan claramente como ha podido el eje del racionalismo activo, el eje del racionalismo creciente de la ciencia contemporánea, debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética.”³⁴⁵

³⁴¹ Idem.

³⁴² *Ibíd.*, 16.

³⁴³ Castillo Rojas: *op. cit.*, 109.

³⁴⁴ Bachelard, PE, 21.

³⁴⁵ *Ibíd.*, 7.

La ruptura tan pregonada por Bachelard en los diversos ámbitos de la filosofía, entonces, es experimentada por él mismo en el recorrido de su propio pensamiento. En él también vemos, como en Bergson, una diversidad clara de método basada en la diversidad del objeto a estudiar. La racionalidad científica no es igual a la imaginación, del mismo modo que la inteligencia espacial no es igual a la intuición. Cada una responde a un modo diverso de realidad, de las cuales la segunda suele estar más ligada a lo creativo y novedoso. Esta diversidad de métodos está arraigada, para Bachelard, en la característica completamente *a-causal* de la imagen poética. Ella es “*un resaltar súbito del psiquismo*,”³⁴⁶ No depende de nada, y no puede rastrearse su origen en algo externo o anterior a ella, como pretendería hacerlo el psicoanálisis e incluso la crítica literaria, siempre afanosa por explicar (y explicar en el sentido de reducir a lo ya sabido) cada creación poética. Pero Bachelard es contundente al excluir al acto poético de este tipo de análisis: “*La imagen poética no está sometida a un impulso. No es el eco de un pasado. (...) En su novedad, en su actividad, la imagen poética tiene un ser propio, un dinamismo propio. Procede de una ontología directa.*”³⁴⁷ El ser de la imagen no está dado por algo ajeno a ella; su fuente es, a lo sumo, aquella materialidad profunda, aquél dinamismo estructural y universal de la conciencia humana. El modelo de arquetipo jungueano le sirve a Bachelard, al menos en *La poétique de l'espace*, para comprender la posibilidad de la comunicación de una imagen poética que, aun siendo totalmente nueva, mantiene una conexión con un dinamismo común de pura posibilidad y renovación constante. Por eso esta obra es, en su tratamiento de las imágenes espaciales, una obra que busca replantear el rol del psicoanálisis a la hora de interpretar el psiquismo, y considerar a su vez a la imaginación en su relación con la totalidad de la conciencia humana.

El hombre mismo es, en su capacidad imaginadora, un creador, un ser capaz de instaurar novedades. Porque, como sostiene el filósofo, “*para una simple imagen poética, no hay proyecto, no hace falta más que un movimiento del alma. En una imagen poética el alma dice su presencia. (...) El alma inaugura. Es aquí potencia primera. Es dignidad*

³⁴⁶ Idem.

³⁴⁷ Bachelard, PE, 8.

humana.”³⁴⁸ El poder creador de la imaginación no es más que el poder creador del hombre; es, para el filósofo de Bar-sur-Aube, la capacidad del hombre de crear imágenes que ordenen su propio psiquismo, que le posibiliten *humanizar* el mundo que lo rodea para hacerlo más habitable. Para Castillo Rojas “*la imagen poética expresa una plenitud de ser al conferir sentido al mundo,*”³⁴⁹ es decir, tiene un carácter ordenante del psiquismo humano. El progreso del hombre también estará, entonces, signado por el desarrollo de su imaginatividad, y no sólo por el de la ciencia objetiva. Como dice Ramírez Acosta, la imaginación poética de Bachelard acaba siendo una facultad humana “*abierta, pura y libre, creadora de ser y de pensamiento,*”³⁵⁰ inauguradora de todo un mundo de ensoñaciones poéticas que se vuelcan legítimamente sobre nuestra mirada del mundo para hacerlo más rico y a la vez más familiar.

“A este respecto la poética bachelardiana nos revela el mundo imaginario y la capacidad instauradora de ser, en el que movimiento, sentimiento, estilo, ritmo y belleza se armonizan en la imagen poética y lenguaje poético.”³⁵¹

Es por todo esto que la imaginación, como comunicación con la materia arcana, como función de lo irreal, como ruptura, como sublimación pura, como posibilidad de inaugurar un mundo poético, se manifiesta, en Bachelard, “*como una potencia mayor de la naturaleza humana,*”³⁵² capaz no sólo de desligarse negativamente de un pasado y de una realidad, sino también de crear positivamente una nueva cosmovisión, un mundo humanizado. Como lo expresa Miguel Ángel Sánchez, “*es quizá la manera propiamente humana de liberarnos del dato, del pospositum, liberarnos del peso de lo real.*”³⁵³ Es por eso que acaba englobando incluso a la racionalidad científica, en tanto que la imaginación permite el desligarse de la realidad también en el distanciamiento propio del pensamiento objetivo. Como potencia, entonces, la imaginación permitirá tanto la objetividad científica como la subjetividad poética. Toda capacidad cognoscitiva dependerá,

³⁴⁸ *Ibíd.*, 13.

³⁴⁹ Castillo Rojas: *op. cit.*, 67.

³⁵⁰ Ramírez Acosta: *op. cit.*, 66.

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² Bachelard, PE, 26.

³⁵³ Sánchez: *op. cit.*, 122.

entonces, de una capacidad de creación, es decir, de una posibilidad de la conciencia de engendrar novedades. Incluso la vida del hombre, su progreso científico, tecnológico y moral estará impulsado por esta creación de imágenes humanizantes del mundo y direccionales de su vida. La posibilidad brindada por la materia de las imágenes permitirá, por otro parte, que la variedad de imágenes posibles elaboradas por la conciencia humana tienda al infinito y a la vez se mantenga arraigada a una sensibilidad común a todo hombre, gracias a la cual se posibilita la comunicación. De esta forma, esta potencia, tan poco considerada en la filosofía, se muestra en Bachelard esencial a la vida del hombre: “*Para una psicología completa, la imaginación es, sobre todo, un tipo de movilidad espiritual, el tipo de la movilidad espiritual más grande, más vivaz, más viva.*”³⁵⁴

3. Semejanzas y diferencias

En el capítulo referido a la ontología del tiempo, habíamos concluido en que las diferencias más importantes respecto a la comprensión de la naturaleza del tiempo en ambos autores, no se debían a un postulado ontológico en sí, sino más bien a postulados de orden gnoseológico previos, desde los cuales ambos autores proyectaban una interpretación metafísica de la novedad del mundo. En el presente capítulo, entonces, la explicación del rol que presenta el conocimiento en el problema de la novedad, y la exposición de las distintas formas que lo novedoso aparece en el conocimiento, nos dan cuenta de estas diferencias. De todas formas, también son destacables las similitudes que en ambos autores aparecen, bajo el aspecto de una analogía, entre sus distintas propuestas, a veces en cuanto al rol de la ciencia, y otras veces al presentar lo que para cada uno es la potencia cognoscitiva por excelencia de la novedad. Jean-Jacques Wunenburger ve en ambas teorías una estructura subyacente común, que implica una *fuerza* y una *resistencia*. Así, en ambos autores hay un conocimiento que participa del espíritu creativo del universo, para uno encarnado en la *durée*, y para otro en la misma *intencionalidad* de la conciencia; y a la vez hay otro conocimiento que, desligándose de la vida, adquiere formas estáticas e infecundas y se cristaliza así en un conocimiento conceptual:

³⁵⁴ Bachelard, AS, 10.

“Se puede hablar entonces en los dos de una distribución de las operaciones del espíritu, repartida según que ellas estén en sintonía, en ósmosis, en connaturalidad con la vida o, al contrario, que ellas sean exteriores, extranjeras, separadas con respecto a su manifestación originaria.”³⁵⁵

Desde esta estructura común, de todos modos, cada propuesta adquiere matices diferentes, más o menos distanciados uno del otro. Una primera distinción clara entre ambos pensamientos podría ser el rol en cierto modo “pasivo” de la intuición, opuesto al rol eminentemente “activo” o “productivo” de la imaginación bachelardiana. En pocas palabras, la intuición bergsoniana consiste básicamente en una simpatía, en una conexión con una fuerza móvil y creativa, que garantiza entonces cierta percepción de esta realidad dinámica. La intuición no produce la novedad, sino que en última instancia la percibe. La imaginación bachelardiana, por otra parte, es productora, creadora; ella instauro la novedad en un contexto estático que conspira contra su creación. Sin embargo, una segunda lectura puede mostrarnos incluso algunos puntos comunes en este sentido. La imaginación creadora de Bachelard no es, aunque así lo parezca, sólo una función cognoscitiva; es toda una estructura intencional del psiquismo. De hecho afirma, en *L'intuition de l'instant*, que “la vida no puede ser comprendida en una contemplación activa; comprenderla, más que vivirla es en verdad propulsarla,”³⁵⁶ abriendo así el problema de la comprensión de la vida a funciones extra-cognoscitivas y más vitales. Por eso, parte de las acciones que Bachelard le asigna a la creatividad de la conciencia, sea esta ciencia o imaginación, podrían corresponder en Bergson a la libertad, tema trabajado profundamente en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Si bien éste es un tema que escapa a la presente investigación, sí podemos afirmar que para Bachelard la imaginación como *potencia mayor* es la que orienta toda la intencionalidad de la vida; no hay, en Bachelard, un tratamiento independiente de la cuestión de la libertad; toda ella

³⁵⁵ Wunenburger: "Force et résistance...", 29. "On peut donc bien parler chez tous deux d'une distribution des opérations de l'esprit, répartie selon qu'elles son en phase, en osmose, en connaturalité avec la vie ou, au contraire, qu'elles son extérieures, étrangères, scindées par rapport à sa manifestation originnaire."

³⁵⁶ Bachelard, II, 25.

aparece siempre en relación a la acción de imaginar. Por lo tanto, podemos aclarar que en Bergson la intuición sí podría tener un rol pasivo, pero no así la libertad, que inaugura también una novedad imposible de predecir con certeza, no reducible a una reformulación del pasado. En ambos la conciencia, sea bajo la forma de la libertad o de la imaginación, tiene un poder creador, capaz de reapropiarse o desligarse del pasado. Por otra parte, además, la intuición, a fin de instalarse en la movilidad de la *durée*, debe ella misma liberarse y comprenderse como *movimiento*; es decir, sólo una vez vivenciada la conciencia como *durée* en sí misma, puede abrirse a la comprensión de la *durée* de las cosas. En este sentido, hay también en la conciencia que intuye una fuerza activa e intencional, que permite la posterior pasividad receptiva. Por otro lado, si bien la imaginación bachelardiana es creatividad pura, lo es siempre en conexión con una fuente atemporal, en la cual habita una fuerza primordial, incluso si esa fuente tiene su *locus* en el fondo del propio psiquismo humano. De esta forma, la creatividad absoluta de la imaginación no es relativizada, pero sí tiene una contraparte estable, que es al mismo tiempo la que permite la comunicación. Por lo tanto, no son tan distantes, en este sentido, las posturas de Bergson y de Bachelard, pues en ambas hay una comunicación de la conciencia con una fuente de creatividad, que a la vez es común y permite por lo tanto la comunicación de las intuiciones e imágenes.

Por otra parte, la intuición bergsoniana requiere un desapego de la vida útil análogo al que Bachelard asigna a la *ensoñación*, tan trabajada en sus obras poéticas. Esta ensoñación libera a la conciencia de cualquier necesidad útil y de cualquier objetivación forzada, y permite imaginar con total libertad de subjetividad; es en la ensoñación en donde el alma puede comunicarse con las imágenes más profundas de la materia y del psiquismo humano, y por lo tanto es en la ensoñación en donde la conciencia constituye el valor simbólico de su mundo. Análogamente, como lo testimonia Cristián Golcher Carranza, la conciencia en Bergson, a fin de lograr la intuición pura, también requiere un proceso similar de abandono de la objetividad, pues exige

“desprenderse de la acción y colocarse, más en el plano del sueño y la ensoñación, donde los mecanismos automáticos de la inteligencia dejan de funcionar, dando paso al estado

propio de la intuición. Intuición que es contacto directo con la “durée” de un ser u objeto particular, singular y único, es decir, irrepetible.”³⁵⁷

En este sentido, estamos de acuerdo también con Teresa Castelão-Lawless, para quien “*el rol de la poesía para Bachelard era análogo al rol que Bergson le había dado a la intuición.*”³⁵⁸ Ni las ensoñaciones, ni las imaginaciones, ni las intuiciones pueden ser *demostradas, comprobadas o refutadas* al modo lógico-científico,³⁵⁹ ni siquiera del todo expresadas; sólo pueden ser experimentadas y compartidas, análogamente a lo que ocurre con las percepciones o los sentimientos, como desarrollaremos en la siguiente sección.

Las semejanzas ya son suficientes para establecer, al menos rudimentariamente, que el “bergsonismo discontinuo” al que aspiraba Bachelard es tal, pues es más semejante a Bergson de lo que uno esperaría dada la diferencia ontológica y de escuela que parecen presentar ambos autores. Por otro lado, es cierto que una lectura de *L’intuition de l’instant* y *La dialéctique de la durée* podría llevarnos a pensar en que ambas filosofías son incompatibles y radicalmente opuestas, tal como lo interpreta Carlo Vinti.³⁶⁰ Sin embargo, un estudio más detallado no sólo de sus teorías del tiempo, sino también de su gnoseología, nos manifiesta una semejanza considerable, que no podríamos dejar de lado a la hora de comparar ambos pensamientos. Es en parte gracias a la lectura directa de Bergson que la crítica bachelardiana puede replantearse para colocarse en su justo sitio. Vinti, por ejemplo, llega a afirmar que en el pensamiento de Bergson

“no hay dialéctica temporal auténtica, no hay novedad en el devenir, no hay creatividad en el sujeto, no hay diálogo auténtico entre el sujeto y el mundo; todo está encerrado y consumado en el flujo ininterrumpido de la *durée*, en la naturaleza inagotable de la sustancia temporal.”³⁶¹

³⁵⁷ Golcher Carranza: *op. cit.*, 86.

³⁵⁸ Castelão-Lawless: *op. cit.*, 35. “Bachelard’s role for poetry was analogous to the role Bergson had given to intuition.”

³⁵⁹ Cfr. Bachelard, II, 37.

³⁶⁰ Cfr. Vinti, Carlo: “Sur le sujet: Bachelard contre Bergson”, en Worms, Frédéric y Wunenburger, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 183-195.

³⁶¹ *Ibid.*, 186. “Chez Bergson, ce qui constitue le sujet, son activité, la “valeur créatrice du devenir”, c’est la *continuité du devenir même*; c’est pour cela que, chez lui, il n’y a pas de dialectique

Dado todo lo expuesto, no hace falta detenernos a explicar por qué juzgamos que esta lectura de Bergson es completamente reductivista. De todas formas, esa lectura está basada en el propio Bachelard, particularmente en sus obras sobre el tiempo, en las que la crítica a Bergson se hace más acérrima. El mismo Vinti destaca que estas obras son las “*más significativas*.”³⁶² En este sentido, destacamos la lectura de Claudia Stancati, para la cual a partir de *La formation de l'esprit scientifique*, publicada en 1938, Bachelard va mostrando una aproximación cada vez mayor al bergsonismo,³⁶³ sobre todo en el problema del conocimiento. Esta aproximación, de todas formas, no está siempre explicitada, pues parecería que el propio Bachelard considera a su pensamiento más distante al bergsoniano de lo que de hecho sería. Sin embargo, hay numerosas analogías que acercan sus pensamientos, sea a un nivel estructural, como sostiene Jean-Jacques Wunenburger, a un nivel problemático, como lo afirma Worms, o a nivel de contenidos conceptuales o intuitivos, como lo desarrolla Stancati, quien confiesa:

“Cuando leemos de forma cercana las páginas de los dos filósofos, nos da la impresión de que ciertas palabras o imágenes rebotan de uno a otro cambiando de tonalidad, y que ciertas nociones se trasladan cambiando de denominación.”³⁶⁴

Si bien habíamos afirmado, entonces, que la mayor diferencia en el plano ontológico, la de la primacía de la *durée* o del instante, dependía casi exclusivamente de una postura gnoseológica previa, también vemos que incluso en este plano las semejanzas son tanto o más numerosas que las diferencias. La única noción que consideramos central para comprender la ruptura de Bachelard con Bergson es, por lo tanto, la idea de la *nada* y su preeminencia ontológica, de la cual se desprende también la misma noción de ruptura. En este sentido, apoyamos la propia opinión de Bachelard en *La dialéctique de*

temporelle authentique, il n'y a pas de nouveauté dans le devenir, il n'y a pas de créativité dans le sujet, il n'y a pas de dialogue authentique entre sujet et monde; tout est renfermé et consommé dans l'écoulement ininterrompu de la durée, dans la nature inépuisable de la substance temporelle.”

³⁶² *Ibíd.*, 184.

³⁶³ *Cfr. Ibíd.*, 175.

³⁶⁴ *Ibíd.*, 176. “Quand on lit de façon rapprochée les pages de deux philosophes, on a l'impression que certains mots ou images rebondissent de l'un à l'autre en changeant de tonalité et que certaines notions son transposées en changeant de dénomination.”

la durée, que juzga esta cuestión metafísica de lo pleno contra la nada como su mayor diferencia con Bergson. La nada explica la importancia de la ruptura temporal, al mismo tiempo que la distancia entre sujeto y objeto instaurada por la ciencia, y también presenta el terreno libre para la creatividad de la imaginación.³⁶⁵ La continuidad plena de Bergson, por otra parte, no sólo explica el tiempo, sino también la continuidad misma de la intuición, la armonía y complementariedad entre la ciencia y la filosofía, y la no-contradicción entre la conservación del pasado y la creación constante de novedad.

Por otra parte, queda otra cuestión que aclarar, y es el rol que cada uno de ellos asigna al lenguaje, y el problema que despierta la novedad en este ámbito. En el lenguaje, que en ambos aparece como el correlato expresivo del conocimiento, se vuelven a manifestar las mismas similitudes y diferencias que en las dos secciones ya desarrolladas. Por un lado, una fuerte diferencia de base, alimentada por las respectivas escuelas filosóficas y postulados ontológico-gnoseológicos y, por otro lado, una fuerte semejanza en la intención, en la estructura y en las conclusiones a las que llegan sus disquisiciones. Es por todo esto que nuestro tratamiento de la cuestión será claramente más reducido que en los dos ámbitos anteriores, sobre todo considerando que ya hemos alcanzado las conclusiones más relevantes respecto a la continuidad o discontinuidad entre Bergson y Bachelard.

³⁶⁵ Para la centralidad de la cuestión de la *nada* en la diferencia Bergson-Bachelard, Cfr. Worms: “La rupture...”, pp. 41 y ss.

Tercera parte: El problema del lenguaje en Bergson y Bachelard

*“¿Qué es, pues, el tiempo?
Si nadie me lo pregunta, lo sé;
pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta,
no lo sé.”*

San Agustín, *Confesiones*.

a. Lenguaje y ontología

Como sostiene Claudia Stancati respecto de los dos filósofos, “*para uno y para el otro, el lenguaje es la manera más general de aproximarse a la realidad.*”³⁶⁶ Ambos ven en la expresividad lingüística una relación especial con la realidad, a través de la cual se revela la inevitable integralidad entre los aspectos ontológico, gnoseológico y expresivo. Sin embargo, como reconoce también Stancati, “*esta primacía no hace al lenguaje, ni para uno ni para otro, un lugar originario de la verdad filosófica o una fuente privilegiada de conocimiento.*”³⁶⁷ Es decir que, si bien este recurso es de algún modo inevitable y esencial al hombre, no por eso es, en cuanto método, ni perfecto ni infalible. El lenguaje es, tanto como una conexión con la realidad, un distanciamiento de la misma, y por eso mismo presenta un problema.

Para Bergson, el lenguaje es *representación* de la realidad, pero al mismo tiempo representación imprecisa. Así lo destaca Axel Cherniavsky, al analizar el problema de la expresión de la *durée*: “*la palabra es ante todo un signo, está en lugar de, reemplaza a la cosa, la indica, la nombra. (...) El problema es que el lenguaje no solamente representa, sino que representa groseramente.*”³⁶⁸ Para Bergson la verdad es, al modo

³⁶⁶ Stancati: *op. cit.*, 169. “Pour l’un et pour l’autre, le langage est la façon plus générale pour s’approcher de la réalité.”

³⁶⁷ Idem. “Mais cette primauté ne fait pas du langage, ni pour l’un ni pour l’autre, un lieu originaire de la vérité philosophique ou une source privilégiée de la connaissance.”

³⁶⁸ Cherniavsky: “La expresión de la *durée*”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 34 (2008), p. 100.

clásico, una *adecuación*, un modelo que es más y mejor representativo cuanto más amoldado a la realidad está. Por eso es para él central determinar la *precisión* tanto del conocimiento como del lenguaje. Éste último, sin embargo, al ser conformado sobre la estructura del espacio, al buscar determinar objetos estables y a la vez distinguidos, no es un instrumento indicado para representar la realidad temporal; es, en definitiva, un modelo impreciso. Como lo expresa el mismo Bergson: “*Cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde el llamado. La metafísica ha debido conformarse a los hábitos del lenguaje, los cuales se regulan ellos mismos sobre los del sentido común.*”³⁶⁹ La precisión que Bergson le exige al lenguaje, por lo tanto, no es posible, al menos en una primera aproximación, en su representación de la *durée* que subyace a todas las cosas, pues es imposible representar con un modelo esencialmente espacial una realidad temporal. Para que un lenguaje sea preciso, debe estar tallado sobre la forma de lo real; cualquier desproporción entre uno y otro traerá como consecuencia una imprecisión, una exactitud, que podría incluso desencadenar problemas aún mayores, tal como ocurre con las usuales contradicciones o aporías en que ha caído históricamente la filosofía. El problema será entonces mantener y utilizar conceptos imprecisos, inexactos, antiguos, vagos, etc., en ámbitos donde lo que se busca es un conocimiento lo más exacto posible, como es el caso de la contemplación filosófica.

“Pero si se comienza por apartar los conceptos ya hechos, si uno se da una visión directa de lo real, si se subdivide entonces esta realidad tomando en cuenta sus articulaciones, los conceptos nuevos que uno deberá formar para expresarse estarán tallados esta vez a la medida exacta del objeto.”³⁷⁰

A eso aspira Bergson al intentar renovar la filosofía devolviéndole las categorías dinámicas de *durée*, *continuidad creativa*, *intuición* y demás.

Bachelard, por otro lado, mantiene una filosofía del lenguaje acorde a su idealismo dialéctico. Para él, el lenguaje es más creativo que representativo de la realidad. Su rol es

³⁶⁹ Bergson, PM, 19.

³⁷⁰ *Ibíd.*, 34.

justamente darle forma a un mundo informe, darle sentido a un mundo sin valor propio. En este contexto la imaginación es la potencia humana capaz de proyectar desde las profundidades del psiquismo humano un mundo más habitable, y de colaborar así a un progreso social que no está relacionado directamente con la ciencia, sino que se apoya en el regocijo sin causa, sin conexión necesaria con un pasado, que es capaz de instaurar la misma imaginación. Castillo Rojas afirma, en este sentido, que “*primariamente la imaginación es voluntad de lógos*,”³⁷¹ es decir, impulso que otorga sentido a lo que rodea al hombre. Para Bachelard, de hecho, el “*lógos*” es “*todo lo que es específicamente humano en el hombre*.”³⁷² Brindar un lenguaje cada vez más preciso no estará ligado entonces a una expresión más exacta de una realidad externa al hombre y/o al lenguaje, sino más bien a una expansión de la capacidad lingüística de la conciencia que humaniza lo que lo rodea. En este contexto, la poesía aparece como el ámbito por excelencia de la imaginación, en el que se hace patente esta expansión de la subjetividad a través de una valoración sensible del mundo. Como lo resume Castillo Rojas:

“La poesía, fenómeno de la imaginación literaria, es el lugar donde la existencia humana adquiere su verdadero sentido. La memoria actualiza los instantes pasados según una axiología, lo mismo hace la conciencia respecto del futuro. Y esta acción valorizante sólo es posible si el tiempo es discontinuo, si el tiempo es granuloso.”³⁷³

Desarrollaremos la cuestión de la poesía en el último apartado de esta sección, pero traemos el tema a colación para mostrar hasta qué punto toda la filosofía bachelardiana está estructurada sobre los mismos postulados de algún modo idealistas que lo distinguen del bergsonismo, una forma más evolucionada de realismo. La constitución de un pasado y su conexión significativa al presente se realiza en el mismo instante, a través de una valoración subjetiva que decide libremente asumirlos o rechazarlos. Esta constitución se lleva a cabo por la imaginación como potencia creativa, y articulada en base a imágenes de orden poético-literario. Es desde el instante presente que cada uno se cuenta su pasado, y se inventa su futuro. Este pasado y este futuro serán

³⁷¹ Castillo Rojas: *op. cit.*, 113.

³⁷² Bachelard, PE, 15.

³⁷³ Idem.

movilizantes en la medida en que alcancen una forma de imagen análoga a las literarias en su poder de identificación y movilización. Por lo tanto, podríamos decir que para Bachelard, como afirma Miguel Ángel Sánchez, “*el empeño del hombre no consiste en el simple estar biológico, sino, por el contrario, en el estar bien, esto es, el buen vivir o bienestar que produce el trato simbólico con el mundo.*”³⁷⁴ Este trato simbólico no es más que obra del lenguaje, entendido como algo más que la simple verbalización. Pues como explica Sánchez, a través del lenguaje el mundo pasa al “*modo de existencia de la vida nombrada,*” que se revela como valioso “*al soñador de palabras, a aquel que sabe reconocer que la vida poética es más que la simple vida.*”³⁷⁵

Ésta es, a nuestro juicio, la insalvable diferencia entre Bergson y Bachelard, que se muestra con mayor claridad cuanto más alejados de la ontología nos situamos, pero que al mismo tiempo es también raíz de su divergencia metafísica. En el problema del conocimiento, de la mano de la ciencia y de la imaginación, y en la cuestión del lenguaje, relacionado con la constitución lingüística del mundo, se alcanza la mayor distancia de principios entre Bergson y Bachelard, pues no es ya una discusión dentro de un mismo problema o incluso dentro de una misma disciplina filosófica, como era en el caso de determinar si el tiempo es continuo o discontinuo, sino que es en esta ocasión un alejamiento todavía mayor, radicado en dos maneras radicalmente opuestas de entender la relación entre conocimiento/lenguaje y realidad/mundo.

Sin embargo, como veremos en las páginas siguientes, aún desde una base filosófica suficientemente opuesta, ambos parecen poner el foco en un mismo problema, y vuelven así a mostrar señales de una fuerte coincidencia entre algunos de los aspectos más relevantes de sus pensamientos.

b. Exposición del problema

³⁷⁴ Sánchez: *op. cit.*, 123.

³⁷⁵ *Idem.*

Tanto para Bergson como para Bachelard, el lenguaje no es sólo una potencia del hombre que vale la pena estudiar, sino que es algo que debe ser mejorado a fin de alcanzar, por un lado, una mayor precisión en el conocimiento y, por el otro, una mejor experiencia o vivencia de la realidad, *incluso* en un aspecto *ético* o moral.³⁷⁶ Alimentados por una filosofía del cambio, de la novedad, ambos ven en el lenguaje una deuda para con la renovación constante del mundo y del hombre. Sea de la mano de los conceptos o de las imágenes cristalizadas, para uno y otro hay una forma de lenguaje que responde a lo ya-hecho, y no al *hacerse*, y que anula toda creatividad. Para Bachelard, por ejemplo, “*una imagen estable y acabada corta las alas a la imaginación.*”³⁷⁷ Frente a esto, la poesía se erige como renovadora por excelencia del lenguaje, pues “*el poema es esencialmente una aspiración a imágenes nuevas.*”³⁷⁸ Bergson, por su parte, insiste siempre en la naturaleza espacial del pensamiento conceptual, y en la consecuente estabilidad y rigidez de los conceptos. Esto lleva a un problema y a una tensión, dado que hay, por un lado, una fuerza cognoscitiva tan dinámica como la fuerza creativa del universo y, por el otro, un lenguaje tan estable y limitado como la materia de la que debe servirse ese mismo impulso vital. Por eso, destaca que

“el espíritu filosófico simpatiza con la renovación y la reinención sin fin que están en el fondo de las cosas, y las palabras tienen un sentido definido, un valor convencional relativamente fijo; no pueden expresar lo nuevo más que como un reajuste de lo viejo.”³⁷⁹

Éste es justamente el problema del lenguaje, que Bergson manifiesta múltiples veces a lo largo de sus obras, y con suma claridad. Por supuesto que su mirada realista facilita esta formulación, pues el problema para él surge justamente de una falta de *adecuación* entre lenguaje y realidad. Para Bachelard, que afirma en *La poétique de l'espace* que – al menos en el estudio de la imaginación – no se llega “*a meditar en una región que existiría antes que el lenguaje,*”³⁸⁰ el problema será el de la posibilidad de

³⁷⁶ Cfr. Ramírez Acosta: *op. cit.*, 66.

³⁷⁷ Bachelard, AS, 10.

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ Bergson, PM, 95.

³⁸⁰ Bachelard, PE, 15.

crear imágenes nuevas, frente a la tendencia a reproducir imágenes viejas. Ésta es, para él, una cuestión aparentemente lingüística que esconde sin embargo un problema ontológico, pues en la imaginación poética “*la expresión crea ser.*”³⁸¹ Será entonces nuevamente el drama ontológico por el que el instante debía imponer su ser novedoso frente al trasfondo de nada que amenazaba toda supervivencia, pero esta vez aplicado al nivel del lenguaje y la conciencia humana. Ambos critican, por otra parte, la ontología realista clásica, basada en los conceptos estáticos que convierten los procesos cambiantes y siempre creativos en cosas estables, en sustancias inmutables sobre las cuales ocurrirían cambios accidentales,³⁸² olvidando además todo lo concreto y específicamente individual de las cosas. Sin embargo, es Bergson quien expone la dificultad presentada por el lenguaje con una mayor dedicación, y conectándolo con su pensamiento metafísico. Este problema, de hecho, ya está presente en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, su primera gran obra. Ahí, él declara:

“En suma, la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal, que almacena lo que hay de estable, de común y, por consiguiente, de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o al menos recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual.”³⁸³

El problema bergsoniano de la novedad en el lenguaje podría sintetizarse, por lo tanto, en la aparente imposibilidad de que un lenguaje moldeado sobre la estructura del espacio, que disitingue lo que está unido, extrae lo estable de lo cambiante y lo universal de lo particular, pueda expresar la novedad presente en la *durée*, que es esencialmente continua, cambiante, heterogénea y por sobre todo creativa. Ya en la segunda sección, al hablar del conocimiento, mencionamos la influencia de la orientación a la acción de la conciencia para la conformación de las estructuras del conocimiento y el lenguaje. En palabras de Bergson: “*Las cosas que el lenguaje describe han sido recortadas de lo real por la percepción humana en vista del trabajo humano.*”³⁸⁴ Esta tendencia a la utilización

³⁸¹ Idem.

³⁸² Cfr. Stancati: *op. cit.*, 174.

³⁸³ Bergson, EDI, 134.

³⁸⁴ Bergson, PM, 94.

del mundo, que implica también su objetivación o cosificación, es contraria a la tendencia a la comprensión y contemplación de la intuición como función más espiritual de la conciencia. Ésta se preocupa más por seguir las ondulaciones de lo real con la mayor precisión posible, como participando del mismo acto dinámico de la realidad, que por su aprovechamiento. Para prever, la inteligencia orientada a la acción debe dejar de lado las particularidades, las diferencias, las novedades, pues necesita ver en lo nuevo sólo una repetición de lo antiguo. Pero una observación detallada de la realidad, no preocupada por prever sino por percibir lo más puramente posible, se asombraría de la variedad siempre novedosa de lo real. Así lo vive y lo expresa Bergson: “*La naturaleza se preocupa poco de facilitar nuestra conversación. ¡Qué distancia entre la realidad concreta y aquella que nosotros habríamos a priori reconstruido!*”³⁸⁵ El concepto, entonces, en cuanto forma expresiva de la inteligencia, no está hecho para comunicar intuiciones. No puede, en definitiva, expresar algo *novedoso* ni *individual*, pues el concepto sirve justamente para reunir sobre sí mismo siempre las mismas características comunes a diversos individuos. Una palabra que aplique sólo a un individuo no es útil a la comunicación; de hecho, si se usase debería siempre ser explicada mediante más palabras que refieran también a otros individuos. Esta desproporción entre lo intuido y las herramientas de expresión hará entonces que la *durée* (objeto de la intuición por excelencia) sea por definición inexpresable. No hay que tomar esta imposibilidad, sin embargo, como algo dramático, pues proviene, según Bergson, simplemente de un desarrollo progresivo de la conciencia humana. Como bien lo expresa Axel Cherniavsky: “*El hombre, artesano antes de ser artista, debía actuar antes de pensar. El lenguaje que produjo fue entonces más apto para la práctica comunicativa que para la expresión especulativa. Es la utilidad del lenguaje lo que lo vuelve inútil.*”³⁸⁶

Ahora bien, una vez desarrollada la conciencia humana, el saber contemplativo cobra un valor cada vez más importante, por lo que la precisión conceptual no sólo se vuelve un deseo, sino una exigencia. La filosofía, como sostendrá Bergson, tiene una deuda con la precisión; deuda que no es simplemente un lujo intelectual, sino que puede

³⁸⁵ Bergson, PM, 97.

³⁸⁶ Cfr. Cherniavsky: *op. cit.*, 100.

desencadenar verdaderas contradicciones que reduzcan directamente la dignidad de la vida del hombre, como ocurre en el plano de la libertad que Bergson trabaja en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, o incluso en la objetivación que se realiza sobre las cosas o aun sobre las personas. Es por eso que él busca devolverle todo su valor a esta función intuitiva del hombre que, si bien también es natural, ha quedado relegada debido a la urgencia, necesidad y limitaciones de otras funciones. Y es en este contexto que desarrolla su crítica al lenguaje. Así, Bergson parecería caer, como sostiene Cherniavsky, en la clásica contradicción de toda crítica al lenguaje, que debe ser expresada *desde* el mismo lenguaje.³⁸⁷ ¿Cómo puede no ya el hombre en general, sino Bergson mismo, comunicarnos con ese lenguaje una *novedad* que él mismo ha intuído, y que consiste justamente en que hay una realidad dinámica capaz de ser intuida más allá del lenguaje?

Acá, Cherniavsky propone hacer una distinción que el mismo Bergson no aclara. Para él, cuando el filósofo francés sostiene que el lenguaje es inconmensurable con la intuición, “*no significa el lenguaje como facultad, sino la lengua como sistema.*”³⁸⁸ La lengua, como sistema de signos arbitrarios y convencionales, “*encarna las propiedades del espacio, la divisibilidad, la homogeneidad y la simultaneidad*”³⁸⁹ El lenguaje, como función expresiva, sigue tonces vigente, siempre y cuando pueda sortear los límites que le impone la lengua como sistema de signos.

Si las propiedades limitantes de la lengua no eran más que propiedades características del espacio, entonces la clave estará, por lo tanto, en buscar un tipo de lenguaje de características más temporales que permita abrir los límites del pensamiento conceptual para permitir la comunicabilidad de las intuiciones y de la *durée* presente en todas las cosas.

³⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, 96.

³⁸⁸ *Ibíd.*, 118.

³⁸⁹ *Ibíd.*, 106.

c. El lenguaje temporal

Si bien es Bergson el que formula el problema de la imposibilidad del lenguaje de expresar la novedad presente en el tiempo y vivenciada por la intuición, tanto él como Bachelard declararán la necesidad de promover un lenguaje cuya fluidez y dinamismo permita expresar con mayor perfección la profunda y constante novedad del mundo.

En su artículo *Introduction a la metaphysique*, que aparece contenido en su colección *La pensée et le mouvant*, Bergson trata el problema del lenguaje en el caso particular de la metafísica, pues la metafísica es para él, en pocas palabras, la disciplina encargada de comprender la realidad, cuyo método es la intuición y cuyo objeto es la *durée*. Por eso la metafísica, como forma de expresión, padecerá el mismo problema del lenguaje ya planteado. Ella, en cercana relación con las ciencias, ha de vérselas constantemente con conceptos, los cuales debe saber manejar también con precisión. Sin embargo, aclara Bergson,

“sólo es propiamente ella cuando sobrepasa el concepto, o al menos cuando se libera de los conceptos rígidos y completamente hechos para crear conceptos muy diferentes de aquellos que habitualmente manejamos, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas huidizas de la intuición.”³⁹⁰

Es decir que, a fin de que la metafísica pueda expresar un conocimiento preciso de la *durée*, hacen falta *representaciones* análogas a las propiedades de la misma *durée*. En pocas palabras, el lenguaje no debe perder su rol representativo, sino que debe adaptar el modelo con el cual representaba; éste debe ser, por supuesto, moldeado a la forma de lo que quiere representar. Esto nos llevaría a plantearnos una nueva pregunta: ¿qué formas del lenguaje tienen esas características? Bergson no es tan claro en esta cuestión como hubiésemos querido. Sin embargo, sí da algunas claves explícitas, y pone en funcionamiento implícitamente muchos recursos que podemos extraer de su propio estilo de escritura. Para Frédéric Worms, las propiedades esenciales de la *durée* se pueden

³⁹⁰ Bergson, PM, 190.

resumir en tres: *sucesión, continuidad, constitución*.³⁹¹ Cherniavsky se propondrá entonces analizar de qué modo el lenguaje conceptual espacializa la *durée* al expresarla, y qué recursos podrán recuperar esas tres propiedades esenciales para aproximarse lo más posible a una representación precisa. En primer lugar, el lenguaje, si se aloja en conceptos rígidos, estables, atenta directamente contra el carácter sucesivo de la *durée*. En segundo lugar, “*los sustantivos, los adjetivos, los verbos fijan y normalizan, pero recortan, dividen y separan también aquello que es indivisible, continuo, simple;*”³⁹² rompen, así, con la continuidad propia de la realidad temporal. Y, en tercer lugar, el lenguaje olvida la heterogeneidad propia de la constitución múltiple del tiempo, “*porque normaliza, homogeneiza, pone en común lo que es singular, individual, único.*”³⁹³ Un lenguaje dinámico, entonces, deberá expresar la sucesión de la *durée* rompiendo la simultaneidad de los significados lingüísticos; deberá, por otra parte, garantizar su continuidad difuminando los contornos determinantes entre cada noción; y jugará, además, con la polisemia de los significados a fin de manifestar la heterogeneidad presente en la realidad. Uno de los recursos más utilizados por Bergson es justamente la enorme variedad de adjetivos. Él nunca le asigna a la *durée* un solo adjetivo, lo cual muestra la imposibilidad de asociarla a un concepto concreto, que acabaría sustancializándola o inmovilizándola. La multiplicidad de adjetivos para un solo término es análoga a la proliferación de los análisis que intenta compensar la simpleza indivisible de una intuición.³⁹⁴ Así, “*Bergson expresa la fugacidad de la durée, que no puede calificarse con un único término, porque ya es diferente;*” de esta forma, él logra “*caracterizar sin calificar.*”³⁹⁵ Por otra parte, al aplicar un mismo adjetivo a realidades diferentes, aprovechando la polisemia, muestra la continuidad del conjunto de la realidad. El juego entre estos dos recursos, por lo tanto, impide distinguir como cosas distintas la heterogeneidad de la *durée* y su continuidad. El uso de la variedad de adjetivos y el uso polisémico de los mismos podría dar una impresión de vaguedad, pero es justamente esa impresión la que quiere causar Bergson en el lector; pues apunta a representar esa fugacidad característica de la *durée*. Como dice

³⁹¹ Worms: *Vocabulaire...*, 32.

³⁹² Cherniavsky: *op. cit.*, 100.

³⁹³ *Ibíd.*, 99.

³⁹⁴ Cfr. Bergson, PM, 41.

³⁹⁵ Cherniavsky: *op. cit.*, 111.

Cherniavsky: “*Es uno de los desafíos poéticos: escribir vagamente para permanecer precisos.*”³⁹⁶ Finalmente, el estilo narrativo y el uso constante de imágenes y ejemplos instaaura una sucesión en el discurso, un flujo análogo al fluir mismo del tiempo, y opuesto al significado atemporal de los conceptos. A través de un uso magistral de la puntuación, “*no produce simplemente la unidad del texto, sino también la aceleración de la lectura*”, y de esta manera “*logra insertarle movimiento al texto.*”³⁹⁷ Todo esto se resume, en definitiva, en la revitalización de la lengua por un estilo personal y dinámico. Si la crítica al lenguaje era en última instancia una crítica a la *lengua*, el *estilo* literario de Bergson es la voz que logra apropiarse de dicha lengua para hacerla *hablar*. Aplicando así las categorías lingüísticas de Saussure, Cherniavsky logra aclarar qué tipo de *hablar* es el que ejerce Bergson para expresar la *durée*: “*Hablar es insertar la voz en la lengua, hacer penetrar, como siempre, el espíritu en la materia, el alma en el cuerpo, la durée en el espacio.*”³⁹⁸ La expresión debe, entonces, volverse algo personal, ser un verdadero impulso vital que le inspire al rígido lenguaje algo de su creatividad.

Bachelard, si bien no parecería compartir la valoración del lenguaje como *representación* de la realidad, de algún modo llega a conclusiones muy similares a las de Bergson. Para él la realidad, manifestada en la fuerza del instante, es eminentemente creativa, móvil y rupturista, mientras que el lenguaje, por otra parte, es una fuerza que empuja a sostener la estabilidad y la homogeneidad. Esta fuerza existe primero, como un *datum*, pues de algún modo el lenguaje es una realidad tan primigenia como el pensamiento mismo. Contrariamente a lo que sostenía Bergson, para Bachelard el lenguaje tiene arraigadas en sí las categorías propias de la duración. De todas formas, siguiendo el análisis ya realizado en las secciones anteriores, podemos aclarar que estas categorías no se corresponden del todo con las que efectivamente sostenía el propio Bergson, pues vemos, entre otras cosas, que para Bachelard la *durée* es homogénea, mientras que para el Premio Nobel era justamente heterogeneidad pura. De esta forma, si bien supuestamente se está oponiendo a la interpretación bergsoniana, Bachelard ve en el

³⁹⁶ Idem.

³⁹⁷ Cherniavsky: *op. cit.*, 114.

³⁹⁸ Cherniavsky: *op. cit.*, 107.

lenguaje una homogeneidad y una estabilidad similares a las que percibe el propio Bergson. Un conocimiento que lleva en sí la raíz de la ruptura, y que busca erigirse como creativo y novedoso cada vez, deberá sobreponerse a la oposición que le presenta la estabilidad del lenguaje:

“Sí, las palabras preceden el pensamiento, están antes que nuestro esfuerzo por renovar un pensamiento. Hay que emplearlas tales como están. ¿Pero la función del filósofo no es acaso la de deformar bastante el sentido de las palabras para extraer lo abstracto de lo concreto, para permitir al pensamiento evadirse de las cosas? ¿No debe, como el poeta, “dar un sentido más puro a las palabras de la tribu” (Mallarmé)?³⁹⁹

Similarmente a la propuesta bergsoniana, el rol del filósofo no será el de crear continuamente nuevas palabras, sino el de utilizar la *lengua* ya existente de tal modo que se renueve a sí misma mediante un impulso creativo del pensamiento. Es el filósofo y también el poeta el que, según Bachelard, tiene la misión de purificar el lenguaje de todo lo que no corresponde a la naturaleza móvil y creativa del psiquismo humano, e incluso del universo. Sin embargo, hay una diferencia respecto a Bergson, y es que, al menos en el primer Bachelard, esta creatividad lingüística es también una propiedad de la ciencia.⁴⁰⁰ La renovación del lenguaje es también una tarea científica; tarea que la *nueva ciencia* estaba llevando a cabo con suficiente maestría. Esta renovación debe “*abandonar una suerte de pereza del espíritu, que se oculta en los hábitos del lenguaje,*”⁴⁰¹ como lo señala Claudia Stancati. Por eso, si bien podemos decir que para Bergson la ciencia muestra un lenguaje estático, y para Bachelard es lo contrario, debemos aclarar sin embargo que para el epistemólogo no toda la ciencia es igual, y que él mismo distingue entre una ciencia ingenua y el *nuevo espíritu científico*, encarnado por la microfísica. Por lo tanto, lo que para Bergson es una distinción entre el modo de la ciencia y el modo de la filosofía o la poesía, para Bachelard es una distinción entre dos modos distintos de hacer ciencia, uno de los cuales es superior al otro. En este sentido, ambos autores abogan por una

³⁹⁹ Bachelard, II, 45.

⁴⁰⁰ Castelão-Lawless; *op. cit.*, 28.

⁴⁰¹ Stancati: *op. cit.*, 171. “...il faut abandonner une sorte de paresse de l’esprit qui se cache dans les habitudes de langage plusieurs fois évoquées par Bachelard et par Bergson au cours de leurs ouvrages.”

renovación similar. Incluso Bergson menciona, en *La pensée et le mouvant*, las ventajas de la nueva ciencia, que permite trascender los esquemas rígidos de la ciencia clásica y alcanzar conclusiones más cercanas a lo que nos muestra la intuición filosófica; y, curiosamente, es en este contexto en el que cita la obra de Bachelard ya mencionada, *Noùmene et microphysique*.⁴⁰² En este artículo bachelardiano ve Bergson, incluso, un ejemplo de fusión entre dos conceptos aparentemente contradictorios: la onda y el corpúsculo; o, como él lo interpreta, entre el movimiento y la sustancia. Por lo tanto, también para él una ciencia renovada es capaz de renovar el lenguaje con el que se representa la realidad, precisando las nociones y combinándolas al punto de superar la división y contradicción propias de los conceptos.

De todas formas, el carácter renovador del lenguaje científico para Bachelard está dado por su mayor capacidad de abstracción, algo verdaderamente opuesto a la visión bergsoniana. El fragmento citado más arriba muestra con claridad esta voluntad de abstraer, de *evadirse de las cosas*, que ya desarrollamos respecto del conocimiento científico y la imaginación. Para Bachelard, la microfísica es abstracta porque rompe con la evidencia primera de la observación y rompe, a su vez, con la sintaxis propia del realismo sustancialista.⁴⁰³ Claudia Stancati, por su parte, destaca que para Bachelard el lenguaje de la ciencia se encuentra “*en un estado de revolución permanente,*” y “*el lenguaje rígido de la filosofía (...) debe doblarse para seguir a la ciencia contemporánea.*”⁴⁰⁴ No podemos, en este sentido, precisar hasta qué punto esta separación que permite la renovación y la pureza del conocimiento es análoga a la separación que la intuición debe realizar respecto de la predisposición a la acción del entendimiento. Sin embargo, sí vemos que en ambos rige una estructura similar, por la cual hay una ingenuidad intelectual, arraigada también en una forma de lenguaje, que debe ser superada a fin de alcanzar un estado más preciso de conocimiento y de expresión.

⁴⁰² Bergson, PM, 86. Recordemos que ésta es la única referencia directa a Bachelard en toda la obra bergsoniana. Cfr. supra nota 253.

⁴⁰³ Cfr. Bachelard, *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 23.

⁴⁰⁴ Cfr. Stancati: *op. cit.*, 173.

Luego de su giro hacia el estudio de lo poético y de la imaginación, Bachelard conserva, de todas formas, esta misma noción de la necesidad de un lenguaje que se renueve constantemente. En uno de los libros que marca este viraje, *Lautréamont*, declara: “Una poesía y una psicología nuevas, al descubrir un alma en formación, un lenguaje en flor, deben renegar de los símbolos definidos, de las imágenes aprendidas, para retornar a las impulsiones vitales y a las poéticas primitivas.”⁴⁰⁵ La cristalización del lenguaje en esquemas estáticos, por lo tanto, está también presente incluso en el lenguaje poético, que debería estar nutrido por la imaginación. Toda la segunda parte de la obra de Bachelard, dedicada a la fenomenología de imágenes concretas, al estudio de su materialidad, de su movilidad, de su carácter ontológico, coloca como máxima expresión del poder creador del psiquismo a la *imagen poética*. A partir de esta cuestión, se abre otro punto importantísimo de contacto entre Bergson y Bachelard, que es la valoración de la imagen como recurso capaz de garantizar una novedad en la comunicación. Para el filósofo de Bar-sur-Aube, la imagen es anterior a todo conocimiento formal; y, por lo tanto, es de algún modo un comienzo absoluto; de ahí proviene su fuerza, su profundidad y su novedad. Afirma Bachelard: “La imagen, en su simplicidad, no necesita un saber. Es propiedad de una conciencia ingenua. En su expresión es lenguaje joven. El poeta, en la novedad de sus imágenes, es siempre origen del lenguaje.”⁴⁰⁶ La imagen es creación y, en cuanto tal, alimenta la fuerza comunicativa del lenguaje, le permite decir más y decir mejor. No depende de él sino que lo va formando; lo hace decir la novedad que ella representa. En este punto la aproximación a Bergson es tan clara que el mismo Bachelard reconoce en “*estos impulsos lingüísticos que salen de la línea ordinaria del lenguaje*” unas “*miniaturas del impulso vital,*” lo cual lo hace llegar a hablar de un “*microbergsonismo.*”⁴⁰⁷ Lo que el epistemólogo le exigirá a los seguidores del Premio Nobel para que la coincidencia sea total es nada más y nada menos que abandonen “*la tesis del lenguaje-instrumento, para adoptar la tesis del lenguaje-realidad,*”⁴⁰⁸ lo que confirma nuevamente el origen de la diferencia más importante de perspectivas entre uno y otro.

⁴⁰⁵ Gastón Bachelard, *Lautréamont*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 50.

⁴⁰⁶ Bachelard, PE, 11

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, 17.

⁴⁰⁸ *Idem.*

Sin embargo, nuevamente también, a pesar de la diferencia de raíz, encontramos una gran similitud en la valoración de algunas nociones. Para Bergson, la imagen también es la clave de la creatividad del psiquismo. Ella es mucho más cercana a la intuición de lo que cualquier concepto o incluso metáfora podría ser. Para Bergson, en sentido estricto, el concepto y la metáfora buscan reemplazar a la realidad referida por un modelo más o menos imperfecto que no se le adecúa completamente. Son estáticos. La imagen, en cambio, mantiene su movilidad y su fuerza o, al menos, respeta la movilidad y la fuerza propias de la intuición que busca transmitir. Si el concepto busca reemplazar la realidad, la imagen la *sugiere*.⁴⁰⁹ Ésta es la distinción clave de toda la lingüística bergsoniana, porque mientras cualquier representación de una intuición, que es, en última instancia, representación de la *durée*, puede caer en el riesgo de cobrar un valor propio por sobre el de la realidad móvil a la que refiere, la imagen siempre se mantiene al margen de poder ser tomada como la realidad. En otras palabras, la inteligencia humana está acostumbrada a tomar al concepto por la realidad; a trabajar, por ejemplo, con el concepto “hombre” en vez de con el hombre concreto. La imagen, en cambio, al no ser representativa sino figurativa, narrativa, no cae en el error de ser tomada como “*algo*” en sí mismo, sino siempre como una *referencia* a otra cosa que queda por fuera de la imagen, y a la cual debe llegarse por un esfuerzo intuitivo, no silogístico. El concepto exige que lo entendamos, que sepamos su definición; exige claridad y distinción. La imagen, por otra parte, nos obliga a interpretarla, a saltar por sobre su propia realidad para buscar un fondo más oscuro que ella misma y a la vez más simple. Por eso la imagen es más cercana a la experiencia inmediata. Comparemos, por ejemplo, una definición del hombre con la experiencia del hombre concreto; o, mejor aún, con la imagen del hombre representada en una novela. Al leer un libro, entro en una conexión íntima con sus personajes, capto su *fluir*, la verosimilitud de su comportamiento y a la vez me abro a la libertad de sus decisiones, mucho más que ante cualquier descripción del mismo. Por eso la categoría de *sugerencia* es nuclear para comprender el valor que tiene la *imagen* para Bergson. Ella transmite un contenido que no puede ser puesto en tela de juicio, pues estrictamente no

⁴⁰⁹ Cfr. Bergson, PM, 190.

afirma ni niega nada, no tiene la estructura “S es P” propia de los juicios. Por eso afirma Bergson que “*la imagen tiene al menos la ventaja de que nos mantiene en lo concreto.*”⁴¹⁰ Al ser más comparación que representación, no *toma el lugar* de la intuición, sino que intenta adecuarse como si una curva buscara hacerse paralela a otra curva. En este sentido, es clave la multiplicidad de imágenes, pues cuanto más variadas sean, con mayor precisión se podrá proyectar el sentido de la intuición a la que buscan referir:

“Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas imágenes diversas, tomadas de especies de cosas muy diferentes, podrán, a través de la convergencia de su acción, dirigir la conciencia hacia el punto preciso en el que hay una cierta intuición a captar. Eligiendo las imágenes tan dispares como sea posible, se impedirá que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición a la que está encargada de llamar, puesto que entonces sería expulsada de inmediato por sus rivales.”⁴¹¹

La intuición hace entonces las veces de un centro inalcanzable sobre el que se realizan múltiples miradas, cada una de las cuales declara conscientemente que no es el centro, sino que es *una perspectiva de él*. De esta forma, las imágenes *son y no son* lo que expresan. *Sugieren*, pero no *dicen*. *Comunican*, pero no *explican*. Son análogas a una experiencia primera, a una experiencia inmediata como la que pretende ser la intuición y como la que es necesaria para cualquier conocimiento de lo novedoso, pues no se puede conocer lo novedoso más que *inmediatamente*. Por eso, un lenguaje cargado de imágenes no es, para Bergson, un lenguaje impreciso. Todo lo contrario, la precisión de la filosofía, sobre todo si busca referirse al aspecto temporal y espiritual de la realidad, no puede ser tal si no es a través de imágenes:

“Desde el momento en que abordamos el mundo espiritual, la imagen, en tanto sólo busca sugerir, puede darnos la visión directa, mientras que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar, nos deja con frecuencia en la metáfora.”⁴¹²

⁴¹⁰ *Ibíd.*, 187.

⁴¹¹ *Ibíd.*, 187.

⁴¹² *Ibíd.*, 54.

De hecho, el mismo Bergson carga toda su obra de imágenes, más numerosas cuanto más buscan referirse a la intuición profunda e inefable de la *durée*. La de la música, por ejemplo, particularmente de la *melodía*, es una de las imágenes más utilizadas. Ella busca generar una sensación en el lector, desprenderlo de sus funciones orientadas hacia la acción para percibir con claridad una experiencia originaria: “*Escuchemos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no tenemos la percepción nítida de un movimiento que no está atado a un móvil, de un cambio sin nada que cambie?*”⁴¹³ El rol del filósofo, y el del poeta también, es generar esos ámbitos en los que la inteligencia se desprenda de sus categorías espaciales y utilitarias para perderse en la experiencia de la *durée* presente en todas las cosas. Ellos deben facilitar las intuiciones, que siempre son personales, y nunca transmisibles como se transmite un contenido.⁴¹⁴

El estudio que Bachelard realiza sobre las imágenes poéticas llega a conclusiones muy similares. En primer lugar, como ya mencionamos, distingue imágenes realmente novedosas de imágenes artificiosas que parecerían estar más cercanas a los conceptos; serían en última instancia lo que Bergson llamaba metáforas, a las que el mismo Bachelard también a veces se refiere como tales. Como resalta Claudia Stancati, “*para Bachelard, la metáfora es una imagen fabricada, mientras la imagen, obra pura de la imaginación absoluta, es un fenómeno del ser.*”⁴¹⁵ Por eso, si bien en algunos pasajes Bachelard critica el uso indiscriminado que Bergson hace de las metáforas, lo cierto es que no parece prestar atención a la distinción que el mismo Bergson había hecho entre éstas y las imágenes, en favor de las segundas.⁴¹⁶ Por otro lado, la imagen también nos mantiene en lo concreto en tanto surge del fondo inexpressable de la materia; ella tiene siempre una materialidad particular. Por eso también la existencia de una imagen nueva nos hace experimentar un nuevo mundo. Para Bachelard, “*la novedad esencial de la*

⁴¹³ *Ibíd.*, 166.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, 187.

⁴¹⁵ Stancati: *op. cit.*, 178. “Pour Bachelard, la métaphore est une image fabriquée, tandis que l’image, oeuvre pure de l’imagination absolue, est un phénomène de l’être.”

⁴¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, 179. Según Lydie Adolphe, Bergson le habría dicho a ella en un diálogo particular: “*Yo raramente hago metáforas, interrumpió Bergson con vivacidad. Son imágenes.*” (“Je fais rarement des métaphores, interrompit Bergson avec vivacité. Ce sont des images.”) En Adolphe, Lydie: *La dialectique des images chez Bergson*, Paris, PUF, 1951, p. IX; citado por Martín, Jorge: “¿Es factible expresar la durée bergsoniana?”, *Revista latinoamericana de filosofía*, 2009, vol.35, n.1, p. 166.

*imagen poética plantea el problema de la creatividad del ser que habla. Por esta creatividad, la conciencia imaginante resulta ser, muy simplemente, pero muy puramente, un origen.*⁴¹⁷ La imagen no es sólo lectura de un mundo; es creación de un mundo, en tanto otorga significado al mundo *vivido* del hombre. Este fenómeno no ocurre sólo para el que crea la imagen, sino para que el que logra recibirla en toda su fuerza, pues la imagen poética “*nos sitúa en el origen del ser hablante*”, ella “*echa raíces en nosotros mismos*,”⁴¹⁸ y nos hace sentir partícipes del acto creador que la constituye, como si hubiésemos podido crearla nosotros mismos, como si habitara en las profundidades de nuestro psiquismo mucho antes de recibirla. La imagen, en tanto origen absoluto de expresión, “*se convierte en un ser nuevo en nuestra lengua, nos expresa convirtiéndonos en lo que expresa, o dicho de otro modo, es a la vez un devenir de expresión y un devenir de nuestro ser.*”⁴¹⁹ De esta forma, la imaginación se constituye para Bachelard en la potencia capaz de “*conciliar el comienzo del ser y el comienzo del pensamiento,*” para así “*retomar en nosotros, para nosotros, sobre nuestro propio espíritu, la tarea del Creador.*”⁴²⁰ En el contexto idealista de Bachelard, la creación de la imagen poética no sólo permite distanciarnos de la realidad establecida en el lenguaje rígido, sino que además introduce una novedad en el mundo constituido por los significados del lenguaje. Al ser la imagen origen y renovación de dicho lenguaje, lo es también del mundo; y, por eso mismo, es un acto *creador* por excelencia, análogo al *del Creador*. En su recepción de una imagen creativa, “*el lector participa en este júbilo de creación que Bergson da como signo de la creación misma,*”⁴²¹ y por eso mismo se eleva en su propia humanidad.

Bergson, por su parte, desde su perspectiva más realista, también aboga por una analogía con el acto Creador, encarnada para él en el acto de la lectura. El lector de un buen texto debe vivir las imágenes que en él se narran con una fluidez tal como si fuese él mismo el que lo escribiera; debe *reapropiárselo*.⁴²² La simpatía del lector con el *fluir* de una novela, por ejemplo, es la que le permite conectarse con la intencionalidad del

⁴¹⁷ Bachelard, PE, 16.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, 15.

⁴¹⁹ *Idem.*

⁴²⁰ Bachelard, II, 7.

⁴²¹ Bachelard, PE, 18.

⁴²² Cfr. Bergson, PM, 100.

escritor, al punto de que percibe el sentido interno del texto y, entre otras cosas, la verosimilitud del obrar de los personajes. El lector, de esta manera, se *pone* en el lugar del personaje; no lo mira de afuera, sino que comprende su *durée* específica. Dicho acto, entonces, es análogo al acto de la intuición, pues “*en la página que ha elegido del gran libro del mundo, la intuición querría reencontrar el movimiento y el ritmo de la composición, revivir la evolución creadora insertándose en ella simpáticamente.*”⁴²³

El lenguaje temporal por el que ambos autores sienten una exigencia, entonces, debe dar cuenta de la creatividad propia del mundo y del psiquismo humano, de tal manera que su propio estilo y sus propias imágenes faciliten una asociación del lector con el proceso creativo que lo generó, y favorezcan de esta manera la creatividad necesaria en el mismo lector para apropiarse del contenido dinámico y novedoso del texto. La imagen, en este sentido, al ser concreta, material y jamás estática o unívoca, abre al que la recibe a una forma de comprensión por encima del esquematismo conceptual propio de una metafísica espacial y rígida. Ella permite al hombre distanciarse de una comprensión ingenua del mundo para instalarse en una visión más vital, y por lo tanto más correspondiente a su dignidad como ser humano.

En los dos autores trabajados, esta expresividad temporal viene acompañada de una belleza estilística que parecería convertirse en un aspecto esencial de la mirada filosófica del mundo; pues una mirada especulativa, en última instancia, es también una mirada sensible a la belleza y capaz de imitar en cierto modo la naturaleza bella y creativa de lo que contempla. No es casualidad que, para ambos, la filosofía acabe estando muy cerca del arte.

d. El arte como paradigma

⁴²³ *Ibíd.*, 101.

Si prestamos atención a todas las características propias del lenguaje temporal que ambos autores exigen para expresar la novedad, veremos que, desde allí, se puede suponer el valor positivo que tendrá el arte para ellos como modo particular de expresión, pues el arte en general es, a su modo, una encarnación de todas esas características. Sin embargo, no haría falta tal suposición, ya que tanto Bergson como Bachelard destacan explícitamente este valor. Si quisiéramos desarrollar todo el sentido que cobra el arte en sus respectivas obras, deberíamos escribir otra tesis específicamente sobre ese tema; pero tal hazaña supera nuestras posibilidades actuales y, por eso, nos acotaremos por ahora a destacar algunos puntos comunes entre ambos autores con profunda vinculación al problema de la expresión de la novedad. Por otro lado, tampoco podremos distinguir entre los roles de las distintas artes, pues no es un tema demasiado desarrollado ni por Bergson ni por Bachelard, que en general refieren al “artista” en un sentido amplio. Nosotros seguiremos esta misma acepción amplia para evitar tanto las ambigüedades como las excesivas disquisiciones.

El espíritu poético es, para cualquiera de los dos, algo radicalmente opuesto al espíritu científico. La conceptualidad y objetividad propias de la ciencia no encuentran lugar en el lenguaje artístico, que es en un primer sentido la expresión de una subjetividad. Por eso el arte, en última instancia, no puede ser comprendido, pues él no busca hacer comprender, sino *expresar* desde un mundo personal y emotivo una experiencia subjetiva de la realidad.⁴²⁴ El artista logra, de algún modo, comunicar una percepción individual tan claramente y universalmente como si fuese un concepto, pero sin las limitaciones racionales que este último implicaría. Ya en el *Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson trata, breve pero intensamente, sobre la cuestión del arte; allí sostiene que “*el objeto del arte es adormecer las potencias activas o, más bien, resistentes de nuestra personalidad, para llevarnos así a un estado de docilidad perfecta en el que realizamos la idea que se nos sugiere, en simpatía con el sentimiento expresado.*”⁴²⁵ De esta manera, el artista expresa, en primer lugar, un sentimiento; la simpatía con este sentimiento abre la sensibilidad a que se nos presente una idea que el mismo artista busca

⁴²⁴ Cfr. Bergson, EDI, 161.

⁴²⁵ *Ibíd.*, 59.

sugerir; y, para ello, necesita “adormecer” la tendencia a la acción, a la objetivación, al distanciamiento respecto de lo pensado, a la espacialización, etc. Como todavía en el *Essai* la noción de intuición no está del todo clarificada, podemos asumir que esta *idea* que el artista sugiere más que una idea es una intuición. El arte, entonces, por un lado adormece unas funciones del psiquismo y, por el otro, despierta otras. Al desarrollar la cuestión de la intuición, la relacionamos con un modo de *percibir puro*, desligado de los condicionamientos propios de la orientación a la praxis. El arte debe, para Bergson, facilitar esa desvinculación. Por eso, al experimentar la belleza y/o expresividad de una obra de arte, “*nuestra facultad de percibir se encuentra entonces como arrullada por esta especie de armonía y nada detiene ya el libre vuelo de la sensibilidad, que no espera otra cosa que la caída de los obstáculos para ser afectada simpáticamente.*”⁴²⁶ Sensibilidad y simpatía son acá dos caras de la misma moneda, pues la apertura de la sensibilidad, favorecida por el adormecimiento de la acción, permite una conexión íntima con lo percibido, una sintonía entre dos duraciones, la propia y la de la obra.

Para el Bachelard, hasta *La psychanalyse du feu* inclusive, el arte cae dentro de las tendencias subjetivistas del psiquismo que atentan contra la pureza objetiva e idealista del conocimiento científico. Sin embargo, para el segundo Bachelard, que comienza con *La philosophie du non* y *L'eau et les rêves* y alcanza su cumple con la *La poétique de la rêverie*, el arte es también, como en Bergson, ese espacio favorecedor del ensueño, donde somos liberados de la *función de lo real*.⁴²⁷ La ensoñación que trabaja Bachelard es siempre una ensoñación poética; no es un “*declive que desciende,*”⁴²⁸ sino un profundo despertar de la sensibilidad imaginante. “*Todos los sentidos se despiertan y armonizan en la ensoñación poética.*”⁴²⁹ En este clima que es causa y efecto del arte, la sensibilidad y la imaginación coinciden en una apertura *humanizante* hacia el mundo. El adormecer de la función de lo real y el despertar de la imaginación creadora guardan una enorme analogía con la caída de los obstáculos y la apertura de la sensibilidad presentes en la

⁴²⁶ *Ibíd.*, 61.

⁴²⁷ Cfr. Bachelard: *La poética de la ensoñación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 28. A partir de ahora, PR.

⁴²⁸ *Ibíd.*, 16.

⁴²⁹ *Ibíd.*, 17.

propuesta bergsoniana. Incluso en *L'intuition de l'instant*, obra declaradamente anti-bergsoniana, el planteo bachelardiano acerca del arte guarda enormes cercanías con el del Premio Nobel francés. En esta obra, dedicada al estudio del *instante* a partir del análisis de la obra literaria *Siloë*, de Gaston Roupnel, Bachelard cita en una ocasión un extenso texto sobre el arte de dicho autor, quien felizmente “*encuentra en el Arte el medio más directamente adaptado a los principios mismos de la creación.*”⁴³⁰ Allí se declara:

“El arte nos libera de la rutina literaria y artística... Nos alivia de la fatiga social del alma y rejuvenece la percepción gastada. Restituye a la expresión envilecida el sentido activo y la representación realista. Restablece la verdad en la sensación y la probidad en la emoción. Nos enseña a utilizar nuestros sentidos y nuestras almas como si nada hubiera todavía depravado el vigor o devastado la clarividencia.”⁴³¹

Bajo la influencia tanto de Roupnel como del mismo Bergson, entonces, Bachelard ve, incluso desde esta obra temprana (al menos respecto de sus obras poéticas, que vendrán varios años después), un rol protagónico del arte a la hora de re-encontrarse con la fuerza creativa del universo. El arte restablece la verdad y la validez de la representación porque ella rejuvenece una percepción cuyo vigor habría sido depravado por el cansancio de la vida rutinaria, incluso de la rutina de un arte estancado. Por eso el arte, para rejuvenecer al hombre, debe ser siempre novedoso, en el sentido de que nos abra a una nueva imagen. El poeta, el artista, deben presentarnos “*imágenes que nunca nosotros habríamos podido imaginar por nuestra cuenta,*”⁴³² pero que al mismo tiempo sentimos que *podríamos haberlas imaginado*, que se comunican en un fondo inexpresable con nuestra propia conciencia, y que de esta forma nos abren a nuevas sutilezas o miradas posibles sobre la realidad. Gracias a ellas, “*entramos en el mundo de la confianza, en el mundo del ser confiante, en el mundo mismo de la ensoñación,*”⁴³³ un mundo humanizado, subjetivo, en el que coinciden el impulso vital y creativo del hombre con el de la realidad que se erige frente a él, un mundo que favorece la simpatía.

⁴³⁰ Bachelard, II, 105-106.

⁴³¹ Idem.

⁴³² Bachelard, PR, 14.

⁴³³ *Ibíd.*, 29.

El arte permite la expresión de la novedad, por lo tanto, porque no *objetiva*, es decir, no genera una distancia entre sujeto y objeto, o incluso entre objetos, sino que abre a la simpatía entre uno y otro. El arte, además, a través de la creación de imágenes, empuja al lector a desarrollar su propia creatividad asimilando la creatividad del artista expuesta en la obra y participando, en el acto de la recepción, de su mismo acto creador. Ella nos comunica una novedad porque ensancha nuestra mirada para permitirnos ver lo que no estaba ahí antes de que nos lo comunicaran. Por eso se pregunta retóricamente Bergson, en *La pensée et le mouvant*: “¿A qué apunta el arte, si no a mostrarnos, en la naturaleza y en el espíritu, fuera de nosotros y en nosotros, cosas que no afectan de manera explícita nuestros sentidos y nuestra conciencia?”⁴³⁴ El artista es naturalmente lo que el filósofo está llamado a ser a través del esfuerzo: en primer lugar, un hombre con una sensibilidad particular, “*desapegado de la realidad como vida-útil.*”⁴³⁵ Los artistas se encuentran bendecidos de algún modo por esta desvinculación entre su percepción y su acción, como destaca Bergson en el pasaje ya citado: “*Cuando miran una cosa, la ven por ella misma, y ya no para sí mismos. Ya no perciben simplemente en vista de actuar; perciben por percibir – por nada, por placer –.*”⁴³⁶ Esta libertad es la que les permite percibir la realidad en su temporalidad, en lo que tiene de *durée*; el artista vive espontáneamente ese modo de percepción que se pierde en el ritmo del *fluir* de lo percibido. Por eso el arte no es una deformación de la realidad, sino más justamente “*una visión más directa de la realidad.*”⁴³⁷ El artista busca, en un segundo lugar, no sólo *percibir* ese aspecto nuevo de la realidad, sino también transmitirlo; exige de algún modo la comunicación. Como dice Bachelard, la ensoñación propia del poeta “*es una ensoñación que se escribe o que, al menos, promete escribirse.*”⁴³⁸ La comunicatividad propia del arte es paradigmática para comprender la fuerza de la intuición. Tanto Bergson como Bachelard hacen de la transmisión de las imágenes o intuiciones un problema a resolver, pues ahí está el parámetro para garantizar la posibilidad de comunicar una novedad. Sea recurriendo a

⁴³⁴ Bergson, PM, 152.

⁴³⁵ *Ibíd.*, 154.

⁴³⁶ *Ibíd.*, 156.

⁴³⁷ *Idem.*

⁴³⁸ Bachelard, PR, 17.

una materialidad común de fondo, o a una simpatía de los impulsos creadores, el arte muestra esta posibilidad. Como lo afirma Bachelard: “*Las imágenes realizan en su esplendor una muy simple comunión de las almas.*”⁴³⁹ La filosofía, más racional, por su parte, debe aspirar a facilitar a través de su trabajo tanto esta visión ampliada, creativa y siempre novedosa de la realidad, como su comunicatividad *en y a todos los hombres*.

Son más que nociones y conceptos, por tanto, aquello en lo que Bergson y Bachelard coinciden. Se muestra en este contexto una verdadera cercanía de intuiciones respecto al valor expansivo y creativo del arte, y a su poder para devolverle al hombre la experiencia de un mundo *cualitativo e intensivo*, en vez del mundo *cuantitativo y extensivo* de la ciencia. Pues para ambos es el mundo cualitativo, propiamente humano, en el que la conciencia se conecta con las fuerzas más profundas del universo, el que vale la pena habitar. Cherniavsky concluye afirmando que “*para expresar la durée hay que hablar poéticamente.*”⁴⁴⁰ Algo análogo podríamos decir de Bachelard: *para expresar el ser del instante que rompe la homogeneidad hay que imaginar poéticamente.*⁴⁴¹ En síntesis, lo originario de la realidad y del tiempo, aquello que es garantía de la novedad, sólo puede ser expresado en sentido propio por la poesía. Ella es el modo de lenguaje apto para la novedad por excelencia; es, incluso, la novedad misma del impulso vital insuflando con su creatividad la estabilidad del lenguaje. La poesía es en definitiva, como diría Bachelard, “*un fenómeno de la libertad.*”⁴⁴²

⁴³⁹ *Ibíd.*, 31.

⁴⁴⁰ Cherniavsky: *op. cit.*, 108.

⁴⁴¹ Cfr. Bachelard, II, 124.

⁴⁴² Bachelard, PE, 19.

Conclusión

Quedarían todavía muchísimas cosas por decir al respecto de este amplio problema que es el de la novedad, incluso acotándolo a estos tres aspectos y a estos dos autores. De hecho, esperamos poder complementar nuestra investigación con ulteriores estudios acerca del rol específico del lenguaje como forma de expresión y/o acceso a la realidad novedosa en ambos autores, para concentrarnos, a partir de ahí, en distinguir con precisión y fundamentos ontológicos las diversas formas de conocimiento (científico, filosófico, poético) en su relación con la diversidad de los modos del lenguaje. Sin embargo, creemos que lo expuesto hasta ahora alcanza para hacernos un mapa general de la problemática de la novedad y sus implicancias, suficientemente claro, abarcativo e integral. Bergson y Bachelard son, acaso, los autores que más trabajan la cuestión de la *novedad como problema* de una manera positiva y con un esmerado esfuerzo por defender la posibilidad ontológica de la creatividad.

El estudio de este problema, por otra parte, nos ha obligado a trabajar integralmente desde diversos aspectos, combinando el enfoque ontológico, el gnoseológico y el lingüístico como manifestaciones escalonadas de la misma cuestión. Ninguno de estos ámbitos puede trabajar independientemente sobre este problema sin hacer referencia a los otros; pues la novedad, como problema ontológico y a la vez vital, se manifiesta análogamente en cada uno de ellos, y revela así la profunda unión que subyace a toda la filosofía, y que no debería nunca ser dejada de lado. Toda formulación respecto al ser está ligada a nuestro conocimiento del ser, y al mismo tiempo a nuestra posibilidad de comunicarlo. Esto, en Bergson y Bachelard, se hace evidente, como hemos podido experimentarlo a lo largo de estas páginas.

En este sentido, vemos una cierta continuidad innegable entre ambos filósofos, tanto en los problemas que buscan tratar y resolver, como el de la (dis)continuidad temporal, la naturaleza de la ciencia, el valor de la poesía, y demás, como también en las intuiciones más profundas que subyacen a sus manifestaciones más superficiales. Así,

por más que a simple vista muchos planteos parezcan radicalmente opuestos, vemos que en el fondo tienen una intención común y corresponden a una sensación concreta análoga. Por ejemplo, en el caso del valor del presente y su relación con el pasado y el futuro, en la cuestión de la intuición y la imaginación como formas de acceder a un aspecto nuevo de la realidad, en el valor de la imagen como renovadora del lenguaje, o incluso en la idea de un pensamiento ingenuo que hay que lograr limpiar de sus condicionamientos estabilizantes, por mencionar algunos de los temas tratados a lo largo de estas páginas, a través de los cuales ya hemos ido mencionando estas mismas conclusiones. También hemos notado con evidencia y claridad la raíz profunda e irrenunciable de sus diferencias, basada en un postulado primero sobre la posibilidad del conocimiento de la realidad, cuya formulación es anterior al pensamiento concreto de cada autor y depende de una marcada diferencia de escuelas filosóficas. Más allá de esta única – y no por eso menos importante – diferencia, no creemos que haya mayor diversidad entre ambos pensamientos. Incluso consideramos admirable la similitud de sus planteos, teniendo en cuenta la radical oposición de sus orígenes, al punto de que nos sugiere una suerte de intuición o deseo común a ambos, vinculado al poder creador del hombre, a la posibilidad de ser artífice de su propio destino, a la incoherencia de una determinación que opaque la verdadera creatividad del universo. Sin embargo, estos planteos ya sobrepasan el marco de esta tesis, y requerirían disponer de muchos más estudios sobre la vida y la obra de estos grandes filósofos.

Por otra parte, consideramos también curiosas, al menos, las recurrentes críticas que Bachelard hace a la filosofía de Bergson, pues nos parece que en algunas el epistemólogo de Bar-sur-Aube reduce considerablemente las nociones bergsonianas al punto de tomarlas por lo contrario de lo que ellas supuestamente significan. Ése es el caso, por ejemplo, de entender a la *durée* continua como *homogénea*. La pluralidad de adjetivos con que Bergson describe a sus intuiciones sirve justamente, como observamos en la sección referida al lenguaje, para que uno no pueda tomar ninguna de ellos como el todo de lo que quieren referir, sino que debe complementar unos con otros para sugerir una intuición mucho más grande de lo que cualquier adjetivo podría explicar. De esta forma, si bien Bergson sí describe a la *durée* como continua, nunca la describe así

exclusivamente; siempre es una continuidad creativa, una continuidad de heteogeneidades, etc. Continuidad y heterogeneidad, y desarrollo y creatividad, parecen dos series de oposiciones insostenibles y, sin embargo, todas corresponden a la misma *durée*. Bachelard descarta todo un costado de estas series, para afirmar que la continuidad es homogénea y simple prolongación del pasado. Lo que no explica es por qué este descarte es válido; es decir, por qué no podemos confiar en que todos estos adjetivos coexistan con un mismo referente. Sobre todo considerando que Bergson *sí* explica por qué *sí* pueden coexistir, e incluso por qué *deben* coexistir. No es esto, sin embargo, un juicio definitorio contra Bachelard; es simplemente una manera de poner su crítica en perspectiva para evaluar los alcances reales de la misma, al menos en las cuestiones a las que hacemos referencia.

El estudio de ambos autores, por otra parte, nos ha hecho valorar increíblemente la cuestión de la novedad como una cuestión asociada directamente a la vida. Tanto para Bergson como para Bachelard, el descubrimiento intuitivo de la capacidad creativa del universo y del hombre mismo es una puerta hacia un estado de vida más pleno, capaz de apropiarse del pasado resignificándolo o de soltarlo para comenzar algo radicalmente nuevo. Es, en definitiva, una esperanza para toda vida humana. La apreciación de un lenguaje temporal y florido, el redescubrimiento de la potencia original de la imaginación, y la consideración del arte como paradigma de la vida conectada con ese impulso vital, son todos esfuerzos por plenificar todo lo que hay de humano en el hombre, contra las fuerzas homogeneizantes de la socialización. En nuestra sociedad de hoy, creemos que este esfuerzo debe continuarse, que todo estudio de la creatividad propia del hombre que no sea limitante de dicha creatividad, que no busque explicar el movimiento por lo inmóvil ni lo nuevo por lo viejo, sino que se coloque en el mismo impulso creativo y desde ahí lo fomente y lo libere, es garantía segura de una vida más plena de todos los hombres. Tanto Bachelard como Bergson consideran que sus filosofías no se quedan en una mera teoría especulativa, sino que están orientadas a *vivir bien*. La creatividad del

hombre, por otra parte, no queda solamente en un plano humano; es, en cierto modo, también una conexión con lo divino.⁴⁴³

Colocados sobre el principio de la creatividad universal, despojados de lo que limita la conexión del hombre con lo más profundo de sí mismo y del mundo, podremos abrirnos a vivir de sorpresa en sorpresa, admirados por la inacabable variedad y riqueza de la vida, vida que nosotros, desde nuestra propia creatividad, podremos ayudar a construir. Ésta es, a mi juicio, la intuición profunda que comparten Bachelard y Bergson, intuición que este último llega a expresar así:

“Llámenlo como quieran; es el sentimiento que tenemos de ser creadores de nuestras intenciones, de nuestras decisiones, de nuestros actos, y a través de esto de nuestros hábitos, de nuestro carácter, de nosotros mismos. Artesanos de nuestra vida, artistas aun cuando no lo queramos, trabajamos de manera continua en moldear, con la materia que nos es proporcionada por el pasado y el presente, por la herencia y las circunstancias, una figura única, nueva, original, imprevisible como la forma dada por el escultor a la arcilla.”⁴⁴⁴

Esperemos que este trabajo, entonces, como un humilde aporte, ponga sobre la mesa una vez más, clara, fundamentada e integralmente, esta profunda intuición compartida, que es en el fondo un tema antiguo y a la vez nuevo: aquél de la vida, su fuerza y su esperanza.

⁴⁴³ Esta cuestión, por su relevancia y complejidad, no ha podido ser planteada con toda la dedicación que merece. Sin embargo, remitimos a los fragmentos de la obra bergsoniana y bachelardiana en los que aparece más claramente expuesta. Cfr. Bergson, PM, 176, y Bachelard, II, 99 y 100.

⁴⁴⁴ Bergson, PM, 108.

Bibliografía

Fuentes utilizadas:

BACHELARD, Gaston: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

—————: *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

—————: *El psicoanálisis del fuego*, Buenos Aires, Schapire, 1953..

—————: *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 1993.

—————: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

—————: *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

—————: *La poética de la ensoñación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

—————: *L'intuition de l'instant*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.

BERGSON, Henri: *El pensamiento y lo moviente* (trad. de Pablo Ires), Buenos Aires, Cactus, 2013.

—————: *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

—————: *Obras escogidas* (trad. de José Antonio Míguez), Buenos Aires, Aguilar, 1963.

Fuentes de consulta:

BACHELARD, Gaston: *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 1973.

- : *L'intuition de l'instant*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.
- : *Lautréamont*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- : *L'Eau et les Rêves*, Paris, Le Livre de Poche, 2011.
- BERGSON, Henri: *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011.
- : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2011.
- : *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009.
- : *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2009.
- : *Oeuvres (Édition du centenaire)*, Paris, PUF, 1959.

Bibliografía secundaria:

- AA.VV.: *Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén, 1973.
- ALONSO GONZÁLEZ, Andrés: “La intuición nueva fuente de conocimiento, según H. Bergson”, en *Studium: revista de filosofía y teología*, 26.1 (ene-abr. 1986), 105-130.
- BARBOUR, Julian: “Time, Instants, Duration and Philosophy.” en DURIE, Robin (ed.): *Time and the Instant*, Manchester: Clinamen Press, 2000, 98-111.
- CARIOU, Marie: “Continuité ou discontinuité. Un faux problème?” en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 3-24.
- CARIOU, Marie y POLIZZI, Gaspare: “Bergson e Bachelard: continuità o discontinuità. Un falso problema?”, en *Iride: Filosofia e Discussione Publico*, 21.54 (2008), 407-423.
- CASEY, Edward S.: “Taking Bachelard from the instant to the edge”, en *Philosophy Today*, 33.52 (2008).
- : “Image and Memory in Bachelard and Bergson.” en CASEY, Edward: *Spirit and Soul*, Dallas, Spring Publications, 1991, 101-116.

- CASTELÃO-LAWLESS, Teresa: "Is discontinuous bergsonism possible?", en *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 1 (2010), 25-37.
- CASTILLO ROJAS, Roberto: "Entre la razón científica y el imaginario literario [A los 70 años de la publicación de *La formación del espíritu científico* y *Psicoanálisis del fuego* de Gastón Bachelard (1884-1962).]", conferencia dictada en la Asociación Costarricense de Filosofía en octubre de 2008, disponible en <http://acofi.blogspot.com.ar/2008/11/conferencia-sobre-gastn-bachelard-por.html> [última consulta: 8/8/13].
- : "La imaginación creadora en el pensamiento de Gastón Bachelard", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 28.67/68 (1990), 65-70.
- : "La teoría del instante en Bachelard y el espacio onírico", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 32.77 (1994), 109-116.
- CHERNAVSKY, 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* (2006), 45 - 69
- : "La expresión de la durée", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 34 (2008), 93 - 123
- : "Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson", Paris, L'Harmattan, 2009.
- CHIMISSO, Cristina: *Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination*, Londres, Routledge, 2001.
- CHIORE, Valeria: "Ontologie poétique. La présence de Bergson dans l'esthétique bachelardienne", en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 241-255.
- ESPINOZA, Miguel: "Bergson, las matemáticas y el devenir", en *La ciencia de los filósofos*, 1996, 223-243.

- GARRIDO-MATURANO, Ángel: “En lo profundo de la noche. La aporía del tiempo considerada a partir de la filosofía de Henri Bergson”, en *Escritos de Filosofía*, 45 (2005), 31-57.
- GELTMAN, Pedro: *Gastón Bachelard: la razón y lo imaginario*, Buenos Aires, Almagesto, 1996.
- GOLCHER CARRANZA, Cristián: “Bergson: Metafísica del arte”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 23.57 (1985), 83-89.
- HELER, Mario: “Ciencia y racionalidad en Bachelard”, en *Escritos de Filosofía*, 8 (1981), 199-209.
- KEIKO, Hashizume: “Bachelard’s theory of time: Missing link between science and art”, en *Aesthetics*, 13 (2009).
- LAPOUJADE, David: “Intuition et sympathie chez Bergson”, en *Eidos*, 9 (2008), 10-31.
- LINSTEAD, Stephen; MULLARKEY, John: “Time, Creativity and Culture: Introducing Bergson”, en *Culture and Organization*, 9.1 (2003), 3-13.
- MARTIN, Jorge: “¿Es factible expresar la durée bergsoniana?”, *Revista latinoamericana de filosofía*, 2009, vol.35, n.1, pp. 163-170.
- PARINAUD, André: *Bachelard*, Paris, Flammarion, 1999.
- PERRAUDIN, Jean-François y RIZO-PATRON, Eileen: “A Non-Bergsonian Bachelard.”, en *Continental Philosophy Review*, 41.4 (2008), 463-479.
- POLIZZI, Gaspare: “Instante e durata. Per una topologia della temporalità in Bachelard e in Bergson”, en *Aut Aut*, 213 (1986), 53-75.
- POWER, Nina: “Bachelard contra Bergson: ancient atomism and the debate over continuity”, en *Angelaki. Journal of the theoretical humanities*, 2.3 (2006), 117-123.
- PUCCIARELLI, Eugenio: “El instante y el tiempo. Notas para un estudio”, en *Escritos de Filosofía*, año IV, n° 7 (1981), 195-210.

- RAMÍREZ ACOSTA, Pedro: “Conocimiento e imaginación creadora: acercamiento a la poética de Bachelard”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 33.80 (1995), 59-67
- SÁNCHEZ, Miguel Ángel: “Bachelard o la metafísica de la imaginación. El pensamiento bifloro”, en *Pensamiento y Cultura*, 5 (2002), 59-67.
- : *Bachelard. La voluntad de imaginar o el oficio de ensoñar*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2009.
- SOULEZ, Philippe y WORMS, Frédéric: *Bergson*, Paris, PUF, 2002.
- STANCATI, Claudia: “Bergson et Bachelard: les sciences, la métaphysique et le langage”, en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008 pp. 169-181.
- THIBOUTOT, Christian: “Some notes on poetry and language in the Works of Gaston Bachelard” (trad. del francés al inglés por Bernd Jager), en *Journal of Phenomenological Psychology*, 32.2 (2001), 155-169.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis : *Le Secret de Bergson*, Paris, Editions du Félin, 2013.
- VINTI, Carlo: “Sur le sujet: Bachelard contre Bergson”, en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 183-195.
- WORMS, Frédéric: “La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d’unité de la philosophie du XXe siècle en France”, en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 39-52.
- : *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2013.
- WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard et Bergson, continuité et discontinuité? Une relation philosophique au coeur du XXe siècle en France (Actes du Colloque international de Lyon)*, Paris, PUF, 2008.
- WUNENBURGER, Jean Jacques: *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Fano, Mimésis, 2014.

- "Force et résistance, le rythme de la vie", en WORMS, Frédéric y WUNENBURGER, Jean-Jacques (coord.): *Bachelard & Bergson: continuité et discontinuité*, Paris, PUF, 2008, pp. 27-37.
- YAMAUCHI, Tomoki: "Durée de l'univers et logique du corps : le bergsonisme comme 'esthétique de la sympathie'.", en *Bigaku*, 60.1 (2009), 72-84.
- ZAHAVI, Dan: "Life, thinking and phenomenology in the early Bergson", en KELLEY, Michael (ed.): *Bergson and Phenomenology*. Houndmills Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.

ÍNDICE

Introducción	0
Primera parte: La novedad en el tiempo	7
a. Bergson y la primacía de la duración	7
1. El tiempo no es espacio	10
2. El tiempo como duración.....	17
3. El tiempo pleno	27
b. Bachelard y la primacía del instante	36
1. La realidad del instante.....	37
2. El instante y la nada.....	40
3. Instante y duración	44
c. Continuidad o discontinuidad: la polémica.....	51
1. Presente, pasado y futuro.....	53
2. Ruptura y homogeneidad. El problema de la nada.....	63
3. Aportes al problema de la novedad	75
Segunda parte: La novedad en el conocimiento	89
a. Gnoseología del tiempo.....	89
b. El rol de la ciencia.....	94
c. Las potencias de la novedad.....	105
1. La intuición bergsoniana	106
2. La imaginación bachelardiana	119
3. Semejanzas y diferencias.....	132
Tercera parte: El problema del lenguaje en Bergson y Bachelard.....	138
a. Lenguaje y ontología.....	138
b. Exposición del problema.....	141
c. El lenguaje temporal	146
d. El arte como paradigma	156
Conclusión	162
Bibliografía	166
Fuentes utilizadas:.....	166
Fuentes de consulta:.....	166
Bibliografía secundaria:	167

