



El tiempo en Bergson

Manuel C. Ortiz de Landázuri¹

Recibido: 30/06/2022 / Aceptado: 10/02/2023

Resumen: Aunque el propio Bergson llegó a afirmar que no siempre había manejado una misma noción de tiempo en cada una de sus obras, en este artículo pretendo reconstruir la filosofía bergsoniana del tiempo y tratar de demostrar que hay una concepción unitaria de la *durée*, solo que desde diversas perspectivas. Un examen atento de algunos pasajes clave de sus obras nos muestra que en Bergson hay una progresiva profundización en la noción de tiempo, que comienza por la duración en la conciencia y culmina en el tiempo del universo. De este modo, Bergson no psicologiza el tiempo, sino que más bien “temporaliza” el mundo y la conciencia.

Palabras clave: conciencia; duración; *élan vital*; evolución; simultaneidad.

[en] Time in Bergson

Abstract: Although Bergson himself claimed that he had not always handled the same notion of time in each of his works, in this article I intend to reconstruct Bergson’s philosophy of time and try to show that there is a unitary conception of *durée*, although from different perspectives. A close examination of some key passages of his works shows us that in Bergson there is a progressive deepening of the notion of time, which begins with duration in consciousness and culminates in the time of the universe. In this way, Bergson does not psychologize time, but rather “temporalizes” the world and consciousness.

Keywords: consciousness; duration; *élan vital*; evolution; simultaneity.

Sumario: 0. Planteamiento del problema: ¿hay una filosofía unitaria del tiempo? 1. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. 2. *Materia y memoria*. 3. *La evolución creadora*. 4. *Duración y simultaneidad*. 5. Conclusiones.

Cómo citar: Ortiz de Landázuri, M. C. (2023): El tiempo en Bergson, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 551-560

0. Planteamiento del problema: ¿hay una filosofía unitaria del tiempo?

¿Hay una filosofía del tiempo unitaria en las obras de Bergson? A menudo se presenta el pensamiento de Bergson como una filosofía de la conciencia en la que este habría “psicologizado” el tiempo², es decir, habría hablado de la experiencia psicológica del tiempo como la experiencia radical frente al tiempo objetivo de la ciencia, que sería una construcción útil para la vida, pero que no sería el tiempo real. Por otro lado, en su última obra (*Duración y simultaneidad*) Bergson habría contrapuesto su visión del tiempo como duración del universo a la relatividad de Einstein y, sobre todo, a la crítica a la simultaneidad a la que parece desembocar esta teoría. De este modo, el tiempo como duración de las cosas sería la nota radical de la realidad: aquí el tiempo, más que algo propio de la

conciencia, parece que sería lo más real de las cosas mismas. Esto nos lleva a hacernos la siguiente pregunta: ¿hay una concepción clara del tiempo en la filosofía de Bergson? En una conversación con J. de la Harpe, Bergson declaraba que a veces no hay una correspondencia exacta entre sus libros, ya que estos se enfrentan a problemas distintos. De este modo, decía acerca de su filosofía del tiempo: “El tiempo de *La evolución creadora* no “encaja” (*ne colle pas*) con el de los *Datos inmediatos*”³. Así pues, parece que el propio Bergson era consciente de que no había hablado siempre del tiempo de la misma manera. Ahora bien, ¿cómo debe interpretarse semejante afirmación? ¿Quería expresar Bergson que no había una filosofía unificada del tiempo, sino que sus propuestas simplemente son soluciones parciales para problemas diversos⁴? Si esto fuera así, habría entonces que admitir que no habría una filosofía bergsoniana

¹ Universidad de Navarra
E-mail: mcruz@unav.es
ORCID: 0000-0002-1043-4879

² Por ejemplo, Prigogine sostiene que Bergson habría tratado de ir más allá del tiempo de la ciencia pero que se habría quedado en una visión psicológica del mismo. Cfr. PRIGOGINE, I.-STENGERS, I. *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza, 1994, pp. 21-36.

³ DE LA HARPE, J. “Souvenirs personnels d’un entretien avec Bergson”, en A. Béguin y P. Thevenaz (Eds.); *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*. Neuchâtel: A la baconnière, 1941, p. 360.

⁴ En líneas generales los estudiosos de Bergson se inclinan por pensar que, aunque Bergson recela en ocasiones de que su filosofía sea sistemática

completa, sino solo trazos de bergsonismo para diversos problemas. A menudo Bergson parece expresarse en esa dirección. Sin embargo, tampoco se debe olvidar que el filósofo francés realiza varias síntesis de su pensamiento en muchas de sus obras, especialmente en las conferencias recogidas en *Pensamiento y movimiento*, donde se vislumbra una visión unitaria del tiempo y la *durée*⁵. Además, como se deja ver en los cursos recientemente publicados, parece que hay una gran unidad en el pensamiento bergsoniano⁶. Por tanto, parece oportuno tratar de responder a la siguiente cuestión: ¿hay algo así como una filosofía bergsoniana unitaria del tiempo?

En este artículo pretendo mostrar cómo Bergson profundiza progresivamente a lo largo de sus obras en el significado del tiempo a la hora de enfrentarse a diversos problemas. Hay un hilo conductor en las obras de Bergson⁷, que es la noción de duración interna (descubierta a través de la intuición), que le lleva a pensar los problemas de la filosofía desde una nueva perspectiva⁸. Esa progresiva profundización en la noción de tiempo llevará finalmente a distinguir tres planos de tiempo relacionados, a los cuales presta más o menos atención en sus diferentes obras.

1. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

El *Ensayo* supone una manera original de entender el tiempo y la conciencia. No resulta del todo sencillo establecer de dónde surge su noción de duración ya que aparece sobre todo como una oposición a la filosofía positivista y kantiana, con cierto influjo del espiritualismo de Maine de Biran y Ravaisson. Pero se trata, como veremos a lo largo de estas páginas, una posición original, que no encuentra una referencia directa en pensadores anteriores.

Por otro lado, no se debe perder de vista que el *Ensayo* se escribió a la vez que Bergson presentaba su tesis sobre la noción de lugar en Aristóteles. Curiosamente, Bergson no trata acerca de la filosofía del tiempo de Aristóteles en el *Ensayo*, ni siquiera para criticarlo. Sus objeciones se dirigen fundamentalmente a la concepción positivista y kantiana del

tiempo. Quizás en parte por eso Heidegger criticará la noción de tiempo de Bergson por mantenerse en la metafísica de la presencia aristotélica⁹, que habría privilegiado el instante presente en la concepción del tiempo como número del movimiento según el antes y el después. En cualquier caso, esta posible influencia de Aristóteles no es fácilmente rastreable en la obra de Bergson. Da la sensación de que su concepción de la duración surge fundamentalmente como oposición a la psicología positiva, Kant y el evolucionismo de Spencer¹⁰. Posteriormente, parece que Bergson encontrará en la filosofía del tiempo de Plotino semejanzas con su manera de entender la duración¹¹, aunque dentro de esquemas metafísicos diferentes. Fundamentalmente Bergson podrá encontrar en Plotino una manera de hablar del tiempo original al introducirlo en la vida misma del universo. Sin embargo, esta influencia no acontece de manera directa en sus obras principales, sino más bien en los cursos que dictó en el *Collège de France*.

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* Bergson desarrolla una visión nueva de la conciencia frente a la concepción positivista, que entendía los “estados de conciencia” como impresiones separables, objetivables y medibles según su mayor o menor intensidad. El argumento de Bergson en esta obra es precisamente que la conciencia no consiste en una sucesión de estados separables, y que tampoco existen como tales datos empíricos al margen del flujo de conciencia. Esos “datos separables” son una construcción posterior a nuestra conciencia del mundo. Al contrario, la experiencia consciente es sobre todo un flujo que avanza, y en el cual las partes se entienden siempre en una perspectiva total: la experiencia se da toda ella de una vez, y es sólo después que nos podemos detener a estudiarla y a descomponerla en datos separados (color, tamaño, sentimiento, etc.).

El propósito del *Ensayo* es mostrar que los filósofos y psicólogos han entendido los contenidos de conciencia de una manera espacial, eliminando el flujo continuo en que consiste la vida de la conciencia. El punto fundamental de la visión del tiempo en el *Ensayo* está en su contraposición con el espacio, que es definido como lo homogéneo¹², el medio que es

ca, hay una unidad en su pensamiento que quizás no se debe pensar como “sistema”, sino como flujo: así, Philonenko señala que es la oposición a Kant la constante en su filosofía; Deleuze por su parte muestra la conexión entre la idea de duración, memoria y *élan vital*; Hude trata de mostrar que hay un pensamiento espiritual claro desde las primeras obras, Worms vislumbra la unidad de la obra bergsoniana en la dualidad de espacio y duración, Riquier en cambio en la profundización en la duración. En este artículo me muestro próximo a esta interpretación de Riquier. Cfr. PHILONENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Éditions du Cerf, 1994; DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1968; HUDE, H. *Bergson I et II*. Éditions Universitaires, 1989-90; WORMS, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Puf, 2004; RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*. Paris: PUF, 2009.

⁵ Trotignon ha defendido que la unidad en el pensamiento de Bergson debe encontrarse en la noción de vida, y esta se encuentra asociada a la *durée*. Cfr. TROTIGNON, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.

⁶ Cfr. HUDE, H. *Bergson I*. Éditions Universitaires, 1989, p. 13.

⁷ Como señala Gouhier, se puede considerar el bergsonismo como una filosofía que comienza como una psicología, se desarrolla en una cosmología y terminaría con una teología. GOUHIER, H. “Maine de Biran et Bergson”, en *Les études bergsoniennes I*. Paris: Albin Michel, 1948, p. 161.

⁸ Cfr. PHILONENKO, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Éditions du Cerf, 1994, pp. 21-22.

⁹ Cfr. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1927, p. 433, nota al pie; HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927, p. 328.

¹⁰ Cfr. BARREAU, H. “Bergson face à Spencer. Vers un nouveau positivisme”, *Archives de Philosophie*, 71, 2008, pp. 219-243.

¹¹ Cfr. MOSSE-BASTIDE, P. M. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

¹² BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007 (1888), p. 73. A partir de ahora lo citaré como *Essai*. Las traducciones de Bergson aquí empleadas han sido hechas personalmente a partir de la edición francesa original.

siempre igual y en el que se insertan las cosas. Ahora bien, ¿es el tiempo igual que el espacio, un medio homogéneo en el que se sitúan los acontecimientos, los contenidos de conciencia? La respuesta de Bergson es negativa: el tiempo no es un medio homogéneo como el espacio, sino que es aquello que hace que las experiencias sean siempre distintas. El error de Kant —piensa Bergson— consiste precisamente en haber entendido el tiempo como algo homogéneo¹³.

Como señala F. Worms¹⁴, el objetivo de Bergson es criticar a Kant en una doble dirección: por un lado, intenta eliminar las barreras que separan, en el caso del tiempo, la materia de la intuición (lo que se percibe) de la forma (la estructura espacio-temporal), para mostrar que en la duración pura no hay un “molde objetivo” de tiempo; por otro lado, hacer desaparecer la barrera que separa a la intuición de la inteligencia. De este modo, el *cogito* bergsoniano consiste en situarse en la duración pura, es decir, reencontrar el fundamento real, y no pretender erigir el pensamiento racional en principio de la filosofía¹⁵. De este modo Bergson aborda el tiempo en el *Ensayo* desde un punto de vista crítico con ciertas filosofías de su tiempo. Más que desentrañar la filosofía del tiempo, Bergson trata de mostrar lo que no es el tiempo. Así, Bergson se enfrentará tanto a Kant como al psicologismo positivista. Desde el punto de vista de la psicología positivista, el problema está en tratar de establecer de manera objetiva la experiencia consciente, descomponiéndola en datos que se sitúan en una línea temporal. Ahora bien, al colocar los datos en una línea temporal, la inteligencia los extiende en un espacio, es decir, espacializa el tiempo. En realidad la inteligencia está representando los estados de conciencia dentro de un espacio homogéneo (una línea temporal espacializada), y se pierde precisamente el flujo de conciencia, que es la esencia del tiempo mismo¹⁶:

“El tiempo, ¿se puede representar adecuadamente a través del espacio? A lo cual nosotros respondemos: sí, cuando se trata del tiempo que ha transcurrido (*temps écoulé*); no, si se habla del tiempo que transcurre (*temps qui s'écoule*). Ahora bien, el acto libre se produce en el tiempo que transcurre, y no en el tiempo ya transcurrido”¹⁷.

La clave en toda la doctrina del tiempo en el *Ensayo* consiste en que el tiempo, una vez ha pasado y se quiere estudiarlo, solo se puede entender en términos de espacio. Para medir algo es preciso “espacializarlo”, ya que el espacio es un medio homogéneo que permite objetivar las cosas, poner los acontecimien-

tos en un mismo plano. Ahora bien, el tiempo real, el tiempo que pasa y que es vivido es algo diferente que no se puede espacializar o, por decirlo mejor, si se espacializa se pierde su propia esencia. Por eso mismo, Bergson tomará una palabra concreta para hablar del tiempo que es vivido, la *durée*:

“¿Qué es la *durée* dentro de nosotros (*au-dedans de nous*)? Una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; un desarrollo orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente [...]. ¿Qué es la *durée* fuera de nosotros? Sólo el presente o, si lo preferimos, la simultaneidad. Sin duda, las cosas externas cambian, pero sus momentos se suceden sólo para una conciencia que los recuerda”¹⁸.

Aquí es donde se puede ver con claridad cómo Bergson relaciona la *durée* en el *Ensayo* con el flujo de conciencia, hasta el punto de que parece que el tiempo, la duración, no es otra cosa que ese flujo. El estudio del tiempo en el *Ensayo* está más bien focalizado al ámbito de la conciencia, porque en buena medida su aproximación aquí es fundamentalmente psicológica, y no metafísica (Bergson no trata de establecer qué es el tiempo en sí mismo, sino ver cómo opera en nuestra vivencia del mundo). Lo que le interesa a Bergson en el *Ensayo* es el tiempo tal y como es vivido, experimentado, y ponerlo en relación con la libertad. Es por ello que a menudo se ha entendido que Bergson psicologiza el tiempo: no parece interesarle el tiempo real, sino el tiempo vivido. Sin embargo, como trataré de mostrar, la postura de Bergson en el *Ensayo* es una primera aproximación que le llevará a ampliar su noción de tiempo más allá de la conciencia. Sería en realidad inapropiado pensar que Bergson entiende el tiempo sólo como el flujo de conciencia o el “tiempo interno” propio del sujeto. Más bien, el objetivo del *Ensayo* es mostrar los límites de la espacialización de los fenómenos psicológicos y salvaguardar la libertad humana frente al determinismo¹⁹. En cualquier caso, la cuestión del tiempo parece quedar abierta, Bergson señala los límites de la espacialización, pero no llega a desarrollar una filosofía del tiempo con toda su amplitud. Podríamos decir que en el *Ensayo* Bergson trata de liberarse de las ataduras de la filosofía positivista y de la noción kantiana de tiempo²⁰. Una vez haya hecho esto, su itinerario intelectual le llevará a profundizar primero en la memoria como experiencia del tiempo que nos sitúa más allá de la repetición de la materia, y después examinar cómo el tiempo opera en la naturaleza, algo que ya

¹³ *Essai*, p. 174.

¹⁴ WORMS, F. “L'intelligence gagné par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant”. *Les études philosophiques*, 59, 2001, pp. 453-464.

¹⁵ Cfr. VIEILLARD-BARON, J.-L. *Le spiritualisme de Bergson*. Paris: Hermann, 2020, p. 47.

¹⁶ *Essai*, p. 67.

¹⁷ *Essai*, p. 166.

¹⁸ *Essai*, p. 170.

¹⁹ *Essai*, pp. VII-VIII.

²⁰ Cfr. THIBAUDET, A. *Le bergsonisme*. Paris: Gallimard, 1923, p. 191.

vislumbra en las primeras páginas del *Ensayo*, pero será explorado en la *Evolución creadora*:

“Nosotros sólo buscamos qué sentido preciso nuestra conciencia da a la palabra «existir», y encontramos que, para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo. ¿Se podría decir lo mismo de la existencia en general?”²¹

Aquí es precisamente donde se puede entender la crítica que Heidegger realizará a Bergson tanto en *Ser y tiempo*²² como en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*²³, al señalar que Bergson habría intentado superar el tratamiento aristotélico del tiempo sin demasiado éxito. Heidegger afirma que Bergson estaría criticando la doctrina aristotélica del tiempo como medida del movimiento, cuando en realidad su visión del tiempo como *durée* es dependiente de la metafísica de la presencia aristotélica, que privilegia el instante como fundamento del tiempo. La duración bergsoniana acontece en un constante presente, al igual que había entendido Aristóteles. Como veremos a la luz de *La evolución creadora y Duración y simultaneidad*, podría admitirse que Bergson elabora una teoría del tiempo basada en una metafísica de la presencia, pero habría que matizar mucho, como veremos, su posición con respecto a Aristóteles. Para Aristóteles el tiempo es medida del movimiento, y el criterio de temporalidad lo da el “ahora”, el instante. Veremos cómo para Bergson la *durée* es fundamentalmente “ahora”, pero no un ahora como instante, sino como flujo hacia adelante, abierto hacia el futuro. Aquí radica precisamente el punto de discrepancia de Bergson frente a Aristóteles, que obliga a entender su metafísica de la presencia de un modo distinto al que Heidegger le atribuye a Bergson. La duración real se encuentra en la entraña de las cosas, y les abre posibilidades nuevas hacia el futuro. El presente no es lo dado, sino lo que “se abre” hacia algo nuevo.

2. *Materia y memoria*

Aunque en *Materia y memoria* no se encuentra un desarrollo directo de la noción de tiempo, encontramos en esta obra un tratamiento de la experiencia del tiempo que le llevará a afirmar que la vida es algo más que materia: lo que pretende aquí es ahondar en la idea de duración como flujo de conciencia y centrar la atención la memoria como la facultad de conservar el pasado en el presente. De este modo, el presente nunca es el mismo, porque va ampliando su propia realidad con el pasado vivido, y desde esta ex-

periencia acumulada interpreta la realidad que vive. Como el propio Bergson señala en el prólogo²⁴, en esta obra asume una actitud dualista para mostrar que la realidad no es ni pura materia (que entiende como inercia y repetición), ni puro espíritu (que entiende como novedad y libertad), pero para ello resulta imprescindible acudir a dos conceptos enfrentados, sin que ninguno abarque la realidad en su conjunto, la duración de las cosas mismas. En definitiva, Bergson quiere estudiar la relación del cuerpo con el alma, tal como lo había hecho la filosofía tradicional, pero para ello acude a categorías distintas: materia y memoria. Como bien señaló J. Hyppolite, si en el *Ensayo* Bergson trata de captar la duración aislándola del mundo, del espacio, en *Materia y memoria* trata de centrar la atención en la libertad que se da en un cuerpo: una duración que no está separada de la materia²⁵.

Bergson en el fondo se propone ahondar en la experiencia, tal como lo había hecho en el *Ensayo*, pero ahora descubre que la experiencia no solo tiene que ver con una apertura hacia el futuro, sino que incorpora también el pasado. La percepción es el resultado de dos corrientes, una centrípeta que viene del objeto exterior y otra centrífuga que proviene de nuestros recuerdos:

“¿No equivale esto a decir que la percepción distinta es provocada por dos corrientes de direcciones opuestas, una de las cuales, centrípeta, procede del objeto externo, y la otra, centrífuga, tiene como punto de partida lo que llamamos la «recuerdo puro» (*souvenir pur*)? La primera corriente, por sí sola, sólo daría una percepción pasiva con las reacciones mecánicas que la acompañan. La segunda, dejada a sí misma, tiende a dar un recuerdo actualizado, cada vez más actual a medida que aumenta la corriente. En conjunto, estas dos corrientes forman, en el punto donde se encuentran, la percepción distinta y reconocida”²⁶.

Es decir, cuando percibimos, el objeto exterior nos proporciona algo, pero ese algo lo “conectamos” con nuestros recuerdos. Percibir es siempre percibir con respecto a lo que llevamos dentro: nuestros intereses, nuestros deseos, nuestros recuerdos. Bergson distingue así tres aspectos importantes en la experiencia: el recuerdo (*souvenir pur*), la imagen del recuerdo presente en la percepción (*souvenir-image*) y la percepción misma. El recuerdo (*souvenir pur*) se diferencia de las sensaciones en que no ocupa una parte concreta del cuerpo, aunque puede engendrar sensaciones en partes concretas del cuerpo cuando se actualiza (dejando de ser *souvenir pur*)²⁷. El recuerdo está de algún modo en nosotros, de modo virtual,

²¹ *Essai*, p. 7.

²² HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1927, p. 433, nota al pie.

²³ HEIDEGGER, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927, p. 328.

²⁴ BERGSON, H. *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012 (1896), p. 1.

²⁵ Cfr. HYPPOLITE, J. “Aspects divers de la mémoire chez Bergson”. *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 1949, pp. 376-377.

²⁶ *Matière et mémoire*, p. 142.

²⁷ *Matière et mémoire*, p. 154.

sin que pueda ser localizado en el cuerpo. El recuerdo-imagen (*souvenir-image*) difiere también del *souvenir pur*. La imagen es un estado presente que brota del recuerdo puro pero está mezclada con la sensación²⁸. De este modo, el presente es “una percepción del pasado inmediato y una determinación del futuro inmediato”²⁹. Esa determinación del futuro inmediato no es otra cosa que la acción. Pero, en realidad, la percepción del presente tiene que ver sobre todo con el pasado, con los recuerdos que se topan con la experiencia del ahora. Si pensamos el presente como lo que está abriéndose a ser, diríamos que “todavía no es”, pero si lo pensamos como lo existente, entonces ya es pasado. Por otro lado, si consideramos el presente concreto tal y como es vivido por la conciencia, en general lo vemos como el pasado inmediato.

“En la fracción de segundo que dura la percepción más corta posible de la luz, se han producido trillones de vibraciones, la primera de las cuales está separada de la última por un intervalo enormemente dividido. Su percepción, por muy instantánea que sea, se compone, pues, de una multitud incalculable de elementos recordados, y de hecho toda percepción es ya memoria. Prácticamente sólo percibimos el pasado, el puro presente es el progreso escurridizo del pasado que roe el futuro”³⁰.

El presente que percibimos ya es pasado, pero el presente progresa hacia el futuro, es una corriente abierta. En *Materia y memoria* encontramos un estudio de la experiencia del tiempo en el que Bergson conecta la conciencia del pasado con el presente y el futuro. De este modo, el filósofo francés puede señalar la libertad del espíritu frente a la repetición de la materia. Sin embargo, hasta este punto, Bergson ha restringido su análisis del tiempo a la experiencia del tiempo en la conciencia y la percepción. Ese análisis abre camino a entender que la vida es algo más que materia. El siguiente paso en su recorrido intelectual será ampliar esta visión del tiempo a la naturaleza.

3. La evolución creadora

La *Evolución creadora* representa un hito importante en la filosofía bergsoniana del tiempo. Si hasta ahora el filósofo francés ha centrado su atención fundamentalmente en el tiempo de la conciencia, ahora Bergson amplía la *durée* a las distintas formas de vida. Algunos intérpretes se inclinan por ver una línea clara de conexión entre el *Ensayo* y la *Evolución creadora* que ignoraría el papel de *Materia*

y *memoria* en la relación de *durée* y *élan vital*. De este modo parecería que lo que hace Bergson en la *Evolución creadora* es desarrollar la noción de duración del *Ensayo* para explicar las formas de vida, y todo lo desarrollado en *Materia y memoria* no tendría mucha importancia en la génesis de esta obra³¹. Sin embargo, como trata de mostrar C. Riquier³², en realidad en *Materia y memoria* Bergson deja sin resolver del todo la cuestión de la causalidad: cómo opera el alma sobre el cuerpo, y este problema de la causalidad es lo que Bergson desarrollará con la noción de *élan vital* como impulso creativo en la *Evolución creadora*. Desde el punto de vista del tiempo, vamos a tratar de ver cómo precisamente esta obra completa a las anteriores: en el *Ensayo* Bergson se fija en la experiencia presente, en *Materia y memoria* en la experiencia vivida, y en la *Evolución creadora* desarrolla la duración como apertura al futuro presente en los organismos.

El propósito de la *Evolución creadora* es ofrecer una filosofía de la naturaleza que incorpore la visión del tiempo de obras anteriores. Bergson por eso tratará de hacer frente al mecanicismo y al finalismo radical para proponer un nuevo tipo de finalismo que dota de mayor protagonismo a la naturaleza. El principal problema que le ve Bergson a los modelos mecanicista y finalista es que han olvidado que el tiempo “añade” algo a las cosas, y no es simplemente algo que “transcurre” sobre ellas. De este modo, la experiencia del tiempo como apertura y cambio, que ha tratado en el *Ensayo* y *Materia y memoria* desde el punto de vista de la conciencia, se amplía aquí a la esencia misma de la naturaleza y la vida.

Ya en la primera página Bergson es claro al cuestionarse qué significa existir. Si pienso en la existencia, esta no es otra cosa que cambio³³. El tiempo es real como duración, ya que las cosas no están ya hechas, sino que se están haciendo, incorporando novedades a su propia realidad. Tal es la razón que le lleva a Bergson a entender la realidad como evolución creadora. La ciencia ha tratado el tiempo como un medio homogéneo, cuando la realidad es una duración en continuo cambio:

“Toda nuestra creencia en los objetos, todas nuestras operaciones sobre los sistemas que aísla la ciencia, descansan de hecho en la idea de que el tiempo no muere en ellos”³⁴.

Los filósofos han elaborado así sistemas de pensamiento en los que el tiempo no añadía nada a las cosas, simplemente las cosas estarían ahí y el tiempo “pasaría” sobre ellas. Sin embargo, el tiempo opera

²⁸ *Matière et mémoire*, p. 156.

²⁹ *Matière et mémoire*, p. 153.

³⁰ *Matière et mémoire*, pp. 166-167.

³¹ Cfr. JANKÉLÉVITCH, V. *Henri Bergson*. Paris: Puf, 1954, p. 132.

³² Cfr. RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*. Paris: PUF, 2009, pp. 353-361.

³³ BERGSON, H. *L'évolution créatrice*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013 (1907), p. 1. En adelante citaré esta obra como *EC*.

³⁴ *EC*, p. 8.

en la realidad, aporta novedad. Ya no se trata aquí del tiempo de la conciencia, de mi experiencia del tiempo, sino del tiempo propio de la realidad, que es también duración:

“El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que la duración significa invenciones, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo”³⁵.

Esta duración de la naturaleza es especialmente patente en los seres vivos, no sólo por el hecho de la evolución (que mostraría que hay una dirección y cambio hacia nuevas formas de organización), sino también, porque poseen una duración propia en cuanto seres vivos. ¿Por qué? Precisamente porque poseen un ritmo propio, su pasado se prolonga en su presente, y se muestra actual en sus operaciones³⁶. Los seres vivos son algo más que materia porque poseen un ritmo propio que dota de unidad a los procesos que lo integran. De este modo, el ser vivo tiene una historia, y por eso su evolución aparece como una continuidad de pasado en el presente. Esa es la radical diferencia entre el conocimiento de un ser vivo y el conocimiento de un sistema artificial: en el caso del sistema artificial, sólo importa el presente, mientras que en el ser vivo es importante entender cómo opera el tiempo:

“La evolución, en cambio, implica una continuación real del pasado por el presente, una duración que es un punto de unión. En otras palabras, el conocimiento de un ser vivo o de un sistema natural es un conocimiento que se refiere al propio intervalo de duración, mientras que el conocimiento de un sistema artificial o matemático se refiere sólo al término”³⁷.

En definitiva, ¿por qué habla Bergson de una evolución creadora? Porque, una vez que se ha demostrado que hay evolución a través del registro fósil, la cuestión es poder entender por qué las especies se transforman, si esa transformación responde a un plan pensado de antemano o a una fuerza immanente a la naturaleza³⁸. Por eso mismo, su propuesta trata de hacer frente tanto a los problemas del mecanicismo como del finalismo.

Para Bergson, el problema del mecanicismo es que descompone la realidad en partes de un mecanismo, sin que el tiempo signifique nada para las partes de ese conjunto o el conjunto tomado en su totalidad. El finalismo, aunque aparentemente se sitúa como filosofía opuesta al mecanicismo, comparte en realidad

el mismo problema: al situar una finalidad como ya dada (bien sea la Idea platónica, bien sea la especie eterna aristotélica, bien sea el autoconocimiento del Absoluto en la filosofía idealista), no hay opción de novedad en la naturaleza, y el tiempo no “hace nada”. Para Bergson, los filósofos han fallado en ver que el tiempo es la “sustancia” misma de la realidad (*l'étoffe même de la réalité*³⁹).

Bergson desarrollará una metafísica de la naturaleza distinta del finalismo y el mecanicismo, y para ello tratará de pensar a partir de la duración: ahora bien, si la vida dura y avanza hacia formas nuevas, significa que hay algo así como un “impulso creador”, un *élan vital*⁴⁰. Resultaría una caricatura de su filosofía ver en el *élan vital* un simple juego literario o una “entelequia” científica, como frecuentemente se ha entendido⁴¹. Más bien, Bergson trata de encontrar una imagen que provoque la intuición metafísica⁴², precisamente porque allí donde no llegan los conceptos (que son la herramienta propia de la ciencia) se hacen precisas las imágenes adecuadas.

Por tanto, Bergson en la *Evolución creadora* ahonda en la idea de duración a través de la imagen del *élan vital*. Es la vida misma la que es tiempo, duración, y por lo tanto avanza hacia formas nuevas y es creación continua de novedad. Tenemos así que en la *Evolución creadora* Bergson ha dado un paso en su comprensión del tiempo. La duración ya no está referida únicamente a nuestra conciencia. No hay solo un tiempo interno que implica novedad, sino que la realidad misma es duración, y la prueba más clara se advierte en los organismos de la naturaleza. La vida tiene una historia, y está en continuo cambio: por tanto, es también flujo y duración frente a una materia que es repetición e inercia.

4. Duración y simultaneidad

Llegamos a la última obra de Bergson, donde en su enfrentamiento con Einstein señalará sin ambages que existe una duración del universo. No sólo hay tiempo de la conciencia, no sólo hay tiempo de la vida, también hay un tiempo en el universo, y por tanto simultaneidad. No sólo las formas de vida duran, sino que el universo en su conjunto está durando a la vez y supone cambio y cierta novedad.

En esta última obra, Bergson expone sus visiones del tiempo a la luz de una crítica que dirige a la teoría de la relatividad de Einstein. En una visita de Einstein a París, Bergson expone algunas objeciones a su

³⁵ EC, p. 11.

³⁶ Cfr. EC, pp. 19-20.

³⁷ EC, p. 22.

³⁸ Cfr. EC, pp. 19-20.

³⁹ EC, p. 360.

⁴⁰ Cfr. EC, pp. 88-89.

⁴¹ Cfr. GREEN, R. *The Thwarting of Laplace's Demon: Arguments against the Mechanistic World-View*. New York: St. Martin's Press, 1995, p. 170. Cfr. LE DANTEC, F. “La biologie de M. Bergson”, *Revue du mois*, IV, 2, 1907, pp. 230-241, recogido en WORMS, F. (Ed.), *Henri Bergson: L'évolution créatrice*. Paris: Puf, 2021, pp. 589-600. Cfr. RUSSELL, B. “The Philosophy of Bergson”, *The Monist*, 22, 1912, pp. 321-347.

⁴² MIQUEL, P.-A. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Kimé, 2007, p. 155.

teoría, a lo cual el científico responde con una célebre frase: “No existe el tiempo de los filósofos”⁴³. Esta frase le llevaría a Bergson a tratar de desarrollar ciertos problemas que él ve en la teoría de la relatividad, algunos de ellos filosóficos, otros más bien científicos. Como es bien sabido, Bergson parece que no entendió del todo bien algunos aspectos de las ecuaciones de Einstein, y al tratar de acometer la teoría de la relatividad desde la crítica a una manera de presentar las ecuaciones, esta obra cayó en desgracia. Como advirtió Capek⁴⁴, quizás el error estuvo en pensar que se podía admitir el principio de la velocidad constante de la luz y a la vez preservar la simultaneidad absoluta del tiempo desde el punto de vista de la física (es decir, que habría una simultaneidad medible). Sin embargo, desde el punto de vista filosófico sí que recoge algunas ideas muy valiosas que merece la pena considerar aquí brevemente.

Posiblemente el punto filosófico más importante de esta obra consiste en afirmar la idea de simultaneidad frente al planteamiento de Einstein. Como es bien sabido, la teoría de la relatividad considera que el espacio y el tiempo son relativos a la velocidad de la luz y que, por tanto, toda medición se realiza siempre desde un sistema de referencia relativo al observador (ya que todo objeto en el universo se desplaza en relación con la velocidad de la luz). No hay en la física de Einstein ningún sistema de referencia absoluto (como lo era el espacio y tiempo absoluto en la física de Newton). En sentido estricto, no podemos decir desde la física de Einstein que haya un tiempo común a todas las cosas, sino que cada cosa sucede en su propio tiempo, sin que sea posible establecer una simultaneidad en el universo. Como dirá Einstein:

“Para el físico no existe el concepto [de simultáneo] mientras no se brinde la posibilidad de averiguar en un caso concreto si es verdadero o no. Hace falta, por tanto, una definición de simultaneidad que proporcione al método para decidir experimentalmente en el caso presente si dos rayos han caído simultáneamente o no. Mientras no se cumpla este requisito, me estaré entregando como físico (¡y también como no físico!) a la ilusión de creer que puedo dar sentido a esa afirmación de simultaneidad”⁴⁵.

La tesis de Bergson es que del hecho de que no podamos medir la simultaneidad no se sigue que no haya simultaneidad. Bergson piensa que el tiempo es, ante todo, duración interna: la realidad fluye en creación continua, siempre nueva, de modo que hay un tiempo profundo de ese fluir y luego está el tiempo de la física, que es una construcción intelectual para medir las cosas. Desde ese punto de vista, el tiempo

real, la duración del universo, implica simultaneidad, y los múltiples tiempos de la teoría de la relatividad son una construcción para hacer ciencia:

“Es preciso distinguir dos tipos de simultaneidad, dos tipos de sucesión. La primera es interior a los sucesos, es parte de su materialidad, viene de ellos. La otra está simplemente puesta sobre ellos por un observador exterior al sistema. La primera expresa algo del sistema en sí mismo; es absoluta. La segunda es cambiante, relativa, ficticia. (...) La primera simultaneidad, la primera sucesión, pertenece a un conjunto de cosas, la segunda es una imagen que se da el observador en los espejos tanto más deformantes cuanto la velocidad atribuida a un sistema es más grande”⁴⁶.

Bergson piensa que una cosa es el tiempo mismo de la realidad y otra el tiempo de la física, que es una construcción que elaboramos para medir el movimiento. En este sentido, Bergson piensa que la física de Einstein no tiene una validez ontológica en cuanto al espacio y el tiempo, más bien se trata de un aparato formal matemático que expresa nuestra incapacidad de medir el movimiento en un sistema de referencia absoluto. La razón que aporta Bergson es que la duración real de las cosas está en la entraña misma de nuestra experiencia del mundo, se trata de algo evidente que sin embargo olvidamos por un ejercicio de la inteligencia que consiste en una abstracción. Surgen así los conceptos de espacio y tiempo, útiles para la física, pero que siempre son construcciones de la inteligencia, incluso en la física de Einstein:

“La duración real se experimenta; vemos que el tiempo se despliega, y por otro lado no podemos medirlo sin convertirlo en espacio y asumir que todo lo que conocemos se despliega”⁴⁷.

Sin embargo, conviene darse cuenta de que esta duración real no se deduce a partir de la experiencia interna del tiempo: la duración real no es el “tiempo original” de la conciencia. Bergson en este punto ni es idealista (el tiempo como forma de la sensibilidad y por lo tanto de toda experiencia en general) ni próximo a un planteamiento heideggeriano del tiempo: la duración real no se fundamenta en nuestra temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*), sino en la duración misma del universo, que consiste en un continuo proceso de transformación. Se trata de un tiempo ontológico y real:

“Si el tiempo tiene una realidad positiva, si el retraso de la *durée* sobre la instantaneidad representa una cierta vacilación o indeterminación inherente a una

⁴³ Cfr. BERGSON, H. “Discussion avec Einstein”. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 22, 1922, pp. 112-113, texto recogido WORMS, F. (Ed.), *Henri Bergson: L'évolution créatrice*. Paris: Puf, 2021, pp. 397-398.

⁴⁴ CAPEK, M. “Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité”. *Revue de Synthèse*, 99, 1980, pp. 313-344.

⁴⁵ EINSTEIN, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza, 1986, p. 24.

⁴⁶ BERGSON, H. *Duration et simultanéité*. Paris: PUF, 1922 (2009), p. 93. En adelante citaré esta obra como *DS*.

⁴⁷ *DS*, 62.

cierta parte de las cosas que mantiene suspendido a ella todo el resto, finalmente si hay una evolución creadora, entiendo muy bien que la parte del tiempo que ya se ha desplegado aparece como una yuxtaposición en el espacio y no ya como sucesión pura”⁴⁸.

Lógicamente hay una experiencia del tiempo que es vivida de manera subjetiva, pero que tiene un polo objetivo que se me manifiesta como tal en mi experiencia directa del mundo:

“Yo que estoy insertado en el mundo organizado por mi cuerpo, en el mundo consciente por el espíritu, percibo la marcha hacia delante como un enriquecimiento gradual, como una continuidad de invención y de creación. El tiempo es para mí aquello que hay de más real y más necesario; es la condición fundamental de la acción; —¿qué digo? Es la acción misma (*que dis-je? C’est l’action même*); y la obligación en la que yo estoy de vivirla, la imposibilidad de pasar por encima el intervalo de tiempo por llegar, bastan para mostrarme —si es que no tengo el sentimiento inmediato— que el avenir está realmente abierto, imprevisible, indeterminado”⁴⁹.

Hay por tanto una experiencia de la apertura del mundo y de su marcha hacia adelante, que se ve corroborada por la historia de la evolución en la incorporación de creciente novedad. Ese tiempo que toca vivir, llega a decir Bergson que se experimenta en la acción: la acción no es otra cosa que lo que tiene lugar y abre posibilidades nuevas, por eso llega a identificar en este pasaje el tiempo con la acción. No es el tiempo algo “añadido” a las cosas, ni un marco homogéneo en el que las cosas transcurren. El tiempo es el mismo transcurrir, la misma acción que marcha “hacia delante”.

Así pues, ahora es posible establecer tres maneras complementarias de hablar del tiempo en Bergson. Por un lado, tenemos el tiempo real de las cosas, la duración del universo, el transcurrir de las cosas ahora mismo. Esto es lo que Bergson llama *durée* y lo presenta como un “flujo” de constante novedad. Este tiempo real ha sido el objeto de estudio de Bergson en la *Evolución creadora*, *Duración y simultaneidad*, y que tendrá su repercusión en la manera de entender la moral y la sociedad en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Por otro lado, tenemos la experiencia de la *durée*, que coincide con mi propia duración. Esta experiencia de la *durée* se capta en la intuición y es la experiencia original del tiempo: se trata del tiempo

de la conciencia, objeto de estudio especialmente en el *Ensayo y Materia y memoria*. Por último, está el tiempo de la física (y muchas veces también de nuestro vivir cotidiano), que consiste en una abstracción, una construcción conceptual que hace del tiempo un medio homogéneo en el que las cosas transcurren y supone una espacialización del tiempo. La crítica de Bergson a esta manera de entender el tiempo es una constante en todos sus escritos. Podríamos decir finalmente que la intuición es precisamente la característica fundamental del método bergsoniano, presente ya en el *Ensayo*: la obra de Bergson puede interpretarse precisamente en ir ahondando en la intuición de la realidad, desde la duración de la conciencia hasta la duración de las cosas mismas y el avance de la sociedad.

5. Conclusiones

La distinción entre la *durée*, la experiencia de la *durée* y el tiempo de la física es fundamental para entender por qué Bergson no psicologiza el tiempo (ya que tiene un fundamento real, el transcurrir mismo de la realidad) y por qué Bergson defiende la simultaneidad frente a la teoría de la relatividad de Einstein. Encontramos el tiempo real en nuestra experiencia de la continua duración de las cosas, que supone multiplicidad sin divisibilidad, sucesión sin separación⁵⁰.

Es el momento de volver a aquella confesión que le hacía Bergson a Jean de la Harpe para tratar de entenderla en toda su amplitud: “El tiempo de *La evolución creadora* no “encaja” (*ne colle pas*) con el de los *Datos inmediatos*”⁵¹. ¿Por qué dice Bergson esto? Precisamente porque Bergson trata el tiempo desde planos o niveles diferentes. El tiempo de la *Evolución creadora* es el tiempo como duración real de las cosas que se despliega en la naturaleza. El tiempo del *Ensayo* es el tiempo de la conciencia, presente en nuestra experiencia inmediata del mundo. Los problemas a los que se enfrenta Bergson son distintos. En la *Evolución creadora*, Bergson quiere mostrar como la naturaleza actúa incorporando novedad, y en ese sentido es duración. En el *Ensayo*, Bergson quiere desmontar las teorías psicológicas positivistas de su tiempo y dejar campo para la libertad. En Bergson no hay contradicción en su manera de entender el tiempo, sino una progresiva profundización en ciertas intuiciones presentes casi desde el inicio. Esto queda reflejado en el curso que Bergson impartió en

⁴⁸ DS, 63.

⁴⁹ DS, p. 162.

⁵⁰ Como argumenta Čapek frente a las críticas de Ushenko y Lovejoy, la continuidad indivisible de la duración no implica la ausencia de distinciones entre las fases de la duración. Bergson afirma que en la duración real no se pueden separar las cualidades sin hacerles perder algo propio (toda cualidad tiene sentido en relación a la experiencia total), pero que esas cualidades existen. El hecho de que no se deban separar (separarlas sería una operación conceptual) no es lo mismo que decir que son cualidades distintas. Cfr. ČAPEK, M. *Bergson and Modern Physics*. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1971; USHENKO, A. *The Logic of Events. An introduction to a Philosophy of Time*. Berkeley: University of California Press, 1929; LOVEJOY, A. O. “The Problems of Time in Recent French Philosophy”. *The Philosophical Review*, 21, 1913, 322-243; MOURELOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.

⁵¹ DE LA HARPE, J., “Souvenirs personnels d’un entretien avec Bergson”, en A. Béguin y P. Thevenaz (Eds.); *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*. Neuchâtel: A la baconnière, 1941, p. 360.

el *Collège de France* en el curso 1901-1902, centrado en la idea de tiempo, donde desarrolló algunas ideas muy interesantes sobre la *durée*:

“La duración se nos presenta naturalmente, inmediatamente como una continuidad móvil de cualidades que se prolongan unas a otras. Dijimos que no hay una duración (*durée*), sino duraciones, más o menos tensas, que representan, que se corresponden a todos los grados concebibles de tensión, desde la relajación completa, que sería el grado más bajo de materialidad, hasta la tensión más alta, hasta la duración contraída en sí misma toda ella, que sería la eternidad”⁵².

Bergson ya trata en 1902 la *durée* como un flujo ontológico, de modo que más que “seres” lo que hay son “duraciones”, y lo que marca la diferencia entre duraciones es su tensión y ritmo propio. La materialidad de las cosas no es otra cosa que una duración relajada, sin apenas tensión, mientras que la eternidad es el flujo perfecto, la duración sin impedimentos. Ahora bien, si hay diferentes duraciones, todas ellas se dan al unísono en una única duración o simultaneidad. Como señala Deleuze⁵³, si hay múltiples duraciones o tiempos es por referencia a una unidad, ya que la multiplicidad solo es posible en referencia a algo común.

Por último, estas consideraciones quizás pueden ayudar a superar la crítica que realiza Heidegger a la idea de tiempo de Bergson. Heidegger⁵⁴ critica a Bergson el haber tratado de alejarse de la visión del tiempo de Aristóteles como “número del movimiento” cuando en realidad la filosofía de la *durée* sería dependiente de la metafísica aristotélica de la presencia. Según Heidegger, Aristóteles habría privilegiado el presente en su ontología y en su visión del tiempo (medimos el antes y el después de acuerdo con el “ahora” presente), y Bergson habría privilegiado también el presente que dura y avanza hacia delante. Sin embargo, Heidegger parece no darse cuenta de una diferencia radical en la metafísica de Aristóteles y Bergson. Para Aristóteles, el mundo es eterno, estrictamente todo avance es hacia la realización de formas ya dadas. El tiempo no añade nada a las cosas, solo señala el proceso de realización de algo ya dado. Para Bergson, el mundo es cambio y avanza hacia formas nuevas: el presente nunca es el mismo. Estrictamente hablando, Bergson hace del tiempo la nota más radical del ser, lo que hace que su metafísica sea muy distinta a la aristotélica o, si se prefiere con otras palabras, entiende el presente de modo muy distinto a cómo lo hace Aristóteles. El “ahora” para Aristóteles es lo dado, un momento del proceso de realización de una forma ya dada de antemano. El “ahora” para Bergson es lo nuevo, lo que abre nuevas posibilidades de actuación y nos permite ser libres⁵⁵. Aristóteles había definido el tiempo como “medida del movimiento según el antes y el después”, y simplemente había señalado el papel del alma como condición de posibilidad de medir el tiempo (el tiempo no dependería del alma al modo idealista, pero no se podría dar sin el alma⁵⁶). Bergson va a encontrar el fundamento del tiempo en la vida del alma, pero no del alma individual, sino de la realidad misma que fluye (algo así como el alma del mundo). Así, se entiende la influencia que pudo tener Plotino en el pensamiento de Bergson, un pensador que no aparece apenas en sus escritos pero que trató pormenorizadamente en sus conferencias en el *Collège de France*⁵⁷ y que, como señala Mosse-Bastide⁵⁸, ejerció en él bastante influencia⁵⁹. Precisamente Plotino se posicionó frente a Aristóteles al decir que el tiempo es la vida del Alma inferior (*ψυχῆς ζωὴν*) en transición de un modo de vida a otro, de modo que el tiempo es imagen de la eternidad:

“Es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida a la potencia del alma; y, en vez de movimiento intelectual, el movimiento de cierta parte del Alma; y, en vez de la identidad, uniformidad y permanencia, lo que no permanece en identidad, sino que realiza un acto tras otro; y en vez de la inextensión y la unidad, una imagen de la unidad: la unidad en la continuidad (*τὸ ἐν συνεχεία ἐν*)⁶⁰.

La vida del alma de la que habla Plotino es el movimiento del alma del mundo, que realiza en su movimiento la imagen de la eternidad. Podríamos decir que para Bergson el tiempo, la duración, es la vida del universo, su desplegarse en un fluir continuo, solo que en vez de realizar la imagen de la eternidad, es creadora de sus propias formas.

⁵² BERGSON, H. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*. Paris: PUF, 2016, Lección del 16 de mayo de 1902.

⁵³ DELEUZE, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1968, p. 87.

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927, p. 433, nota al pie.

⁵⁵ En este sentido, la diferencia entre Bergson y Heidegger estriba en que uno pone el francés pone el fundamento del tiempo en la “duración” real, mientras que el alemán en la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) como la estructura misma de la existencia, la condición de posibilidad de toda experiencia humana. Cfr. GIROUX L. *Bergson et Heidegger: Durée pure et temporalité*. Tournai-Bellarmin: Desclée & Cie, 1971. Sin embargo, no se debe perder de vista que la duración bergsoniana, aunque parte del modelo psicológico (el tiempo de la conciencia) se amplía a la realidad total.

⁵⁶ WIELAND, W. *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 316.

⁵⁷ Cfr. BERGSON, H. *L'idée de temps, Cours au Collège de France 1901-1902*. Paris: PUF, 2019.

⁵⁸ MOSSE-BASTIDE, P. M. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.

⁵⁹ Una comparación entre las tesis de Bergson y las de Plotino la encontramos en TRESMONTAN, C. I. “Deux métaphysiques bergsoniennes?”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1959, p. 187-8.

⁶⁰ PLOTINO, *Enéadas* III 7 11, 45-51.

Referencias

- Bergson, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 2007 (1888).
- Bergson, H. *Matière et mémoire*. Paris, PUF, 2012 (1896).
- Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Paris, PUF, 2013 (1907).
- Bergson, H. "Discussion avec Einstein". *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 22, 1922, pp. 112-113, texto recogido Worms, F. (Ed.), *Henri Bergson: L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2021, pp. 397-398.
- Bergson, H. *Duration et simultanéité*. Paris: PUF, 1922 (2009).
- Bergson, H. *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*. Paris: PUF, 2016.
- Bergson, H. *L'idée de temps, Cours au Collège de France 1901-1902*. Paris: PUF, 2019.
- Čapek, M. *Bergson and Modern Physics*. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1971.
- Čapek, M. "Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la critique bergsonienne de la relativité". *Revue de Synthèse*, 99, 1980, pp. 313-344.
- De la Harpe, J. "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson", en A. Béguin y P. Thevanetz (Eds.); *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*. Neuchatel: A la baonnière, 1941, p. 357-364.
- Deleuze, G. *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1968.
- Einstein, A. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Madrid: Alianza, 1986.
- Giroux L. *Bergson et Heidegger: Durée pure et temporalité*. Tournai-Bellarmin: Desclée & Cie, 1971.
- Gouhier, H. "Maine de Biran et Bergson", en *Les études bergsoniennes I*. Paris: Albin Michel, 1948.
- Green, R. *The Thwarting of Laplace's Demon: Arguments against the Mechanistic World-View*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1927.
- Hude, H. *Bergson I et II*. Éditions Universitaires, 1989-90.
- Hyppolite, J. "Aspects divers de la mémoire chez Bergson". *Revue Internationale de Philosophie*, 3, 1949, pp. 376-377.
- Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. Paris: PUF, 1954.
- Le Dantec, F. "La biologie de M. Bergson", *Revue du mois*, IV, 2, 1907, pp. 230-241, recogido en
- Lovejoy, A. O. "The Problems of Time in Recent French Philosophy". *The Philosophical Review*, 21, 1913, 322-243.
- Miquel, P.-A. *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Kimé, 2007.
- Mosse-Bastide, P. M. *Bergson et Plotin*. Paris: PUF, 1959.
- Mourélos, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris: PUF, 1964.
- Philonenko, A. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Éditions du Cerf, 1994.
- Plotino, *Enéadas III*. Madrid: Gredos, 1985.
- Prigogine, I.-Stengers, I. *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza, 1994.
- Riquier, C. *Archéologie de Bergson*. Paris: PUF, 2009.
- Rusell, B. "The Philosophy of Bergson", *The Monist*, 22, 1912, pp. 321-347.
- Thibaudet, A. *Le bergsonisme*. Paris: Gallimard, 1923.
- Tresmontan, C I. "Deux métaphysiques bergsoniennes?". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, 1959, p. 187-8.
- Trotignon, P. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. Paris: PUF, 1968.
- Ushenko, A. *The Logic of Events. An introduction to a Philosophy of Time*. Berkeley: University of California Press, 1929.
- Vieillard-Baron, J.-L. *Le spiritualisme de Bergson*. Paris: Hermann, 2020.
- Wieland, W. *Die aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Worms, F. "L'intelligence gagné par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant". *Les études philosophiques*, 59, 2001, pp. 453-464.
- Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Puf, 2004.
- Worms, F. (Ed.), *Henri Bergson: L'évolution créatrice*. Paris: Puf, 2021, pp. 589-600.