

HENRY BERGSON. EL ACONTECIMIENTO DEL SER Y DEL PENSAMIENTO
HENRY BERGSON. THE EVENT OF BEING AND THOUGHT

Agostino Molteni
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile.
amolteni@ucsc.cl

[Fecha de recepción del artículo: 09 de julio de 2015]

[Fecha de aceptación del artículo: 26 de abril de 2016]

Resumen

Del pensamiento de Bergson se han dado muchas lecturas e interpretaciones. Sin embargo, pensamos que no se ha puesto la debida atención a lo que puede ser el núcleo de su pensamiento que consiste en el *re-conocimiento del acontecimiento del ser y del pensamiento*. Es la propuesta de una nueva ontología fundamentada en la “metafísica del acontecimiento”. Nuestra hipótesis de lectura quiere *prolongar* esta “intuición” que puede ser beneficiosa para el pensamiento no sólo filosófico, sino para el pensamiento del hombre común, ya que supone una novedad aún no comprendida que ensancharía el horizonte estrecho de un pensamiento ontológico-estático.

Palabras clave: Ser, pensamiento, acontecimiento, duración, intuición.

Abstract

Bergson's thought has been given many readings and interpretations. However, we believe that it has no proper attention to the possible core of his thought that is the re-knowledge of the event of being and thinking. It is the proposal of a new ontology based on the “metaphysics of the event”. Our hypothesis wants to prolong this “intuition” that can be beneficial for not only philosophical, but for the common man thought that understood a novelty that would widen the narrow horizon of an ontological-static thinking.

Key words: Be, think, event, duration, intuition.

1. Introducción

El pensamiento de Bergson ha sido sometido a distintas lecturas ya sea de tipo político, cultural¹ y, evidentemente, filosófico². Variado ha sido su éxito, pasando por la gloria, por el olvido y el deprecio y, en nuestros tiempos por una retoma acuciosa³ y por unas lecturas analítico-comparativas⁴.

Sin embargo, todas estas lecturas e interpretaciones, si bien muy notables por su esfuerzo de penetración del pensamiento bergsoniano, nos parece que no han reconocido lo que puede ser, *le fait primitif*, como lo llamaba Jankélévitch (1959, p. 6), el núcleo y la “intuición” de este pensamiento, su novedad⁵.

Por eso, en este artículo no queremos hacer un resumen del pensamiento de Bergson, sino más bien queremos “prolongar”⁶ lo que a nuestro parecer es la “intuición” de la filosofía de Bergson: el *acontecimiento* del ser y del pensamiento⁷. Esto significa no sólo un aprendizaje de lo que es en sí la obra de Bergson (*apprentissage en soi*), sino un *apprentissage de soi* (Worms-Riquier, 2013, p. 3), una experiencia vivida del acontecimiento del ser y del pensamiento.

El “retorno a Bergson”, para usar las palabras de Deleuze (2001, pp. 160 y 162) debe intentar “proseguir su proyecto hoy” y “debe continuar a lo largo de nuevos caminos”. Lo que hemos intentado hacer es recorrer un nuevo camino en la lectura de

1 Azouvi, F. (2007). Este libro quiere ofrecer una historia cultural de la filosofía bergsoniana y mostrar su éxito social dado por el hecho que era una filosofía “capaz de comprender el mundo que los hombres veían a inicios de 1900” (p. 16).

2 Sería demasiado largo ofrecer un panorama de estas lecturas e interpretaciones, mejor, de este “conflicto de interpretaciones” como diría Ricoeur.

3 Entre otros, señalamos: Jankélévitch V. (1959); Deleuze G. (2001); Worms, F. (1997); Worms, F. (2004); Worms, F. (2013); Riquier, C. (2009).

4 Ver Worms-Riquier (2013).

5 Una excepción es la lectura del pensamiento bergsoniano que ha hecho Péguy en toda su obra y que nosotros, de algún modo, prolongamos. Las distintas lecturas de Bergson se han centrado en varios aspectos. Por ejemplo, en nuestros tiempos, para Jankélévitch (1959, p. 6) “la experiencia de la duración determina el estilo verdadero e interior”; Deleuze (2001) se ha focalizado sobre el método de Bergson que para él es la “intuición”, tesis considerada inexacta por Riquier (2009); Worms (1997) ha focalizado la relación metafísica alma-cuerpo; el mismo autor (2004) se detiene sobre el “movimiento” en Bergson; Riquier (2009) lee la obra de Bergson a partir del tiempo: el presente del Ensayo, el pasado de Materia y memoria, el futuro de La evolución creadora, la eternidad en Las dos fuentes. En su introducción a la obra colectiva Lire Bergson (2013, p. 4) Worms dice que las tres tesis fundamentales de Bergson son: el tiempo no es asimilable al espacio; no existe la nada; la diferencia entre las dos fuentes de la moral y de la religión se funda sobre lo abierto o lo cerrado.

6 Bergson, por su ensayo de 1904 sobre Ravaisson, fue acusado de haberlo “bergsonificado”; Bergson se defendió diciendo que la única manera de aclararlo era de “prolongarlo” (1967, p. 1250).

7 Se podría decir que nuestra lectura se inscribe en la revalorización de la categoría de “acontecimiento” que se ha manifestado en el siglo pasado. Para esta temática, ver la obra de Dosse (2010) y el artículo de Morin (1972).

Bergson que tiene su posible validez si, por un lado, es fiel al pensamiento de Bergson y, por otro lado, implica un *nuevo* camino. A este propósito, si bien para Deleuze (2001, p. 109) “un gran filósofo crea conceptos nuevos (...) que dan a las cosas una nueva verdad”, este autor ha resumido estos conceptos nuevos creados por Bergson en los de *duración, memoria, impulso vital, intuición*. Nos parece que se puede acrecentar a estos el concepto de *acontecimiento* que si bien no es manifiestamente explicitado en su obra, pensamos que pueda ser implícitamente encontrado en su pensamiento. Se tratará, por tanto, de hacerlo aflorar en sus factores fundamentales.

Que nuestra hipótesis sea practicable y sea un camino que se puede recorrer, es confirmado por el mismo Bergson. En un artículo, Vieillard-Baron (2008, p. 159) dice que en la introducción de la traducción alemana de 1908 de *Materia y memoria*, el neokantiano Wilhem Windelband había “puesto el acontecimiento (*das Geschehen*) en el corazón de la metafísica de bergsoniana”⁸. En efecto, en esta introducción se hablaba de la “metafísica del acontecimiento” de Bergson. Si bien parece, como nota Vieillard-Baron (2008, p. 160), “que el ‘acontecimiento’ no sea un término bergsonian”, para desmentir esta lectura cita una carta de Bergson a Isaac Benrubi del mismo año donde escribe (2008, p. 160): “Esta introducción está hecha de un modo admirable; le he escrito [a Windelband] pero no he podido decir todo lo bueno que pienso de su introducción. (...) En especial, él traza un admirable esbozo de la tarea que incumbe a la filosofía en la hora actual”⁹. De este modo, el mismo Bergson confirmaba la hipótesis de lectura de su pensamiento que reconoce en este una “metafísica del acontecimiento”¹⁰.

Esta *nueva* lectura y prosecución nos parece importante ya que Bergson ha roto con un tipo de pensamiento ontológico-estático que, heredado de los antiguos griegos, suponía la existencia sólo del “ser” y del “devenir” y que, de una u otra forma, ha permanecido hasta nuestra época aunque no reconocido explícitamente¹¹.

Jankélévitch había intuido la importancia de la categoría de “acontecimiento” (*événement*) para una lectura adecuada de Bergson (1959, p. 21)¹², pero no la ha

8 En este mismo número de la revista se ofrece la traducción al francés de la introducción de Windelband a la edición alemana de *Materia y memoria* (2008, pp. 147-156).

9 No pudiendo detenernos sobre la lectura de Windelband, remitimos al artículo de Vieillard-Baron (2008).

10 Ver el desarrollo de la noción de “acontecimiento” en Bergson, distinto de lo nuestro, en Miquel (2007). Esta obra se concentra en *La Evolución creadora*. Es interesante la observación de este autor que escribe: “Primero viene el acontecimiento. Es desde el punto de vista del acontecimiento que hay que pensar el tiempo y no del punto de vista de la presencia en sí del pasado” (2007, p. 75). Para Miquel, si se purifica de una inmanencia y trascendencia equivocadas, el pensamiento de Bergson es fecundo de posibilidades para pensar el emerger del acontecimiento.

11 Jankélévitch dice que no se debe “perder la esperanza de atenuar la oposición de Bergson con la filosofía griega” (1959, p. 43). Pensamos, al contrario, que no hay ninguna esperanza de conciliación.

12 Escribe Jankélévitch: “No es la misma cosa llegar ‘durante’ el acontecimiento (*pendant*

desarrollado asimilando la duración bergsoniana con el devenir (1959, pp. 36-59). También Deleuze (2001, p. 110) había intuido la importancia del acontecimiento": "El primer carácter de la intuición consiste en el hecho de que en ella y a través de ella, algo se presenta, se da en primera persona, y *no es deducido y concluido* a través de otra cosa". Si bien Deleuze no ha proseguido su interpretación en nuestro sentido, esta afirmación puede significar (y esta será nuestra lectura) que se puede hablar en el pensamiento de Bergson de la categoría de "acontecimiento del ser y del pensamiento" ya que, como veremos, el "acontecimiento" es, por sí mismo, algo *no deducible* de premisas anteriores, algo imprevisto e imprevisible.

Nuestra hipótesis de lectura afirma, por tanto, que Bergson propone un método nuevo para la constitución de una "nueva ontología", la del acontecimiento del ser y del pensamiento. En este sentido, Vieillard-Baron (2008, p. 161) escribe que "si la cuestión del acontecimiento en Bergson tiene un sentido, es una cuestión psicológica y ontológica": es decir, una cuestión del acontecimiento psicológico, o sea, del pensamiento; y del acontecimiento del ser, cuestión ontológica.

Eso significa que Bergson encuentra de *modo* nuevo y reconoce el *ser* en su acontecer-movimiento-acto. Françoise Dosse (2010, pp. 84-85) ha podido escribir que, en virtud de "la experiencia integral (...) la metafísica bergsoniana puede dar cuenta, al contrario de la metafísica de la tradición, de la imprevisibilidad y, por tanto, del acontecimiento-advenimiento (*événement-avènement*)".

Esta nueva ontología, fundada sobre la "metafísica del acontecimiento", puede ser beneficiosa para el pensamiento filosófico. Como había escrito Bergson en la carta citada anteriormente, esta era la "tarea que incumbe a la filosofía en la hora actual". Además, puede ser beneficiosa para el pensamiento del hombre común ya que supone una novedad aún no comprendida que ensancharía el horizonte estrecho de un pensamiento ontológico-estático que tiene resistencias insospechadas en la historia de la filosofía y del pensamiento humano en cualquier ámbito (artístico, literario, económico, moral, social).

Nos detenemos *sólo* sobre las primeras obras de Bergson¹³ ya que, siguiendo la lectura de Péguy, pensamos que *La evolución creadora* de 1907 (y las demás obras posteriores) son un "sistema" y no una "crónica" del "acontecimiento del ser y del

l'événement), o 'después', estar de este lado o del otro y sorprender el instante presente en su fragancia, *in vivo* y en el acontecer (*sur le fait*). (...) Según que yo sea contemporáneo a los acontecimientos o que yo sea posterior a ellos, me daré un conocimiento verídico o ilusorio. (...) Todos los pseudoproblemas se refieren a este método *intempestivo*" (1959, p. 21). El mismo autor reconoce que Bergson practicaba el método en que se proponía "seguir la línea de los hechos-acontecimientos, más que edificar un sistema" (1959, p. 28).

13 Nos referimos sólo a: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia; Materia y memoria*, ambos en H. Bergson (1967); *Introducción a la metafísica* (1963).

pensamiento”¹⁴. Además pensamos que en estas tres obras las nociones que él usa (intuición, duración, memoria) permanecen estables ya que son pensadas en el mismo método¹⁵.

2. Bergson y la ontología estática

Bergson rompe definitivamente el determinismo y mecanicismo positivista que no era sino la re-proposición del ser ontológico griego, estático. Usando a este propósito una expresión de Jankélévitch, para este pensamiento “el Ser preexiste al Acto” (1959, p. 58). En efecto para los griegos, se puede conocer sólo lo que es inmóvil, el “ser que es” (Parménides), la “Idea” (Platón), la “esencia” y “sustancia” (Aristóteles). Conocimiento que en su cumbre es contemplación catatónica de las Ideas en la llanura de la Verdad (Platón), o del Motor inmóvil (Aristóteles). Contemplación externa, conocimiento exterior de un “objeto” que es tal en cuanto es eliminada la competencia individual del hombre que, de esta forma, queda como “objeto” frente a un “objeto”. De aquí nace la patológica distinción entre “objeto” y “sujeto” que es ilusoria en

14 Péguy se disociará del pensamiento de Bergson expresado en *La evolución creadora* justamente por ser una obra sistemática. Para Péguy el contenido de las primeras obras de Bergson, *Materia y memoria*, *Los Datos inmediatos de la conciencia e Introducción a la metafísica* es “verdadero, infinitamente más que verdadero, real” (1988, p. 887). Sin embargo, frente a *La evolución creadora*, dice: “Nos tendremos que preguntar si no hay algunas partes de la *Evolución creadora* que son solamente verdaderas. Que son desgraciadamente nada más que verdaderas” (1988, p. 887). Para Péguy hay una distancia infinita entre “verdad” y “realidad”: la verdad le interesa sólo en cuanto acontece en la realidad. Es decir, para Péguy, cuando Bergson pretende ser “filósofo” habla de “verdades”; cuando Bergson hace la “crónica filosófica” de la experiencia, describe lo “real”. Deleuze (2001, p. 24) lo ha dicho de modo indirecto: “En la filosofía de Bergson hay una evolución. (...) Está cada vez menos convencido que la duración pueda ser reducida a una experiencia psicológica: ella se vuelve, al contrario, la esencia variable de las cosas, proporcionando así el tema de una *ontología* compleja”. Es decir, a partir de la *Evolución creadora*, Bergson hace más bien un sistema ontológico de la realidad que, aunque esté repleto de los mismos términos (duración, intuición, memoria), es estático. Ya no se trata de un método de reconocimiento en acto como en las primeras tres obras que consideramos. Para el mismo Deleuze (2001, p. 38), Bergson, en un punto se pregunta “si las cosas externas tienen duración” y evolucionará dándose cuenta que “el movimiento pertenece a las cosas como a la conciencia”. De este modo, “la duración psicológica es sólo un caso bien determinado, una apertura sobre la duración ontológica. Es necesario que una ontología sea posible”. A nuestro parecer esta preocupación ontológica no estaba presente en las primeras tres obras de Bergson, y se ha desarrollado sólo desde la *Evolución creadora*, como un sistema ontológico de la realidad. Distinto es el juicio de Jankélévitch (1959, p. 2) para el cual el bergsonismo “no es una fabricación mecánica”. Esto puede valer a nuestro parecer sólo para las primeras obras.

15 En esto nos diferenciamos de lo que dice Worms, para el cual “se deben seguir las nociones de Bergson en el uso que hace, de libro en libro” (2013, p. 6) ya que este uso puede comportar variaciones y hasta contradicciones. Esta advertencia, pensamos vale sólo para las obras posteriores. También nos diferenciamos de la lectura de Jankélévitch que dice que hay que seguir el orden temporal de las obras de Bergson pues este orden y la sucesión de los momentos “no son detalles protocolares: son el bergsonismo mismo” (1959, p. 6).

cuanto frente a un “objeto” el mismo ser del individuo es reducido a “ente”. De este modo se ha llegado al positivismo biológico y sociológico que pretende conocer al hombre y a la sociedad con las mismas leyes físicas descubiertas en la naturaleza: es la “herejía” filosófica del pensamiento occidental que ha reducido al hombre (y la sociedad) a leyes físicas. Es de esta perspectiva que nace el triunfo del positivismo, del mecanicismo, del determinismo, del asociacionismo. Si el ser está “ya hecho”, concluido, predeterminado, instintivo, mecanizado, predeterminado, el pensamiento mismo es inmovilizado y encontrará su máxima expresión en los conceptos “ya hechos”, las de las leyes físicas. Para Bergson, toda la filosofía occidental no puede sino desembocar en el positivismo, para conocer hay que inmovilizar el ser, es decir, reducir el ser a esencia inmóvil, para poder analizarlo, descomponerlo. Esto significa que la filosofía, en su historia, siempre se ha aplicado a un ser que es estático, pre-constituido, ya hecho, concluido, predeterminado, que no “trabaja” pues “es”, es sustancia. Se podría así decir que la historia de la filosofía, privilegiando las dos categorías de “ser” (ya hecho) y “devenir” (lo que “ya es”, aunque en potencia), ha olvidado culpablemente el ser como “acontecer”: la historia de esta filosofía es la del no-acontecimiento.

Esta tentativa, para Bergson, se ve muy evidentemente en la concepción del tiempo¹⁶ que ha sido reducido a espacio, es decir, a fragmentos aislados, a puntos lineales, homogéneos, repetitivos. Es el tiempo de la repetición cuantitativa, es el prevalecer de la cantidad (1+1+1...) sin ninguna novedad cualitativa, pues todo es deducido de premisas anteriores. Es el tiempo causal, donde el momento sucesivo es sólo efecto de una causa que “ya es”. De este modo, el efecto es de la misma naturaleza de la causa. Esto produce el determinismo y el mecanicismo por los cuales ya no hay novedad cualitativa, pues todo es causado por lo que ontológicamente “ya es”, por un ser que ya es *tout fait*, “ya hecho”.

Ésta, para Bergson, es la tragedia de la filosofía: inmovilizado el ser, se puede construir un *sistema*, se pueden edificar con materiales ya hechos, pre-confeccionados, los sistemas filosóficos más distintos y variados¹⁷ que, sin embargo, no inquietan la

16 Chevalier ha escrito (1946, p. 26): “Bergson quería doblar rigurosamente su teoría y sus métodos a las exigencias de los hechos, a la realidad. Ahora bien, mientras partía a la conquista del mundo como matemático, como mecanicista, casi como un materialista, la realidad le resistía: la realidad, o mejor, una realidad, el tiempo, la verdadera duración”. La visión filosófica clásica, acostumbrada del tiempo es la de un “tiempo homogéneo” que Bergson llama “ídolo del lenguaje, una “ficción” (1967, p. 277), es más, lo llama un “concepto bastardo” (*concept bâtard*) (1967, p. 113 y p. 197). En *Materia y memoria* hay un hermoso ejemplo de la visión cristalizada e inmovilizada del tiempo, así como ha sido concebido por la filosofía antigua y moderna: “Las mil posiciones sucesivas del corredor se contraen en una sola actitud simbólica que perciben nuestros ojos, que reproduce el arte y que deviene para todo el mundo la imagen de un hombre que corre” (1967, p. 279). Es el error del asociacionismo: “sustituir a la continuidad del devenir una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos” (1967, p. 171).

17 Para Bergson, en el tratamiento de la inmovilidad del ser, se origina la división de las “escuelas filosóficas” (1963, p. 64). De aquí que, para él, en la filosofía, han nacidos “escuelas”, “sistemas”

existencia del hombre, no la intranquilizan, no la desacostumbran a lo “ya hecho”, pues se trataría sólo de analizar, medir y prever, lo que sucede con evidencia en el positivismo mecanicista. Para Bergson, toda la filosofía no ha sabido edificar sino sistemas de comodidad intelectual donde no hay imprevisto incontrolable, pues todo es conocido por sus predeterminaciones ya hechas¹⁸.

Es una visión del ser que podríamos definir como “ansiolítico universal”¹⁹ ya que en un sistema determinista y mecanicista no es posible ningún imprevisto y se puede estar tranquilos: la filosofía, el pensamiento puede dedicarse tranquilamente al análisis de las causas y de las leyes estables, continuas, sin peligro de la intromisión de lo discontinuo²⁰.

Esto es evidente en el mismo lenguaje que es reducido a “definición”, a momificación del ser en conceptos que pueden ser útiles para una vida que se quiere burguesamente acostumbrar, pero que no es fiel al ser cualitativamente distinto²¹.

(1963, p. 29) divididos entre sí justamente por esta relativización de lo real a infinitos puntos de vista exteriores, a “fichas” (1963, p. 29), a esquemas. En este juego de “escuelas” y de “sistemas”, de afirmaciones de tesis y antítesis, para Bergson, hay sólo contraposición y división, pues “nunca, con conceptos o puntos de vista se hará una cosa” (1963, p. 46). Esta división y contraposición se produce porque, para él, el defecto común a todas las “escuelas” y “sistemas” es afirmar que “pensar es ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los conceptos” (1963, p. 46). De este modo, para Bergson, los “sistemas” construyen y discuten así sobre un *falso acontecimiento* reconstruido con conceptos ya hechos combinados entre sí para “obtener un equivalente práctico de lo real” (1963, p. 46).

18 Hay que notar que Bergson, en 1930, desarrollará el concepto de imprevisibilidad del acontecimiento (ya presentado en Oxford en 1920) en *Lo posible y lo real* (1967, pp. 113-129).

19 El ser como algo irrepetible, no es homologable a una tranquila catalogación universal. A este propósito, Bergson escribe: “No basta decir que el número es una colección de unidades: es preciso añadir que estas unidades son idénticas entre sí o al menos, que se suponen idénticas desde que se las cuenta. Sin dudas se contarán los corderos de un rebaño y se dirá que hay cincuenta, aunque se distingan los unos de los otros y el pastor los reconozca sin dificultad; pero, es que se conviene entonces en despreciar sus diferencias individuales para no tener en cuenta que su función común. Por el contrario, desde el momento en que se fija la atención sobre los rasgos particulares de los objetos o de los individuos, se puede hacer su enumeración, pero no la suma. Nos colocamos en estos dos puntos de vista bien diferentes cuando se cuentan los soldados de un batallón y cuando se le pasa la lista” (1967, p. 99).

20 El denominador común de la perspectiva del tiempo asimilado al espacio es, para Chevalier, una “concepción estática del ser” (1946, p. 30). Para Bergson, la reducción del ser a algo inmóvil, a “receptáculo sin fondo que no conviene más a Pablo que a Pedro y donde habrá sitio, en cierto modo, para la humanidad toda, o para Dios o para la existencia en general” (1963, p. 41). Para él, el ser, convertido en concepto, es como un “traje de confección que servirá tanto para Pedro como para Pablo, porque no dibuja la forma de ninguno” (1963, p. 43). Como ha dicho Levesque, “la inteligencia postula un mecanismo universal cuyo perfecto conocimiento eliminará todo riesgo” (1975, p. 51). *Cursivas* nuestras.

21 Para Bergson, el mismo “lenguaje” debería librarse de los conceptos rígidos y concluidos “para crear conceptos harto distintos de lo que manejamos habitualmente, es decir, representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prontas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición” (1963, pp. 29-30). Un “hecho”, en la visión positivista, es la ruptura de nuestra intuición original “en palabras, en objetos” (1967, p. 242) para mayor facilidad de la acción y del lenguaje que “no ha seguido la línea interior de las cosas” (1967, p. 242).

Es un lenguaje que expresa la contemplación catatónica de “cosas” espacializadas: los nombres son nombres de cosas, definiciones, *concepts* inmóviles hechos con materiales ya hechos, conceptos donde se recorta la realidad entendida meramente como espacializada y por eso recortable. Es decir, el lenguaje ya no es constituido por frases que describen *un juicio*²² sobre el acto de acontecer siempre imprevisto del ser y por nombres que no son nombres de cosas sino de actos (imputables por sus beneficios)²³.

3. Desacostumbrar el pensamiento²⁴

Frente a esta tragedia de la filosofía que ha partido siempre del ser “ya hecho”, que ha siempre partido de lo inmóvil²⁵, Bergson dice que ha llegado el momento de invertir la marcha del pensamiento, de desacostumbrar el pensamiento que sin darse cuenta se ha deslizado por la pendiente del ser “ya hecho”, del ser entendido como ontología fija, determinando así una patología del pensamiento que se ha *fijado* en un ser *tout fait*. En su ensayo sobre Ravaisson, Bergson (1967, p. 1252) describe con frase lapidaria esta tentativa hecha por la filosofía anterior: es la pretensión de “explicar lo vivo con lo muerto”.

No por una invención arbitraria del pensamiento, sino por una fidelidad a la realidad así como se muestra y acontece, por una fidelidad a “los datos inmediatos de la conciencia”, para Bergson, se debe partir del *movimiento*, del ser como *acto*, es decir como *acontecimiento* siempre imprevisto e imprevisible, no deducible de factores anteriores. El ser es movimiento, acto que es indivisible²⁶, que no se puede recortar, es

22 Jankélévitch, citando a Brunschvicg, dice que, para Bergson, no hay “términos simples anteriores al juicio ya que el término es él mismo relación” (1959, p. 19).

23 Jankélévitch ha mostrado la importancia de la “frase” para el lenguaje bergsoniano (1959, pp. 17-18).

24 Ha sido Péguy (1946, pp. 314-315) él que ha hecho notar que el pensamiento de Bergson ha tenido como novedad la de “desacostumbrar del intelectualismo universal, es decir, de una pereza universal que consiste en valerse siempre de lo ya hecho”, de “deshabituarse el pensamiento para que evite bajar ciertas pendientes mentales”. Además, comparando el pensamiento de Bergson con la acción del pensamiento de Cristo, dice que la encarnación y redención acontecieron para “destrabar al hombre, para impedirle que permaneciera caído en la esclavitud y en el hábito del pecado”.

25 Pretender reconstruir la movilidad del ser con la inmovilidad del “concepto de ser” inmóvil, es para Bergson el “dogmatismo” que “acepta fenómenos separados, discontinuos, y se esfuerza para hacer una síntesis” (1967, p. 243). Para Bergson, según Chevalier, “no se puede hacer el movimiento con unas inmovilidades, ni se puede hacer el tiempo con el espacio” (1946, p. 32).

26 Para Bergson, “se dividen cosas, no un acto” (1967, p. 122). Esta afirmación nos parece fundamental para la comprensión del núcleo de su propuesta de un tercer camino lejos del idealismo y del materialismo. El ser es acto. Para Bergson, el “ser” no puede ser reducido a ente, a cosa, pues así es desnaturalizado, “sufre una alteración profunda, desde el momento que se separa uno de otro [se separan el adese continuo del ser de sus modificaciones cualitativas] para desenvolverse en el espacio” (1967, p. 130). Esta separación, para él, significa reducir el ser a una “sombra” (1967, p. 136) y no darse cuenta del “empobrecimiento del ser” (1967, p. 176). Riquier, al inicio de su estudio (2009, p. 3), habla de una posible comparación de Bergson con la fenomenología de Husserl, lo que sería muy interesante; sin embargo, mientras para Husserl se trata de “ir a las

duración, *durée*²⁷. Para él, la “duración”, el “ser”, “*se hace continuamente*” (1963, p. 23), pues la “duración” es “movilidad” (1963, p. 52)²⁸.

Continuidad hecha de discontinuidades, sustancia hecha de acontecimiento²⁹, ser que ya no está hecho sino que acontece, “se hace”, duración hecha de inicios continuos de discontinuos imprevistos, duración “*meta-física*”, “sobre-naturaleza”, es decir, hecha no de una naturaleza determinada, instintiva, mecánica, esclavizada, como la que miden las leyes físicas. La duración es propiamente acto, “es inseparable del movimiento de su actualización” (Deleuze, 2001, p. 32), mejor dicho, del acto de su acontecer. Jankélévitch ha hecho notar justamente (si cambiamos el término que él usa, “devenir”, por el de “acontecer”), que “el sustantivo *durée*-duración, implicando *un verbo*, expresa mejor de lo que lo hace la palabra Tiempo, la naturaleza transitiva del devenir” (1959, p. 44). Esta nos parece la lectura más adecuada de la “metafísica del acontecimiento” de la que hablaba Windelband.

Aunque Bergson no haya usado esta palabra, se podría decir que el *ser* de su meta-física es “jurídico-económico”³⁰, es decir, no hecho sino engendrado³¹: es un cosas” (zu den Sachen selbst), es más, a sus esencias, para Bergson - según nuestra lectura - se trata más bien de “volver a los actos” del ser. El mismo Deleuze (2001, p. 110) se limita a decir que Bergson quiere “restaurar otra relación con las cosas”. Si bien también Bergson usa el término “cosa”, según su pensamiento no se puede pensar en la “cosa” como algo ya hecho, tout fait. Beaufret (1984, p. 84) en su capítulo sobre Bergson, escribe que “una cosa es fijada definitivamente en un estado o, cinematográficamente, en una sucesión de estados”. Para Jankélévitch (1959, p. 8), “un sistema material es, todo entero, lo que es en algún momento en que se lo mira y no es sino esto (...) Las cosas materiales son siempre y totalmente ellas mismas. Pensamos que Bergson quiere reconocer con la intuición el acto del ser o, si se quiere, el acto de las “cosas”. La palabra “cosa”, malentendida, puede reducir y estrangular la tentativa bergsoniana.

27 Esta es la “definición” de “duración” que da Bergson: “Una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; un desenvolvimiento orgánico que no es, con todo, una cantidad creciente” (1967, p. 198).

28 Nos parece ambigua la asimilación que hace Jankélévitch (1959, p. 52) de la duración bergsoniana con la conciencia. La intuición bergsoniana que es re-conocimiento de la duración, seguramente, no es una “toma de conciencia” (gnóstica) de lo que acontece. La duración es el acontecimiento del ser. No es suficiente decir que “implica unos acontecimientos irreversibles” (Jankélévitch, 1959, p. 53).

29 Hay que notar que para Bergson, la movilidad del ser, la “movilidad de la duración” (1963, 59), la novedad del ser, no sólo no excluye una “duración”, sino la “duración” es la condición de posibilidad de la novedad del ser, de un ser “que cambia y dura” (1963, p. 51). Según la lectura de Chevalier (1946, p. 35), para Bergson, “el ser cambia para permanecer igual a sí mismo. El verdadero ser es un ser que dura, por eso cambia, pero con un cambio indivisible, sustancial”. Deleuze (2001, p. 28) dice: “La duración es (...) un cambio que es la sustancia misma”. Esto significa que el ser no es estático, sino algo móvil. Para Bergson “esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino estados que cambian” (196, p. 68). Y habla de una “continuidad móvil en la que todo cambia y permanece a la vez: no se pueden disociar” (1967, p. 263). Es lo que no entendió Maritain (1998, p. 89) que escribe a propósito de Bergson: “Estamos en presencia de un nuevo método de pensar que consiste en sustituir plenamente y en todo el verbo cambiar al verbo ser” (cursivas del autor).

30 Evidentemente no nos referimos aquí a la influencia de Bergson en muchos filósofos del derecho.

31 La “duración”, para usar la palabras de Bergson (1967, p. 142), quiere “re-encontrar la filiación real” (*retrouver la filiation réelle*) del ser como acontecer en el presente. Es muy interesante

ser no hecho con leyes predeterminadas, un ser que no es ontológico griego, un ser que no es “materia”, que no tiene leyes naturales (tampoco tiene “ley natural”) sino meta-físicas, sobre-naturales. Mientras el ser físico es evidentemente imputable, el “ser” de Bergson es un ser jurídico-económico pues es imputable (juridicidad) por sus beneficios (economicidad). Si sustituimos la palabra “devenir” que usa Jankélévitch (y que no es adecuada hablando de Bergson), se puede decir que la *nueva ontología* de Bergson consiste en afirmar que “el ser no tiene otro modo de ser que el devenir [acontecer]” (1959, p. 59). El ser, para Bergson, no preexiste al acto, al acontecer, sino que es el acontecer, *lo que implica su imputabilidad* jurídico-económica: *esse ut actus imputandi*.

Esto, pensamos, se debe al hecho que el “ser” de Bergson es propio del pensamiento hebreo³², un ser que no es recuerdo de un pasado ya hecho, sino que es “memoria” que dura, que tiene duración, que no tiene “materia” ya hecha, acostumbrada, rígida, momificada, exterior a lo que acontece (“recuerdos”); es un “ser” que *es* “memoria”, es decir, que es continuidad de una siempre nueva discontinuidad cualitativa que no se acrecienta cuantitativa y mecánicamente, sino que se renueva, que vuelve a acontecer. “Memoria” que es el mismo acontecimiento que continúa aconteciendo con imprevistos e imprevisibles inicios discontinuos y no deducibles, no determinables de antemano, acontecimiento continuo en y por su discontinuidad, y “ser” cuya sustancia es el acontecer, el movimiento, el generarse sin ninguna estaticidad, pre-determinada, “ya hecha”³³.

Y todo esto es encontrado y experimentado por Bergson, en los *datos inmediatos* de la existencia del hombre, evidentes para todos los que son fieles a lo que se muestra y acontece³⁴. El hombre es un ser meta-físico, sobre-natural, pues no

que Bergson hable de “filiación real”: la filiación es propiamente un acto de generación, no es un acto de repetición, ni de devenir. Es inexacto hablar como hace Deleuze (2001, p. 27) de la duración como “de un devenir, pero de un devenir que dura”. Por otro lado, el mismo autor (2001, p. 36), dice que “la duración se opone al devenir justamente porque es una multiplicidad”.

32 No podemos desarrollar aquí esta lectura del pensamiento de Bergson en clave hebrea, lo que sería muy interesante. Cf. Jankélévitch (1959, pp. 256-285), el apéndice: “Bergson et le judaïsme”. En este apéndice es interesante notar que para Jankélévitch Bergson nos instala en la historia, “en el más acá de nuestra condición (...) y esta implantación es un rasgo profundo del alma hebrea” (1959, p. 269), instalación en la historia que está bien lejana de la fuga y de la deserción intemporal platónicas y de “los prejuicios eternitarios (éternitaires) y ontológicos”.

33 “Lo que nos sobreviene es siempre nuevo, desconocido, imprevisible: la duración es la originalidad misma. (...) El presente no es jamás efecto del pasado, no viene después de él como su consecuencia necesaria” (Levesque, 1975, pp. 31-32).

34 Notamos que Bergson habla de “datos” en referencia a la conciencia, hechos evidentes, no impresiones subjetivas e introspectivas. Bergson quiere hacer una “última tentativa: ir a buscar la experiencia en su fuente, en la experiencia humana” (1967, p. 243) para poder re-conocer la “solidaridad entre el espíritu y su objeto” (1967, p. 129). Frente a la reducción positivista-determinista-mecanicista del ser, Bergson quiere dilatar y ensanchar las medidas de la razón, de su método, de su contenido: habla de “la constante dilatación de nuestro espíritu” (1963, p. 85). En este sentido, para él, “el trabajo de la investigación filosófica es un verdadero trabajo de integración” (1967, p. 245).

hay nada en su ser que está “ya hecho” o que lo obligue a actos mecánicos-naturales. Por eso el acontecimiento-hombre es libre de cualquier predeterminación biológico-mecánica³⁵, libre de acontecer con una “duración” discontinua, nueva, cualitativamente irreductible a lo que ya está hecho, libre del pasado³⁶, pues el presente que el hombre vive es el mismo acontecimiento que acontece de forma nueva, de modo que el futuro es indeterminable y consistirá en la continuidad discontinua del mismo acontecimiento que dura³⁷.

4. Re-conocer la duración del ser

A través de la categoría de “duración” (de “acontecimiento del ser”) Bergson puede así encontrar el método, el “camino” por el cual se puede re-conocer el ser que es acontecer³⁸: es el “acontecimiento del pensamiento”. Péguy, primero entre otros, ha reconocido que todo el valor del pensamiento bergsoniano consiste en ser un método de “higiene intelectual”, una filosofía de la realidad”, no un sistema (1946, p. 319). Y Gilson (1962, p. 150) decía que lo bueno en Bergson “no eran tanto las conclusiones como la manera de obtenerlas”³⁹. Jankélévitch (1959, p. 5) dice que “el bergsonismo es

35 Jankélévitch hace notar justamente que para Bergson, “la memoria es infinitamente más extendida que el cerebro” (1959, p. 80). Lo que evita asimilar a Bergson a un exponente de la neurociencia...

36 En el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia el problema que Bergson se pone en el prefacio es el de la libertad: cómo hacer que la realidad no caiga en la costumbre de lo “ya hecho”, de lo “ya pensado”, es decir, en un pasado reversible, determinado mecánicamente.

37 Leyendo estas obras iniciales de Bergson se nota su énfasis sobre el “presente”, lo que está bien lejos de una identificación con el “instante”, como justamente afirma Dosse (21010, pp. 81-85). El énfasis sobre el “presente” será retomado de modo original en muchas páginas extraordinarias por Péguy (1946, pp. 210-256). Bergson subraya a menudo la “diferencia esencial que separa el pasado del presente” (1967, p. 73): “El pasado es por esencia lo que no obra ya; (...) el presente, lo activo” (1967, p. 75); “El tiempo ya corrido es el pasado, y llamamos presente al momento que corre” (1967, p. 178), presente que es la “duración” (1967, p. 179). Deleuze (2001, pp. 44-45) dice que el presente “no es, sino que actúa; su elemento propio no es el ser, sino lo activo”; y afirma que “sólo el presente es psicológico, pero el pasado es la ontología pura”. Sería muy largo discutir esta lectura de Deleuze. A nuestro parecer, para Bergson, el ser existe sólo en el presente, en el acontecer. El pasado es ontología, como quiere Deleuze, sólo cuando es un ser “ya hecho” (tout fait). La memoria, en Bergson, es fiel al pensamiento hebreo: es reconocimiento en el presente de un acontecimiento que inició en el pasado: si no acontece en el presente, el acontecimiento cae en lo “ya hecho”, en una ontología estática, en “El Ser”, en “el Ser impasible” (Deleuze 2001, p. 47), sin ninguna posible imputabilidad. Se puede reconocer un acontecimiento del pasado sólo en su acto-acontecimiento en el presente.

38 Worms ha mostrado cómo las categorías “duración”-“intuición” están para Bergson intrínsecamente vinculadas y que no se pueden considerar aisladamente (2013, p. 3). Para Deleuze (2001, p. 3 y p. 21) la “intuición que es el método bergsoniano (...) entendida como método, presupone la duración”, “consiste en pensar en términos de duración”.

39 Para Gilson (1962, p. 201), si bien dice que Bergson “no tenía ningún gusto por una metafísica flotante en el cielo de las abstracciones, sin contacto con una física”, “desconoció su verdadero método”. En estas tres primeras obras de Bergson que examinamos, lo que a nuestro parecer se puede reconocer es un método que permite la metafísica.

una de las raras filosofías en las cuales la teoría de la investigación se confunde con la misma investigación (...) y su 'método' es la línea misma del movimiento que conduce el pensamiento en la densidad de las cosas". Y acrecienta algo muy significativo acerca del pensamiento de Bergson cuando dice que este "no acepta ninguna jurisdicción trascendente pues [este pensamiento] lleva en sí mismo su ley y su sanción" (1959, p. 6). Es decir, Bergson no se preocupa de establecer a priori un método, sino que lo encuentra en el mismo acontecimiento del ser y del pensamiento, pensamiento de su competencia individual.

Este método, para Bergson, no puede ser el de una razón e inteligencia conceptual, positivista, predeterminada, instintiva, mecánica que pretende definir y por eso momificar el ser que acontece. Para él, el deseo de conocer no es una ley natural inscrita en el hombre y no es verdad que los hombre "naturalmente" quieren conocer (Aristóteles). Para Bergson, "conocer" es propiamente *re-conocer* el ser que acontece, que "dura". No se conoce ni antes (a priori: Kant), es decir, por lo que Jankélévitch llamaba la "anticipación que es la artimaña (*escamotage*) mecanicista" (1959, p. 26), ni después del acontecer (la "lechuza de Hegel" que llega después que todo ha acontecido)⁴⁰, lo que Jankélévitch llamaba el "ídolo por excelencia", la "ilusión de la operación retrospectiva" al acontecimiento típico de la inteligencia que, "anacrónica", "no es competente más que de las cosas terminadas" y para las cuales usa símbolos que son "posteriores al acontecimiento" (1959, pp. 20-23). Tampoco se trata, ante todo, de conocer las leyes predeterminadas que permiten una previsión científico-positivista⁴¹. Propiamente se trata de *re-conocer* el ser en su acontecer, pues el acontecer se puede sólo re-conocer cuando acontece, ni antes ni después, ni se puede prever⁴².

El método del conocimiento es por tanto el *re-conocimiento* en acto del mismo acto que es el ser, que es el movimiento del ser evitando así lo que Jankélévitch llamaba los "ídolos de la distancia" que hacen del hombre un espectador y no un actor (1959, pp. 29-30)⁴³. En efecto, como subraya justamente el mismo Jankélévitch, "todas las veces que nuestra alma [sería mejor decir, "nuestro pensamiento"] está en juego, no se trata de un problema cualquiera, sino que se trata de un debate en que nosotros estamos comprometidos completamente" (1959, p. 30).

40 Bergson muestra en la tercera parte del Ensayo sobre los datos inmediatos su denuncia del conocimiento a priori o a posteriori (1967, p. 206).

41 Hay que notar que Bergson no niega la ciencia, pero dice que hay otro pensamiento, que no existe sólo el pensamiento científico-positivista de las leyes continuas, lineares, repetidas y verificables en cualquier lado de la tierra. Existe el pensamiento meta-físico, el "acontecimiento del pensamiento".

42 Para Jankélévitch "en *Materia y memoria* se trata, sobre todo, de la cuestión de esta forma (...) inmediata de interpretación que es la *reconnaissance*-reconocimiento" (1959, p. 111).

43 Jankélévitch afirma que la "esencia del bergsonismo" es este énfasis sobre el hombre como actor, que es "interior al drama (...)" que es, él mismo, este drama" (1959, p. 73).

De modo más preciso aún, el método del conocimiento es el acontecimiento⁴⁴ que *desacostumbra* la razón a pensar con “ideas ya hechas”⁴⁵. Esto *re-conocimiento* es lo que Bergson llama “intuición” que es el pensamiento *engendrado* (y no hecho-causado mecánicamente)⁴⁶ por el mismo acontecer del ser. “Intuición” que es bien lejana de cualquier contemplación griega catatónica, exterior, que gira alrededor de la realidad⁴⁷; pensamiento que no es contemplación estática, maravillada de esencias, sustancias e ideas ni tampoco del devenir del ser: no es un pensamiento de “espectador”. Jankélévitch ha intuido que para Bergson, lo *real* no son las cosas, sino “el objeto de una experiencia actual (...) una colaboración viviente” (1959, p. 31)⁴⁸. Es decir, lo *real*, para Bergson, no es la naturaleza, las cosas (aburridas en su repetitividad mecánico-numérica), sino el *arte-facto* del juicio com-puesto con la materia prima que el hombre encuentra. *Real* es el re-conocimiento por el cual el pensamiento *com-pone* lo “real”. En el mismo sentido, Jankélévitch escribe que “Bergson excluye el fantasma de una materia oculta o neutra, sin relación con nuestra conciencia” (1959, pp. 34-35).

Para Bergson el inicio de la metafísica no es el asombro catatónico griego (parmenideo-platónico-aristotélico) del ser que “ya está hecho” (*tout fait*), que es espacializado, punto repetido en infinitos puntos espacializados, predeterminados. La meta-física, para Bergson, no nace del asombro aristotélico que surge por el desconocimiento de la causa de un efecto, pues en el efecto no hay nada nuevo que ya no esté en la causa. La meta-física bergsoniana nace, es *engendada* por la sorpresa del

44 Para Bergson, la “intuición” tiene por objeto la movilidad de la durée, la “movilidad de la duración” (1963, p. 59): la “intuición” se instala de golpe “en la fluencia concreta de la duración” (1963, p. 65). Para él, sólo de este modo, instalándose en lo móvil, “la intuición podrá sacar de ella tantas paradas como queramos” (1963, p. 71)

45 Como escribe Bergson, sólo con la “intuición” se puede salir de un conocimiento “relativo sólo a los hábitos superficiales y adquiridos” (1967, p. 244) y “renunciar a ciertos hábitos de pensar y aun de percibir” (1967, p. 136). Sólo así se vence la “costumbre” con que se miran las cosas como algo “ya sabido”: “Cuando me paseo por primera vez, por ejemplo, por una ciudad en la que habré de residir, las cosas que me rodean producen al mismo tiempo sobre mí una impresión que está destinada a durar, y una impresión que se modificará sin cesar. Todos los días percibo las mismas casas y, como sé que son los mismos objetos, los designo constantemente por el mismo nombre y me imagino también que se me aparecen siempre de la misma manera” (1967, p. 133). La “costumbre” es la pretensión rígida de querer eliminar la novedad del acontecer del ser de modo siempre nuevo.

46 Aún no ha sido explotado por el pensamiento filosófico-laico todo el potencial contenido en la fórmula dogmática del Credo de Nicea referida a Cristo: *genitus non factus*.

47 Para Bergson, la “inteligencia” usa el método de girar en círculos (1963, p. 28), es decir, alrededor del objeto, para “multiplicar infinitamente los puntos de vista” (1963, p. 17) y los “conceptos ya-hechos” que son sólo “sombra de un cuerpo” (1963, p. 28) procediendo así al infinito. Es el método que Péguy (1987, p. 1407) llamará como el del “gran cinturón”, que era el método de Taine.

48 Jankélévitch, a este propósito, pone en relación este método bergsoniano del re-conocimiento con el concepto de sobornost de los eslavófilos rusos (1959, p. 38): el conocimiento como “comunidad”, como lo que es engendrado en una comunión.

acontecer del ser que es re-conocido por la “intuición”. Esta es el re-conocimiento de una duración que acontece con siempre nuevos inicios⁴⁹. En este sentido, la “intuición” no es contemplación externa de esencias, sustancias o ideas ya hechas, *estáticas*, lo que generaría sólo el *relativismo* de los puntos de vista⁵⁰.

Para Bergson (1963, p. 72), sólo la “intuición” es flexible, es capaz de reconocer las sinuosidades de la realidad y, sólo en esta flexibilidad, la razón-intuición es fiel a la realidad: la intuición “se instala en la realidad móvil, adopta su dirección siempre cambiante”, es capaz de conceptos fluidos y, por esto, de “seguir la realidad en todas sus sinuosidades” (*capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités*).

El hombre no es predeterminado en su pensamiento por el ser que “ya es lo que es” (Parménides); su pensamiento es acontecimiento, es acto del mismo hombre, que de esta forma no es sólo “esclavo” pasivo de lo que “ya está hecho” y que debe conocer en sus predeterminaciones. El pensamiento del hombre no es esclavo del “ser que es”, del ser *tout fait*; su pensamiento es “com-puesto” con lo que acontece, es un pensamiento llamado (*vocatio*) a acontecer por lo que acontece. El pensamiento es propiamente “vocación”, llamada a acontecer: la “intuición” es el único método que re-conoce el movimiento del ser en cuanto es *engendrada* (*no hecha*) por el mismo acontecer y, por eso, interior y no exterior al mismo acontecer.

La “intuición” es así el *acontecimiento del pensamiento* llamado (*vocatio*, vocación) a acontecer según la imprevisibilidad de la sustancia misma del acontecer: la “intuición” re-conoce *desde adentro* de la flexibilidad del mismo ser que acontece, pues la “intuición” es engendrada por el mismo acontecimiento del ser⁵¹.

49 Escribe Chevalier (1946, p. 17): “Escuchando a Bergson no se lo miraba a él, sino a las cosas. Y las cosas, de tal modo encontradas de nuevo, hacían desvanecer las doctrinas ilusorias”. Más bien, se podría decir, que Bergson hacía mirar *al acto del ser*. Para Bergson, la “intuición”, lejos de ser algo irracional (es la acusación más frecuente que se le ha hecho) o “algo misterioso” (1967, p. 92), es el re-conocimiento *inmediato* del ser como acontecer, sin necesidad de la mediación simbólico-mecanicista de los conceptos pre-fabricados, operación típica de la ciencia. Deleuze dice (2001, p. 113) que lo inmediato no es el “ser en su generalidad, algo inmutable e indiferente (...) lo que sería un mal concepto, una abstracción”; justamente por eso, podemos decir que lo *inmediato* para Bergson no es este tipo de ser “indiferente e inmóvil”, sino el acontecimiento del ser, el acto del ser que, precisamente porque no es inmóvil en cuanto es acto, es imputable por sus frutos, *no es indiferente*.

50 Para Bergson, la “intuición” no parte de ningún punto de vista relativo que gira alrededor del objeto con los conceptos (lo que genera “escuelas” y “sistemas”). Al contrario, es conocimiento “absoluto”, no relativo a un determinado punto de vista: es conocimiento “absoluto” pues “entra en la cosa” (1967, p. 11). En este sentido, Bergson dice que la intuición “simpatiza” con la realidad, pues es moldeada por las mismas sinuosidades del ser. Para él, por la intuición, el movimiento del ser es aprehendido no desde afuera, ni desde el interior del hombre, “sino desde dentro, en él, en sí” (1967, p. 13).

51 Es famoso el ejemplo de Bergson, el del novelista: “El novelista podrá multiplicar los rasgos de carácter y hacer hablar y obrar a su personaje cuanto quiera: todo esto no equivaldrá al sentimiento simple e indivisible que yo experimentaría si coincidiese un instante con el personaje mismo. Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir naturalmente las acciones, los gestos y

Re-conocimiento interior, desde adentro, igual al de un hombre que camina por las calles adoquinadas de París, que está adentro de la misma ciudad llena de acontecimientos imprevisibles. Todo lo contrario de la filosofía establecida que, para Bergson, hasta ahora se había limitado a una sucesión de fotogramas estáticos (1963, p. 14) y momificados de la misma París. Esta, sin embargo, ya no es la París real, la que acontece en las calles y en sus *bistrots*, en sus *maisons* donde en cada instante hay imprevisibles acontecimientos que no son repetición de lo que ya ha sucedido, sino son cualitativamente nuevos en cada instante.

5. Conclusión

Lo que se necesitaba para entender el pensamiento de Bergson era un pensamiento flexible, desacostumbrado al pensamiento ontológico-estático griego, un pensamiento no rígido, momificado, habituado e “inmovilizado en los cuadros de una red aristotélica y por consiguiente moderno”, como dice Péguy (1946, p. 263)⁵².

De aquí ha nacido la resistencia a su método, a su propuesta, el olvido en que ha caído⁵³. Esta resistencia se debe a la misma exigencia del pensamiento que

las palabras. Y no serían simples accidentes añadiéndose a la idea que yo me hacía del personaje enriqueciendo constantemente esta idea sin llegar a completarla jamás. El personaje me sería dado de una sola vez en su integridad, y los mil incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecería, al contrario, que se desprenden de ella, sin que, no obstante, agoten o empobrezcan la esencia” (1967, p. 13).

52 Según el testimonio de los hermanos Tharaud (1926, p. 222), el mismo Bergson decía de Péguy: “Ha conocido mi pensamiento más secreto como yo mismo no lo he expresado pero hubiera querido expresarlo”.

53 La resistencia a Bergson se ha visto también en el ámbito de la filosofía y teología cristiana. Todavía no se ha escrito el libro que el mismo Péguy (1946, p. 258) había pensado escribir: Bergson y los católicos. Sin embargo, después del Vaticano II, en la cristiandad y en la teología, se ha empezado a volver a hablar del cristianismo como “acontecimiento”, lo que ha sido formulado sintéticamente en la famosa expresión de Benedicto XVI (2005, introducción): “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*Cursiva nuestra*). Retomar la categoría de “acontecimiento” presentada por Bergson sería muy provechoso para el pensamiento cristiano (filosófico y teológico). Nos parece que, al contrario, siguiendo a Maritain, continúa en el ámbito cristiano un rechazo hacia la lección de Bergson, rechazo que requeriría demasiado espacio para mostrarlo en todas sus dimensiones. Rechazo que sólo algunos han desmentido. Mientras Maritain (1946, p. 1998) condenaba de modo neoescolástico el pensamiento de Bergson como irracional, para Gilson (1962, p. 211) “la filosofía de Bergson nos ha facilitado el acceso al Dios auténtico de Tomás de Aquino” y, para Péguy (1946, p. 257), Bergson ha puesto de nuevo los cristianos en la postura adecuada a su fe, la de la precariedad. Respecto del posible encuentro Tomás de Aquino-Bergson, recordamos lo que decía Péguy: “Todo lo que pierda Bergson no lo ganará santo Tomás: lo volverá a ganar Spencer. (...) No tengo resentimiento contra santo Tomás. Todo lo que se quite a Bergson irá a enriquecer a Spencer y no a santo Tomás. Y, una vez más, santo Tomás se quedará sin nada. Y sin nadie. Y será lo que era y tal cual era veinticinco o treinta años atrás, antes que apareciera Bergson: un gran santo en el pasado, un gran doctor en el pasado. Respetado, reverenciado, venerado. Sin contacto con el pre-

debe ser puesto en movimiento y en situación de “acontecer” libremente. Como se ha dicho justamente, “a la intensidad del acto libre deberá por tanto corresponder una intensidad del acto de leer [a Bergson]” (Worms-Riquier, 2013, p. 24). Hay que notar que leer la obra de Bergson según esta categoría de “acontecimiento” habría permitido no enmarañarse en las antinomias estático-dinámico, inmóvil-móvil, ser-devenir⁵⁴ con las cuales ha sido leído a menudo su pensamiento (por lo menos las tres primeras obras que aquí consideramos).

Retomar esta lección, como se está haciendo en estos últimos tiempos y como hemos intentado hacerlo, puede ser conveniente para cualquier ámbito de la acción del pensamiento. En efecto, Péguy (1946, p. 305 y p. 307) ha dicho que este método no quería desplazar los reinos del pensamiento, “sino provocar en ellos una revolución interna”; un método que consistía en “una cierta posición nueva del pensamiento frente a la realidad”, a cualquier realidad, económica, social, política, artística, moral⁵⁵.

A cada uno es confiado el trabajo de verificar la fecundidad de esta posición nueva del pensamiento, la de dejarse inquietar. En este sentido, Péguy (1946, p. 336) escribe palabras que nos parece expresan la posible fecundidad del “acontecimiento del ser y del pensamiento” de Bergson: “Una gran filosofía no es la que pronuncia juicios definitivos, ni la que establece una verdad definitiva. Es la que introduce alguna inquietud, la que provoca un sacudimiento”.

sente, sin entrada, sin esa penetración, fenómeno tan singular, que es lo único que cuenta y que hemos comenzado a estudiar, valiéndonos precisamente del aparato, del instrumento bergsoniano. Un gran doctor considerado, celebrado, consagrado, nombrado. Enterrado” (1946, p. 281). Gilson (1962, p. 181) decía que Bergson, “el nuevo Aristóteles, no encontró su santo Tomás de Aquino”. Poner juntos a Bergson con Aristóteles no nos parece acertado y Péguy sería de la misma idea. Nuestro artículo quiere ser una sugerencia, un ofrecimiento de materiales para la retoma de Bergson por parte no sólo de la filosofía y teología cristiana, sino de los simples creyentes de la cristiandad, de modo que el pensamiento cristiano pueda ser sacudido, puesto en un estado de sana inquietud. A este propósito, el libro de Gilson (1962) es un buen punto de partida para que no se pierda otra ocasión. En efecto, Gilson había escrito en referencia a la filosofía cristiana (1962, p. 141) que el pensamiento filosófico de Bergson “hubiera podido ser para los filósofos cristianos ocasión de una renovación de perspectivas, preludio de una nueva era de fecundidad doctrinal”; además decía que Bergson “había ofrecido una filosofía que una teología cristiana podía utilizar para sus fines” (1962, p. 143), que Bergson era “un filósofo hecho a pedir de boca para una experiencia teológica” (1962, p. 148).

54 La obra de Jankélévitch sobre Bergson es ejemplar en su asimilación de la duración bergsoniana al devenir (1959, p. 14).

55 Acerca el concepto de educación en Bergson: A. Molteni (2008).

5. Bibliografía

Azouvi, F. (2007): *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Paris: Gallimard.

Beaufret, J. (1984): *Notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle*. Paris: Vrin.

Benedicto XVI (2005): *Encíclica Deus caritas est*.

Bergson, H. (1967) *Obras escogidas*. México: Aguilar.

_____ (1961): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (1963): *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Ediciones Siglo XX.

_____ (1946): *Matière et mémoire: essai su la relation du corps a l'esprit*. Genève, Skira.

Chevalier, J. (1946): *Bergson*. Brescia: Morcelliana.

Deleuze, G. (2001): *El bergsonismo e altri saggi*. Torino: Einaudi.

Dosse, F. (2010): *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien: entre sphinx et phénix*. Paris: Presses universitaires de France.

Gilson, E. (1962): *El filósofo y la teología*. Madrid: Guadarrama.

Jankélévitch, V. (1991): *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.

Levesque, G. (1975): *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona: Herder.

Maritain J. & Raissa (1998): *Œuvres complètes. I*. Suisse-Paris: Editions Universitaires Fribourg-Saint Paul.

Maritain, J. (1946): *De Bergson a santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Club de Lectores.

Miquel, P.A. (2007): *Bergson ou l'imagination métaphysique*. Paris: Kimé.

Molteni, A. (2008): "La educación en Bergson", *Revista de filosofía*, n. 7-1, pp. 53-68.

Morin, E. (1972): "Le retour de l'événement", *Communications*, n. 8, pp. 6-20.

Péguy, C. (1988): *Œuvres en prose complètes II*. Paris: Gallimard.

_____ (1987): *Œuvres en prose complètes I*. Paris: Gallimard.

_____ (1946): *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana; Nota sobre*

Bergson y la filosofía bergsoniana. Buenos Aires: Emecé.

Riquier, C. (2009): *Archéologie de Bergson*. Paris: Presses universitaires de France.

Tharaud, J-J. (1926): *Notre cher Péguy*. Paris: Plon.

Vieillard-Baron, J.L. (2008): "L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133, n. 2, pp. 157-171.

Worms F.-Riquier C. (2013): *Lire Bergson*. Paris, Presses universitaires de France.

Worms, F. (2013): *Le Vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.

_____ (2004): *Bergson ou les deux sens de la vie: étude inédite*. Paris: Presses universitaires de France.

_____ (1997): *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*. Paris: Presses universitaires de France.