

INSTANTE Y DURACION: POLEMICA ENTRE BACHELARD Y BERGSON

por G. HAHN (San Miguel)

I. INTRODUCCION

La idea de duración es el eje de la metafísica bergsoniana, así como, en general, la posición que se tome frente al problema del tiempo determina de entrada el desarrollo posterior de un sistema filosófico.

La duración bergsoniana ha sido objeto de duras críticas y objeciones polémicas, tanto desde el "sustancialismo", por considerarla peligrosa evanescencia abstracta, como desde el "movilismo", por parecer un sustancialismo enmascarado. De entre los múltiples detractores hemos elegido a Gastón Bachelard para resucitar la contradicción y obtener de ella nueva comprensión. Bachelard dedicó dos obras a polemizar contra el bergsonismo: "La Intuición del Instante" y "La Dialéctica de la Duración", aparte de numerosas alusiones en otros contextos. Su idea central es la instantaneidad discontinua del presente, que excluye de la realidad a toda permanencia —y por ende a la duración— como elaboración artificial del entendimiento. En primer lugar expondremos sus objeciones, para discutir las luego desde la idea de duración, extrayendo finalmente algunas conclusiones metodológicas del diferendo.

II. CRITICAS DE BACHELARD A LA DURACION

Sus múltiples aspectos se pueden organizar en tres puntos claves:

1. el único tiempo real vivido es el instante presente;
2. un "tiempo pleno" olvida la dialéctica y la creación;
3. un "tiempo continuo" olvida el ritmo.

Veámoslo por partes.

1. El único tiempo real vivido es el instante presente

— En este primer paso la discontinuidad del tiempo se postula de manera positiva: el instante es real como instante. "El

tiempo es una realidad ceñida al instante y suspendida entre dos nada" (ii 15)¹. "Solamente del presente y únicamente del presente tenemos conciencia" (ii 16).

— La *simultaneidad* es la única forma real de *sincronicidad*. Según Bachelard, para ser coherente con la idea de duración bergsoniana, tendríamos que entender sincronicidad como desenvolvimientos paralelos, ya que el tiempo es un fluir continuo. Pero esto presupone ese continuo en sí como una sustancia de la cual no tenemos evidencia. Ateniéndonos a lo discontinuo de nuestra experiencia real "el sincronismo surge pues de una numeración concordante de los instantes eficaces; no aparece nunca como una medida en cierto sentido geométrica de una duración continua" (ii 47-48).

— En un tiempo hecho de simultaneidades, la experiencia psicológica no se da como un todo homogéneo sino como nudos de coincidencias, pluralidad de duraciones con diferencias jerárquicas y momentos privilegiados. El carácter de nuestra vida concreta no se determina tanto por el decurso de procesos sino por instantes de comienzo: lo que determina el carácter de un obrar humano es la decisión, el momento en que se condensa todo el hacer futuro rompiendo radicalmente la causalidad mecánica del pasado. Más tarde, la ejecución será entregada a mecanismos motrices menos vigilados por la conciencia. Es un enfoque en que predomina el *acto* sobre la *acción*.

"La concentración de una acción en el momento decisivo constituye a la vez la unidad y el absoluto de esta acción ... lo esencial para el comportamiento temporal es comenzar el ademán, o mejor dicho, permitirle que comience. Toda acción es nuestra en virtud de este permiso". Esta decisión o permiso de actuar es un acto intelectual: "Así pues, por encima del tiempo vivido está el tiempo pensado" (DD 32). "En esto rompemos la continuidad bergsoniana en favor de una jerarquía de los instantes"

¹ Código de citas

Gaston Bachelard:

ii - *L'Intuition de l'instant*, Stock, Paris, 1932, tr. español: F. Gorbea, Siglo XX, Buenos Aires, 1973.

DD - *La dialectique de la durée*, Boivin, Paris, 1936, tr. esp.: R. Aguilar, Villalar, Madrid, 1978.

Henri Bergson:

EC - *L'évolution créatrice*.

MM - *Matière et mémoire*.

ES - *L'énergie spirituelle*.

PM - *La pensée et le mouvant*.

(La paginación de estas citas corresponde a la "Edición del Centenario", PUF, Paris, 1959).

(DD 33). "Confiándonos así a la supremacía de la causalidad intelectual sobre la causalidad fisiológica, adquirimos seguridad contra la indecisión..." (DD 92).

— Este enfoque bachelardiano del obrar humano es la formulación psicológica de su concepción metafísica sobre el tiempo: no hay continuidad sino sólo yuxtaposición sucesiva de instantes puntuales; no hay duración sino sólo "presentes" rigurosamente aislados. "La duración no tiene fuerza directa; el tiempo real no existe verdaderamente sino por el instante aislado, se halla entero en lo actual, en el acto, en el presente" (ii 58). Según Bachelard, la ilusión de una duración continua proviene de la infinita riqueza de instantes disponibles de los cuales sólo utilizamos unos pocos. Estos instantes efectivamente utilizados son los que concatenan nuestra unidad en el tiempo, hilvanando las actualizaciones progresivas de nuestro hábito de ser. Toda permanencia es en rigor un puro hábito retomado progresivamente en cada presente, y así, la solidez o consistencia del *ser* de algo radica en la riqueza cuantitativa de sus actualizaciones. "Todo se reduce a utilizar un número creciente de los instantes que nos ofrece el tiempo" (ii 78). Para esta visión cuantitativa, lo "más ser" se encuentra en la materia, "Pues para nosotros ... las cosas son las que están más atentas al Ser, y es esta atención puesta en aprehender todos los instantes del tiempo la que les da su permanencia. La materia es así el *hábito de ser* más uniformemente realizado, puesto que ella se forma al nivel mismo de la sucesión de los instantes" (ii 78).

La idea de hábito que presenta Bachelard debe interpretarse como reiteración de un comienzo y no como perduración de algo pasado, ya que el pasado, como el futuro, no sólo no actúan sino que directamente no existen; "no hay grados en esa muerte que es tanto el porvenir como el pasado" (ii 16). En este sentido coincide con la crítica que hace Maritain al bergsonismo: el pasado *ya no es más*, y por lo tanto no puede formar una unidad con el presente *que es*. Pero con una acentuación radical: entre el pasado y el presente hay una ruptura, un hiato real, una nada que impide toda continuidad ontológica, que aísla el presente sin puentes posibles. El pasado está definitivamente abolido.

Consecuentemente, la memoria es en nosotros el órgano de lo irreal: "... la duración no es sino una construcción, sin ninguna realidad absoluta. Ella está hecha desde el exterior por la memoria, poder de imaginación por excelencia, que quiere soñar y revivir, pero no comprender" (ii 28). Y si alguna utilidad tienen los recuerdos, es sólo en la medida en que puedan ser acotados y sistematizados de acuerdo a fechas ordenadoras; y, sobre

todo, en la medida en que han sido dramatizados por el lenguaje: “sin la razón, la memoria es incompleta e ineficaz” (DD 63).

2. Un “tiempo pleno” olvida la dialéctica y la creación

Según Bachelard, Bergson es una de esas personas cuya dialéctica va de lo pleno a lo pleno sin pasar por la nada. Parece encontrar argumentos en este sentido analizando la crítica de Bergson a la idea de “nada” como construcción mediata del entendimiento, resultado de negar lo previamente afirmado. Este rechazo por la nada sería el origen de la concepción del tiempo como una duración continua e indivisa, representando el fluir de la vida psíquica, que no se detiene sino que va cambiando de contenidos como un mismo río que cambiara de color.

Sobre esta observación psicológica concentra Bachelard sus críticas. Según él, la continuidad, y no la nada, es una construcción posterior a los hechos. La nada absoluta, que se presenta en rigurosa alternancia con el ser de todo lo existente, constituyendo así la polaridad dinámica y originante que formulamos en la dialéctica, es un dato inmediato a poco que la observación se afine. “El alma no siente, ni piensa, ni reflexiona, ni quiere continuamente. (La nada) está en nosotros mismos, esparcida a lo largo de nuestra duración, quebrando a cada instante nuestro amor, nuestra fe, nuestra voluntad, nuestro pensamiento. Nuestra vacilación temporal es ontológica” (DD 45).

Bachelard se apoya para esta afirmación en observaciones de P. Janet (“L'évolution de la mémoire et de la notion de temps”, 1928). No hay un tiempo *vivido* si no es un tiempo *conocido*, y esto para el autor significa pensado, racionalizado o verbalizado de algún modo. Debe ser *enseñable* y *aprendible* en sentido tradicional. Por supuesto, este tipo de conocimiento no se adapta a un intervalo sino a un *hecho*: no se puede formular el puro *devenir*, porque las palabras cristalizan lo que nombran; sólo se puede hablar de un proceso en forma artificial, sugiriéndolo como hilación subyacente de los momentos privilegiados que se significan específicamente. Por eso Bachelard ve como secundario y construido el tiempo continuo de la duración, y ve como primarios o inmediatos los hechos que se insertan en esa duración teórica. Siguiendo a Janet, destaca que nuestro conocimiento del pasado está hecho de recuerdos de *acciones* concretas unitarias y diversas, entre las cuales nuestra memoria no puede evitar que queden los vacíos de duraciones inútiles o irrelevantes. Lo mismo respecto al futuro: “toda intuición del futuro es una promesa de acciones que no toma en cuenta la duración de dichas accio-

nes; esta intuición se limita a imaginar la sucesión y el orden de los instantes activos. Prevenir un futuro es fijar su trama descuidando los intervalos de pereza, fatiga y ocio; es aislar sus *centros de causalidad*, reconociendo así que la causalidad psicológica procede a brincos, saltando por encima de las duraciones inútiles” (DD 51). “La duración que se amortigua, que se arrastra, que sigue, *no es una conducta*; no se puede enseñar; por lo tanto no se la puede conocer verdaderamente” (DD 55).

La discontinuidad del tiempo vivido se evidencia también, para Bachelard, en el fenómeno de los *comienzos*, los instantes que ponen en marcha una acción, que pertenecen a ella pero son de otra naturaleza que su desarrollo posterior, que prácticamente condensan en sí mismos, puntualmente, todo el proceso futuro, aún cuando, por circunstancias fortuitas éste no se lleve después a cabo. Los comienzos concentran en sí el verdadero carácter y significado vital de la acción toda; implican una *ruptura* con cualquier preparación anterior, el paso a otro orden de ser de la acción y del sujeto mismo. Es un fenómeno completo en sí mismo, al cual el desarrollo posterior no agregará sentido nuevo, quedando generalmente supeditado a mecanismos secundarios menos conscientes (DD 32-33-91). Lo mismo sucede con la psicología del *cambio* (que Bachelard y Janet confiesan, en su momento, “poco conocida”). Se trata de una *ruptura real* en las causalidades mecánicas. Si hay cambio *debe* haber discontinuidad: el cambio implica real novedad, y no puede darse en un puro proceso. En todo caso, el proceso será una preparación o un sustrato inerte sobre el cual el cambio introduce un elemento de real significación psicológica.

Los comienzos y el cambio son formas en que se manifiesta en nosotros lo que llamamos genéricamente *creación*: esa radical independencia del espíritu frente a la cadena de las causalidades materiales, a partir de la cual puede introducirse algo que, grande o pequeño, importante o intrascendente, lleva la marca de la absoluta novedad e imprevisibilidad. Según Bachelard, esta idea de creación es incompatible con la duración bergsoniana, ya que ésta es por definición indivisa y continua. “En nosotros mismos el carácter dinámico aparece en primer lugar en forma de arranques, de tirones, de impulsos, es decir, bajo forma discontinua” (DD 86). “Siempre y en todas partes los fenómenos del tiempo aparecen en primer lugar en un progreso discontinuo. Nos ofrecen un orden de sucesión. Ni más ni menos. En concreto, su vínculo jamás es inmediato. En muchos aspectos la sucesión es libre; admite suspensiones de acciones, heterogeneidades manifiestas” (DD 67).

3. Un “tiempo continuo” olvida el ritmo

Luego de los temas centrales de instantaneidad del presente y discontinuidad del tiempo psicológico, que hemos visto en 1. y 2., sintetizaremos un tercer enfoque de la crítica de Bachelard a Bergson: la idea de *ritmo psicológico*, tomada principalmente de Pinheiro dos Santos (“Ritmoanálisis”, Río de Janeiro, 1931).

El ritmo como modo de existencia universal está estudiado primero en el mundo de lo material y el de lo biológico. En la materia pura se observan los hechos constatados por la microfísica: la materia es intercambiable con la radiación ondulatoria. En rigor, cada átomo sólo existe de a golpes, que son emisiones discontinuas de energía. Estas emisiones constituyen en su conjunto un ritmo ondulatorio, y de ser fieles al fenómeno manifestado, no tenemos ningún derecho a afirmar que en los vacíos, en los intervalos que, junto con los instantes de emisión hacen el ritmo, el átomo siga teniendo existencia real: no hay evidencias, ni siquiera indicios de ello, y montar los momentos positivos sobre un cañamazo teórico de duración continua es una extrapolación indebida e innecesaria. Para Bachelard, enfrentar el modo rítmico de la constitución íntima de la materia, nos obliga a admitir la discontinuidad temporal de su existencia real: el ser es de a impulsos que interrumpen una nada absoluta, total y, paradójicamente, más real que el mismo ser.

En segundo lugar, el ritmo es estudiado desde el punto de vista biológico. No se hace hincapié aquí en la obvia modalidad rítmica de lo viviente, como nacimiento y muerte, inspiración y expiración, sístole y diástole, actividad y reposo, etc., sino que, “a partir de un considerable número de hechos, extraídos sobre todo de la homeopatía, el autor (P. dos Santos) propone la interpretación ‘ondulatoria’, es decir, la explicación de la acción sustancial a través de la sustitución de la sustancia por una radiación específica” (DD 155). La idea es que, en homeopatía, los efectos terapéuticos de los remedios se deben, no a su sustancia, sino a su radiación específica. Dado que la radiación se produce siempre desde la superficie, porque en el interior de la sustancia la masa absorbe su propio movimiento, la enorme dilución de los remedios homeopáticos produciría la máxima liberación de esa acción radiativa, hecho que estaría confirmado por la particularidad de que la intensidad de la dosis es siempre directamente proporcional a la dilución del producto inicial y por lo tanto inversamente proporcional a su masa, lo cual choca al sentido común. Los efectos pueden hacerse después físicamente vi-

sibles por el “carácter eminentemente reversible de las radiaciones y de las sustancias” (DD 159) “nada se opone a que una sustancia homeopática que haya tomado la forma de pura vibración se reconstruya más tarde bajo la forma de sustancia. Existe, efectivamente, exacta reversibilidad de la materia en ondulación y de la ondulación en materia” (DD 159).

La tercera y última aplicación de la idea de ritmo que hace Bachelard, siempre siguiendo al autor brasileño, es con referencia a la vida psíquica individual. Aquí la tesis es que “cuanto más se eleva el psiquismo, más ondula”, lo cual se observa en los procesos de aprendizaje, que implican siempre un ritmo particular de olvidos y de recuerdos. Luego se alude directamente al psicoanálisis y a la vida moral. La sublimación no se interpreta como una solución circunstancial a una tensión no resuelta sino como una necesidad vital en toda vida afectiva: “No poder *realizar* un amor ideal es ciertamente un sufrimiento; no poder *idealizar* un amor realizado es otro” (DD 163). Por su parte, “la moral tiene una reacción sobre el ser. Yo estimo para ser estimado. Amo para ser amado. Hago el bien para ser dichoso. La comparación del yo y del otro es el principio fundamental de toda prueba moral. La emoción moral es la más ondulante de todas. La moral ritmoanalítica se propone regular dicha ondulación” (DD 165).

Desde esta base propone Bachelard la premisa de que “el creacionismo impone al psiquismo una ondulación afectiva” (DD 163). Si el ser vivo quiere salir de su estado, someterse a su impulso personal, arriesgar una parte de su potencia o energía, inmediatamente siente la necesidad de replegarse sobre su adquisición, de encontrar un *apoyo* para asegurar su impulso. Por el contrario, si permanece sobre el plano de lo adquirido, los ritmos monótonos que caracterizan ese estado, más cercano a lo material, tienden a amortiguarse progresivamente y la reacción creacionista aparece más necesaria y más fácil. “Toda evolución creadora, dice Bachelard, captada no en el resumen estadístico que es la evolución de la especie, sino en el individuo, y sobre todo en el individuo joven, es una evolución necesariamente ondulada. En el individuo la evolución es un tejido de éxitos y errores. La evolución de la especie no nos ofrece más que una suma de éxitos, más o menos grandes, más o menos especiales, donde el error sólo está registrado bajo aspectos teratológicos. En cambio, la función del individuo es equivocarse” (DD 163).

Así, desde la triple perspectiva de la microfísica, la biología y la psicología, Bachelard se propone poner en evidencia la universalidad de un tiempo rítmico, de interrupciones y recomienzos,

prevaleciendo sobre la idea bergsoniana de una duración continua e indivisa, que él ve incompatible con la realidad.

III. DISCUSION DE LA CRITICA

1. La unidad indivisible de la duración no es una unidad "sustancial" sino actual

El problema con que choca Bachelard es que si hay duración debe haber "algo", "alguna cosa" que permanece para determinar esa duración. Esta es una imagen eminentemente geométrica, espacial. Justamente parte del presupuesto a-crítico de un tiempo compuesto por momentos y que por eso necesita de un sustrato que lo componga en una continuidad: "algo" tiene que unir el pasado con el presente y el futuro desde el momento en que se los concibe naturalmente separados (EC 497). Independientemente del problema de la sustancia, o sea de algo que permanece en el cambio, el tiempo vital, la duración, no necesita ni postula esa permanencia de algo incambiado. Mientras nos mantengamos estrictamente en el terreno de la pregunta por el tiempo, no es conveniente plantear imágenes o explicaciones de sus condiciones de posibilidad. Primero nos atenemos a clarificar el fenómeno y sus características, de lo contrario, la misma elaboración problemática previa condicionará nuestra observación, de suyo compleja, sutil y difícil.

El tiempo del viviente, la duración que fluye, es cambio o movimiento, lo cual es evidente. Pero junto con esta evidencia se nos introduce subrepticamente la imagen de *algo* que cambia o se mueve, lo cual ya no es evidente para la intuición de tiempo en cuanto tal. La dificultad proviene del planteo subyacente de la identidad: lo que *era* y *es* tiene que haber *permanecido*. Pero esa dificultad surge de utilizar categorías sólo aplicables a la materia inerte: no se tiene en cuenta que la unificación del pasado y el presente se realiza de modos radicalmente diversos en la *cosa* o en la *conciencia*. Para la conciencia, lo pasado *es* actual en el sentido de actuante, y no por yuxtaposición causal sino por presencia vital. Por eso el pasado de la conciencia no es un tiempo clausurado sino sólo una forma distinta de presencia. De algún modo se puede decir que mi conciencia es mi historia (no *tengo* mi historia, sino *soy* mi historia) *haciéndose* indisolublemente en el instante presente, conteniendo ya el futuro, no como causalidad o potencialidad sino como *hechos* reales. Por supuesto, no se trata de la historia cristalizada de suce-

sos anteriores o futuros, sino de su sentido. Coincidimos aquí con Bachelard: "Es evidente que el concepto no tiene sentido más que una vez incorporado a un juicio. He aquí una teoría que ha sido desarrollada abundantemente por la psicología moderna" (DD 32) "...a medida que el espíritu va hacia una mayor precisión transforma los hechos en factores" (J. Wahl: *Vers le concret*, p. 176). En un espíritu unificado, los hechos del pasado sólo tienen un sentido haciéndose, y los hechos del presente sólo se sienten momentos de un proceso en que lo importante es la dirección, o sea en cierto modo el futuro.

Pero esto no es sencillamente así en todos los casos: "a medida que el espíritu *va hacia...*" dice J. Wahl. Esa unificación de la propia historia también es un proceso, y puede darse o no, porque no "sucede" mecánicamente en toda alma humana: implica una decisión y un prolongado esfuerzo. De todos modos, y aunque haya grados en ello, no es la misma la dispersión del tiempo mineral que la del más atomizado tiempo humano. Cuando en el hombre un trozo de pasado se desconecta, deja de ser proceso y se cristaliza en hecho aislado, muerto, definitivamente *pasado*, se llega a los estados patológicos que se conocen en psiquiatría: fijaciones, obsesiones, etc. La tarea del psicoanálisis u otra terapia es entonces reintroducir ese hecho en la corriente viva de la conciencia, hacer que esa tal o cual relación defectuosa con los padres, o lo que sea, se integre nuevamente a la vida adulta y continúe su evolución allí donde se detuvo, lo cual es un proceso interior en el que lo pasado sigue creciendo, reelaborando el sentido de los hechos históricos, ya dados y las relaciones con personas ajenas concretas, aun ausentes o muertas.

En el otro extremo pondríamos a esas raras personas tan unificadas que su vida entera, en cada instante y cada detalle, es una marcha hacia una meta; que no ven en su pasado sino lo que los acercó o alejó de esa meta y que por lo tanto van recreando todo su pasado en lo único que interesa, su sentido, a medida que avanzan en su camino interior (pensamos, por ejemplo, en las "Confesiones" de S. Agustín). Un hecho remoto puede iluminarse bruscamente desde un nuevo nivel de ser actual, y eso no es un acto de puro conocimiento, comprensión o recuerdo: es un componente de la vida total, que se presenta influyendo muy concretamente lo vivido en este momento, que incluso por esto no sólo cambia en aquel trozo de pasado y en este presente sino que cambia la totalidad de la historia. "Una atención a la vida que fuera suficientemente potente y suficientemente desprendida de todo interés práctico, abrazaría así en un presente indiviso la historia pasada toda entera de la persona consciente

—no como instantánea, no como un conjunto de partes simultáneas, sino como lo continuamente presente que sería también lo continuamente móvil". (PM 1387). De este modo, una conciencia unificada transforma realmente, concretamente, su pasado, y el grado de realidad del cambio depende del grado de unificación.

Esta gradación es muy amplia, pero admitamos que en todos los casos observables generalmente, en "el hombre de la calle", siempre hay una gran dispersión que justifica por completo las descripciones bachelardianas de la instantaneidad y atomización de la vida psíquica. Frente a estas observaciones, muy reales, se comprende también la fuerte reacción de Bachelard y muchos otros autores contra un presunto "yo sustancial", imaginado desde ya espacialmente, permaneciendo incólume a través del tiempo, especie de monolito histórico. Pero esto no autoriza a reemplazarlo por la imagen (no menos espacial) de un núcleo azaroso y evanescente que surge y se disuelve a cada instante como una onda en la superficie del agua.

"La verdad es que no hay ni un sustrato rígido inmutable ni estados distintos que pasan como actores sobre un escenario. Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que se continúa y se continuará, indivisible, desde el comienzo hasta el fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es esto mismo". (PM 1384). Para un oído apasionado, con la última nota de una sinfonía recién termina de alcanzar su sentido la primera: ésta fue creciendo y modificándose a través de todo el desarrollo y al final está más presente que al principio. Es sólo una imagen, pero es útil porque proviene del menos espacial de los sentidos: el oído.

A esta permanencia del pasado también la podemos llamar *memoria*, pero en un sentido radicalmente diverso del que emplea Bachelard cuando afirma que "un recuerdo no fechado no es un verdadero recuerdo" o "sólo recordamos aquello que ha sido dramatizado por el lenguaje" (DD 62-63). Estos son modos de la memoria intelectual o emocional, lo cual de ningún modo es identificable con la integración temporal de la conciencia. La confusión proviene de identificar conciencia con intelecto o mente. Volvemos sobre ello.

Bergson distingue prolijamente las dos formas de memoria, y cuando dice: "Toda conciencia es memoria, conservación y acumulación del pasado en el presente" (ES 818) ciertamente no se refiere a un archivo de vivencias antiguas almacenadas en el cerebro como en un armario. Esta tesis del cerebro-depósito es analizada y discutida en detalle por Bergson, concluyendo que proviene, otra vez, de una concepción espacial del tiempo, el cambio

y el espíritu. Concibiendo el cambio y la duración como indivisos en sí, no es necesario un artificio para "almacenar el pasado", ya que éste forma cuerpo en una unidad con el presente: "se conserva por sí mismo, automáticamente" (PM 1388/9). Todo cambio o movimiento que esté dando origen al tiempo que llamamos "presente" debe ser visto como continuación inseparable de un movimiento anterior. Si es discutible la idea de la materia como un continuo espacial, se impone cada vez más la de un universo constituido por vibraciones, desde la oscilación atómica hasta las revoluciones planetarias, que se engendran unas a otras constituyendo la verdadera trama sobre la que se delinean aislados los objetos espaciales. En el caso de una conciencia, ese movimiento toma la forma de un autohacerse continuo y oscilante que se va llevando a sí mismo de un extremo al otro de su existencia. Esta forma de unidad es la que conviene al yo espiritual y, a poco que nos familiaricemos con la idea de indivisibilidad real del cambio, devendrá para nosotros una unidad mucho más sólida, concreta y estable que la idea espacializada de "sustancia" inmutable (cf. PM 1385).

En realidad no es otra cosa que una purificación de la primitiva idea lógica de sustancia, que al convertirse en concepto ontológico se había cargado de connotaciones propias de un método preponderantemente intelectual, o sea, orientado por naturaleza hacia la materia inerte. Un método metafísico fundado en la intuición puede encarar la realidad viviente de la conciencia sin desnaturalizarla con proyecciones surgidas de nuestro trato habitual con "cosas", y así reencontrar un yo sustancial cuya individualidad se desarrolla y se comprende puramente en el tiempo vivo de la duración.

El yo es tiempo. Se distingue de la materia inerte en la dirección opuesta de su proceso, en un tiempo cualitativamente opuesto, y así el abismo entre "res extensa" y "res cogitans" queda anulado por la comprensión de dos desarrollos contrarios en una misma realidad: *extensión* se contrapone a *tensión* (cf. MM 376).

2. La duración es a la vez indivisa y heterogénea

En una unidad concebida como se explica en el punto anterior, cabe perfectamente la heterogeneidad. La crítica de Bachelard a la duración considera a ésta como un todo homogéneo porque no puede dejar de verla sustancia, y esto se debe al método conceptual empleado. De todos modos no podemos clarificar el problema contraponiendo una intuición a un concepto porque sería

un diálogo de sordos. Pero sí podemos, sin negar el gran valor de las observaciones psicológicas de Bachelard, matizar sus resultados con otros puntos de vista y, en todo caso, permitir que el mismo Bergson se libere de la incómoda posición de unilateralidad en que se lo ha encerrado, sacando a la luz su propia insistencia en lo heterogéneo del tiempo vital, en lo cual ha puesto tanto énfasis o más que en su indivisibilidad, ya que su lucha contra la homogeneización de la duración es la lucha contra la *espacialización del tiempo*: “desde el momento que se le atribuye la menor homogeneidad a la duración, se introduce subrepticamente el espacio” (DIC 70).

La unidad de la duración es cualitativamente múltiple. Está constituida por el chorro de una sucesión de vivencias esencialmente diversas. En “Los datos inmediatos de la conciencia” esta idea es la base de todo el desarrollo. Se parte de una postulación: no hay variaciones cuantitativas en una sensación. Dos sensaciones distintas son siempre distintas en cuanto tales, no por un matiz o en grados. No hay sensaciones que sean “la misma pero más intensa”. Una sensación lumínica cuya fuente aumente gradualmente en intensidad no es la misma sensación que “va aumentando”: es el permanente y fluido pasar de una a otra sensación absolutamente diversas. Esto vale para toda vivencia psíquica, y como no hay vivencia que permanezca idéntica a sí misma en el tiempo (por lo menos se enriquece con el recuerdo de su propia permanencia) se concluye que toda nuestra experiencia interior está hecha de una sucesión ininterrumpida de estados de alma distintos, donde la palabra “estado” no debe ser interpretada como algo que permanezca ni un instante idéntico a sí mismo. Así, haciendo extensivos los resultados de un detallado análisis de la sensación y enriqueciéndolos con estudios sobre la emoción, la atención, el esfuerzo, etc., Bergson postula para toda la vida de la conciencia la condición fundamental de la heterogeneidad temporal cualitativa. Esta postulación se mantiene en toda su obra, por lo que considero superfluo enumerar textos.

Si el tema está tratado con tanta insistencia por Bergson, ¿cómo se entiende la permanente crítica bachelardiana a una “duración homogénea”, especie de sustratos idéntico sobre el cual se irían enhebrando los hechos? ¿Cómo pudo atribuir a Bergson un “tiempo-sustancia” sobre el cual se suceden los hechos como “accidentes”? Es que para Bachelard “continuo” y “homogéneo” son conceptos inseparables: si la duración es continua debe ser homogénea. Y como su método es intelectual, conceptual, depende ineludiblemente del orden de los conceptos para elaborar su proposición. Con este método, “Según partamos, por ejemplo, de la

unidad o de la multiplicidad, concebiremos diferentemente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá del peso que se atribuya a tal o a cual entre los conceptos, y ese peso será siempre arbitrario, porque el concepto, sacado del objeto, no tiene peso, no siendo más que la sombra de un cuerpo” (PM 1401).

En el punto anterior la dificultad estaba en comprender la unidad sin “cosa” que una, aquí consiste, del mismo modo, en aceptar que esa unidad puede cambiar sin “cosa” que cambie.

Pareciera que si no hay “cosa”, no hay identidad en el cambio y el yo se atomiza en una azarosa sucesión de circunstancias aisladas: “no se debe hablar ni de unidad ni de identidad del yo fuera de la síntesis realizada por el *instante*...”; “en el fondo, el individuo no es ya más que una suma de accidentes; pero, además, esta suma es en sí misma accidental” (DD 79-80). El yo es instantáneo, pero como entre un instante y otro hay un abismo de nada absoluta, en realidad no hay yo. A fuerza de negar la “cosa” hemos caído en el átomo, que no es menos cosa.

Frente a esto, vemos en Bergson una firme postulación del yo que dura. Entendida desde una rígida lógica intelectualista, esta afirmación excluye necesariamente el cambio real: o permanencia o cambio. Si la identidad permanece, entonces todo cambio será ilusorio o accidental; no hay cambio en el ser mismo, el dejar de ser lo que se era y comenzar a ser otra cosa. Y si se acepta el cambio real es al precio de aniquilar la identidad. El problema de este intelectualismo surge de convertir los contrarios en contradictorios, cuando, como contrarios, no sólo no se destruyen sino que aun se “ponen” uno a otro en la realidad. Visto con la intuición, la unidad de la conciencia no la hace cosa, y su heterogeneidad no es asimilable a la atomización que el físico cree ver en la materia inerte.

El problema viene de antiguo, navegando por el río de Heráclito. La misma imagen del río, o de la corriente de agua es usada por Bergson, figurando los estados de conciencia como cambios de color en el mismo flujo. Esto parece a Bachelard un cambio de pacotilla, porque el agua sigue siendo la misma, lo cual es rigurosamente cierto para el intelecto del científico que ve allí sólo H₂O. Lo mismo se puede decir del río de Heráclito, que permanece idéntico para la mente que analiza... ¡pero no para la piel y la conciencia del que se baña! Para éste el agua que pasó no vuelve y la que viene es radicalmente otra: en este flujo continuo, la unidad real es una unidad *de sentido*, que la palabra “río” o “agua” sólo representa en forma ambigua.

La duración bergsoniana es el tiempo del viviente, tiempo vivido que no puede reducirse a conceptos rigurosos, lo cual no

quiere decir que no pueda comunicarse y suscitar su comprensión en otro. Si se tiene esto presente se puede aceptar que una heterogeneidad real, o sea, en la que el cambio signifique realmente dejar de ser y comenzar a ser, no meramente acumulación sino muerte y renacimiento, sea al mismo tiempo indivisible y única. Aunque suene muy abstracto, la formulación que se acerca a expresar esto es la de que la sustancia *es* el cambio: "Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no necesita de un soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueve: el movimiento no implica un móvil" (PM 1381-2).

Para comprender correctamente esta afirmación hay que verla en el contexto total del tiempo como duración: la indivisibilidad del cambio y la permanencia viva y actuante del pasado. Bergson pronunció esta frase durante una conferencia ("La percepción del cambio", PM 1365) que ilustró en cierto momento con un movimiento de su mano "desde A hasta B". ¿Puede ser ese cambio heterogéneo, real, entitativo? Para no reducir ese movimiento a un desplazamiento local, o sea meramente espacial, y por lo tanto homogéneo, es necesario que la mano que llega a "B" sea totalmente nueva, distinta de la mano que salió de "A". Sin embargo, parece obvio que hay allí dos realidades claramente distintas: la mano, que *es la misma*, y el movimiento, que se le *añade*. Pero ¿es la misma esa mano? ¿No habrá en este modo de ver las cosas una falta de atención a causa de lo intrascendente del movimiento "de A a B"? Analicemos un caso más destacado y nítido: yo estrecho la mano a un amigo muy querido y ese apretón significa un momento emocional privilegiado en mi vida cotidiana: ¿sigue siendo la misma mi mano? Desde el punto de vista físico, la materia que la compone no es cuantitativa ni cualitativamente la misma: por lo menos algunas de mis células epiteliales, de las que permanentemente elimino, habrán quedado en la mano de mi amigo. Biológicamente tampoco es la misma: no sólo habrá envejecido unos instantes, lo cual es ya un cambio irreversible, sino que además, a través de la sangre recibió el mensaje hormonal de la emoción, hasta quizás se calentó un poco, etc. ¿Y qué diremos de su "sentido" espiritual, psicológico, o como queramos llamarlo? no es la misma esta mano ennoblecida: *mi* mano es un poco más *mía*; o este trozo de materia se ha vivificado un poco más con la presencia de mi destino, mi búsqueda, mi camino, o como se quiera llamar a aquello interior que da su significación a mis apretones de mano. Si nada permanece, ni material ni espiritual ¿por qué yuxtaponer al cambio un sustrato inmóvil, un ente de razón que funde la identidad? No choca a la razón, pero

no es necesario, porque lo que verdaderamente perdura en mi mano es su propia historia.

Una atención suficientemente fina descubre en mi mano los gestos que ha aprendido y se le han hecho carne, las amenazas o saludos, los golpes y caricias, los hábitos motrices, los callos y cicatrices: ese conjunto de pasado viviente *es* mi mano y no tendría sentido hablar de la misma mano si uno solo de sus momentos hubiera sido diferente; no tiene sentido hablar de una mano subyacente e idéntica a la que le sucedieron cosas. Porque con cada evento esa mano deviene, se hace y *es* diferente en toda su historia, retroactivamente: deja de ser, no lo que fue hace un momento, sino *todo* lo que fue, porque de algún modo todo lo que fue no era aislado sino como notas previas de la misma melodía que cambia entera con cada nueva nota, según la imagen de Bergson. La ilusión de considerar como la misma mano la que salió de A y llegó a B proviene del hábito de considerar la materia inerte como objeto de manipuleo y elaboración: esto hace que no se desarrolle la suficiente *atención* como para *ver* el cambio real. Quizás sea más fácil aceptar la diferencia de entidad al cabo de diez años, pero por un hábito mental muy arraigado en nuestra psicología moderna, transferimos esquemas matemáticos (geométricos) y consideramos cuantitativamente el cambio total que se ha apreciado (y por el mismo hábito se aprecia siempre poco), luego lo "subdividimos" en "partes temporales", para atribuir finalmente la parte proporcional de cambio que corresponde a los dos segundos que demora la mano desde A hasta B. O sea un infinitesimal de cambio, en sí mismo despreciable. Este es un método útil para fabricar motores de automóvil, pero completamente inadecuado para comprender la conciencia y la vida en su constitutivo más sutil y esencial: la duración heterogénea. Porque un gesto "de A a B" puede contener un tremendo poder humano, puede decidir la vida o la muerte, puede cambiar bruscamente el destino de una persona con una chispa de nueva comprensión del absoluto; puede ser un gesto docente o un gesto artístico, etc. Y esa "potencialidad" devendrá vida efectiva sólo si es un gesto *consciente*, que conlleva suficiente atención como para permitirle su inserción real en el todo haciéndose. El tema de la "atención a la vida" es recurrente en Bergson, y es la clave para entender que un cambio indiviso puede ser heterogéneo.

"Distingamos pues, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones bien diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran;

por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo con estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Pero nosotros nos contentamos las más de las veces con el primero, es decir con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por lo mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general, y del lenguaje en particular, ella lo prefiere, y pierde poco a poco de vista el yo fundamental" (DIC 85).

3. La duración es necesariamente creación

La crítica bachelardiana, especialmente en "La intuición del instante" acentúa el aspecto de que el tiempo psicológico se presenta como un fenómeno de permanente *creación*, de novedad absoluta. Y como, quien dice creación dice ruptura, discontinuidad, instantaneidad explosiva, deduce que el tiempo vivido es únicamente el *presente*, y la duración es una construcción ulterior. La deducción es discutible, sobre todo habría que ver lo que se entiende por *duración*, pero el punto de partida es una observación muy fuerte en la cual coincide también Bergson insistentemente, lo cual no puede ser de otro modo, por las características que atribuye al tiempo psicológico. Si la duración bergsoniana es el tiempo de la conciencia misma, falta por completo un punto de vista aparte para relativizarlo: es un tiempo absoluto. Porque la conciencia es simple, y si se sitúa en un punto para observar otro, el punto en que está es absoluto. Hablando temporalmente, no hay un ámbito indefinido por el cual la conciencia transite desde el pasado hacia el futuro: no hay sino la conciencia haciéndose, y no existe garantía alguna de que en este caminar el siguiente paso no sea dado en el vacío absoluto; si no existe el camino a recorrer, no es sólo la conciencia la que se crea a cada instante, sino aún el universo todo: la duración de la conciencia es como la frontera móvil de la existencia, como el frente de ola que irrumpe en la nada. ¿Cómo podríamos fijar su tiempo desde fuera, considerarlo más rápido o lento, más largo o corto? Su tiempo, en cuanto vivido, es *el tiempo*.

No sucede lo mismo con el tiempo matemático, que es una abstracción surgida de la necesidad práctica de inmovilizar el flujo real para posibilitar el manejo de la materia. Observa Bergson que las fórmulas matemáticas en las que se incluye el tiempo

como variable "T" permanecerían idénticamente válidas aún en caso de que el tiempo real que representan sea acortado o alargado en valores absolutos, con tal que ese cambio se realice en forma homogénea para todo el sistema considerado. Incluso ese tiempo real podría reducirse a cero y la totalidad de los fenómenos darse simultáneamente: las ecuaciones conservarían su validez. Pero esto no concuerda con la experiencia común, para la cual necesariamente hay que *esperar* el futuro: "si el porvenir está condenado a *suceder* al presente en lugar de estar dado junto a él, es que no está enteramente determinado en el momento presente, y que, si el tiempo ocupado por esta sucesión es otra cosa que un número, si hay, para la conciencia que está instalada en él, un valor y una realidad absolutos, es que se crea allí sin cesar, no ciertamente en tal o cual sistema aislado artificialmente como un vaso de agua azucarada, sino en el todo concreto con el cual ese sistema hace un cuerpo, algo de imprevisible y nuevo. Esta duración puede no ser la realidad de la materia misma, pero es la de la vida que remonta su curso: los dos movimientos no son en ella menos solidarios uno de otro. La duración del universo no debe entonces hacer más que uno con la amplitud de creación que puede encontrar lugar en él" (EC 782).

Que la duración es el tiempo de la conciencia, que la conciencia es *creación*, son temas que Bergson retoma en cada una de sus obras. La polémica de Bachelard hace hincapié en la idea de creación, no porque Bergson no la trate sino porque es un concepto indisolublemente asociado al de incondicionalidad instantánea, lo cual parece implicar de suyo ruptura con el pasado como cadena causal. Se comprende que estas ideas se vean difícilmente compatibles con la duración. Sin embargo, según Bergson, la dificultad no está tanto en el objeto sino en el método por el que se lo estudia y los hábitos mentales inherentes a esa forma de uso de la inteligencia y su instrumento, el lenguaje. Es posible superar el punto de vista desde el cual duración y creación aparecen como irreductiblemente contradictorios, pero para ello es necesario una visión directa del fenómeno de conciencia por el cual el pasado no antecede al presente como una etapa causal sino que está tan vivo, actual y haciéndose como el mismo presente que habitualmente consideramos: de este modo lo que llamamos duración es una unidad con todo su centro de gravedad en el instante vivido, que se compone además del pasado, no como parte sino como elemento de sí mismo, sin separación real (cf. "Introducción a la metafísica", en PM 1392), integración que depende del grado de tensión que la misma conciencia es capaz de alcanzar en un momento dado, dentro del proceso total de su desarrollo.

Lo que se está creando es una totalidad de sentido, no un objeto instantáneo ni un hecho aislado, independiente de otros hechos anteriores. En esa totalidad, la conciencia actual (la actualización absolutamente *presente* de la conciencia) es radical novedad, nacimiento, autocreación, pero no de un ente-ahora distinto del ente-antes, sino de la historia concienciada y condensada en un nuevo sentido. Lo cual de por sí implica el *cambio real de sentido* de cada hecho del pasado (y esta separación en hechos individualizables es una abstracción para poder comprender). Pero como lo único que interesa a la conciencia es justamente ese sentido, podemos decir con todo rigor que la autocreación de este instante está cambiando los hechos del pasado, está cambiando la historia real toda.

Desde este punto de vista debemos decir que el *instante es proceso*, no porque esté distendido en el tiempo (lo cual sería contradictorio, pero sólo porque se está usando subrepticamente una imagen espacial) sino porque lo que se está creando instantáneamente es proceso condensado. Y cuanto mayor sea la tensión de conciencia, mayor es la paradoja para el intelecto, porque más amplio es el proceso condensado y más estrecha su condensación. Hasta llegar a una hipotética tensión infinita, que sería la conciencia absoluta, que condensaría en sí en un presente puro, puntual, la totalidad de los tiempos y los mundos, no en síntesis, sino con toda la aventura de su devenir viviente (cf. PM 1387) “cuya eternidad no debe ser una eternidad de inmutabilidad, sino una eternidad de vida: ¿cómo, si no, podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vivimus et movemur et sumus*” (PM 1392). ¿No es esto lo que siempre hemos llamado el tiempo de Dios? ¿Y no es, por destino, aquello a lo que estamos llamados a tender?

IV. ASPECTOS METODOLOGICOS

Las observaciones fenomenológicas de la vivencia temporal son igualmente agudas y profundas en Bergson y Bachelard. Las meditaciones bachelardianas sobre el instante y el ritmo son notablemente valiosas y no se ve “*prima facie*” cómo y por qué el autor las ve tan completamente incompatibles con la duración bergsoniana.

En busca del origen de la divergencia vamos a prestar atención a dos aspectos que parecen enfocarse de maneras contrapuestas: la dualidad del tiempo y la concepción de “presente”.

1. La dualidad del tiempo

Toda la doctrina bergsoniana sobre el tiempo gira en torno a la idea de dos devenires contrapuestos, a los cuales tenemos acceso desde dos tiempos radicalmente diversos: la cronología físico-matemática o “tiempo espacializado” y la duración de la conciencia o tiempo viviente. La preocupación de Bachelard se orienta más bien a distinguir entre el tiempo como transcurso y el instante o simultaneidad. Su insistencia en la *discontinuidad* temporal da lugar a la concepción de un “tiempo atómico” o de “mónadas de tiempo”, aisladas ontológicamente. El ser es de golpes, es esporádicamente, apareciendo sobre la trama de una nada fundamental. Cuando Bachelard habla de duración, de devenir, tiempo continuo o cualquier otro concepto referido a una permanencia del ser en el cambio, lo hace siempre considerándolos construcciones intelectuales mediatas, secundarias, elaboraciones artificiales surgidas de la distensión del espíritu, abstracciones de la realidad viviente. Hay sólo dos excepciones: en el 2º capítulo de “La dialéctica de la duración” contraponen a la “duración catagénica”, en la cual se desenvuelve por simple mecanismo un acto ya incoado, a la “duración anagénica”, en la cual ocurre el acto propio de voluntad, el comienzo. Pero, a pesar de utilizar el término “duración”, inmediatamente describe su continuidad como la reiteración de un inicio. Otro pasaje en que habla muy tangencialmente sobre un “devenir” que no es mecánico sino creativo, es en el capítulo dedicado a “Instante poético e instante metafísico”, donde parece indicarse que existe un “tiempo vertical”, en el cual la sucesión no implica causalidad ni devenir enajenado en ritmos externos.

Por contraste, estas dos relativas excepciones subrayan la insistente polémica de Bachelard contra una duración bergsoniana que es sin duda equivalente a lo que Bergson llama el tiempo de la materia inerte, geométrico, espacializado: “Entre Bergson y nosotros hay siempre una misma diferencia de método: él toma el tiempo pleno de acontecimientos; acto seguido suprime poco a poco los acontecimientos, o la conciencia de ellos; alcanzaría entonces, según cree, el tiempo sin acontecimientos, o la conciencia de la duración pura. Por el contrario, nosotros sólo podemos sentir el tiempo al multiplicar los instantes conscientes” (ii 97). Lo que aquí se critica como “duración bergsoniana” es la duración involutiva de la materia captada por la inteligencia, cuya extrapolación aplicada a la vida psíquica es denunciada en muchos pasajes de la obra del mismo Bergson (véase por ejemplo EC 497). Esta temporalidad surge, según Bergson, de nuestro trato utilitario con la

materia: está compuesta de presentes puntuales, pequeños “paquetitos sólidos de tiempo” sobrenadando el mar de la nada absoluta. Esta dualidad tiempo-nada se asimila rápidamente a la más general ser-nada, pero con una transposición: al hacerse puntual, el tiempo deviene puro presente inmóvil; entonces el tiempo real, que de algún modo no puede separarse de la idea de transcurso de un instante a otro, naufraga en el océano de la nada. Lo que cambia, lo que se mueve, no existe. Para romper este dilema, Bachelard propone que el verdadero cambio es justamente la creación radical del nuevo instante, sin la subrepticia estafa de una permanencia subyacente. El problema está en cómo permanecer abiertos a la esperanza de un cambio real cuando la abolición definitiva del pasado nos deja a merced de un posible (y por ende probable) “eterno retorno”: si un abismo me separa de mis anteriores comienzos ¿cómo puedo saber que este nuevo y glorioso comienzo no es el mismo comienzo que aquel viejo comienzo, hoy obsoleto y perimido?

El tiempo bergsonianos también es dual, pero no según la clásica contraposición movimiento-quietud, cambio-permanencia, sino oponiendo dos sentidos, dos direcciones y dos cualidades contrarias al movimiento mismo que constituye la esencia de lo que es. En principio lo inmóvil no existe: para que algo sea debe cambiar: no porque sea “algo que cambia”, sino porque el cambio mismo es la sustancia (ver por ejemplo MM 1387-1390; EC 500).

La contraposición ser-nada se formularía así en “marcha-hacia-más-ser” contra “marcha-hacia-menos-ser”, lo que equivale a “marcha-hacia-más-movilidad” y “marcha-hacia-la-inmovilidad”, o “más-energía” y “menos-energía”. Dado que para Bergson la conciencia se caracteriza por la capacidad de movilidad e indeterminación, también podríamos proponer como extremos de la dualidad: “conciencia universal” y “entropía de la materia”. Los dos movimientos que determina esta polaridad son “evolución”, que de algún modo es siempre desarrollo de la conciencia, e “involución”, que es la ley de la materialidad en busca de la homogeneidad y el equilibrio estable de lo quieto. Así propone Bergson la distinción entre espíritu y materia: dejando de lado la formulación de “res cogitans” (inextensa) y “res extensa”, fundada en imágenes espaciales inadecuadas, ambos principios irreductibles podrían ser determinados por su *modo de temporalidad*:

materia: tiempo distendido, puntual, sucesivo, atomizado, homogéneo, cuantitativo.

espíritu: memoria, tiempo en tensión creciente evolutiva, en

condensación, heterogéneo, cualitativo. (MM 351-355).

La extensión es una tensión que se interrumpe.

2. La concepción de “presente”

Toda la crítica bachelardiana se concentra en la valoración del presente como instantáneo contra una duración que le aparece necesariamente continuidad extensa. Sin embargo, como hemos visto al estudiar la duración bergsoniana, especialmente como *creación*, la instantaneidad del presente es también una cualidad ineludible de ese particular enfoque de la temporalidad. Si la conciencia que dura abarca en sí el pasado y el futuro es sólo en un acto indiviso de condensación presente: “presenciándolos”, diría Heidegger. ¿Cómo se explica entonces la contradicción? Veamos en los textos la diferente concepción de “presente”.

Para Bergson “mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo” y, no pudiendo haber “en un momento dado más que un solo sistema de movimientos y de sensaciones, es por eso que mi presente me parece cosa absolutamente determinada y que se destaca de mi pasado. Puesto entre la materia que influye sobre él y la materia sobre la cual él influye, mi cuerpo es un centro de acción, el lugar donde las impresiones recibidas eligen inteligentemente su camino para transformarse en movimientos cumplidos; él representa entonces el estado actual de mi devenir... el momento presente está constituido por el corte casi instantáneo que nuestra percepción practica en la masa fluente, y este corte es precisamente lo que llamamos el mundo material” (MM 281). “Mi presente es, pues, sensorio-motor” (MM 282). “Nuestro presente... es lo que actúa sobre nosotros y lo que nos hace actuar, es sensorio y es motor; nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo” (MM 370).

Esta “corporalización” puede chocar con el hecho de que siempre se ha considerado al presente como el tiempo de la libertad, pero la contradicción desaparece a la luz de lo que vimos más arriba: el cuerpo como lugar de síntesis entre el tiempo evolutivo de la conciencia y el tiempo involutivo de la materia (o más bien la conciencia como manifestación del tiempo evolutivo y la materia como manifestación del tiempo involutivo de una misma realidad total). Esa síntesis se manifiesta en el fenómeno que llamamos instante presente.

El presente bachelardiano está encarado desde otro punto de vista: “...intentando reencontrar el reino de la intimidad

pura y desnuda, nos dimos cuenta de pronto que esa atención dirigida hacia nosotros deparaba por su propio funcionamiento esas deliciosas y frágiles novedades de un pensamiento sin historia, un pensamiento sin pensamientos. Este pensamiento enteramente dirigido sobre el cogito cartesiano no tienen duración. Su evidencia le viene de su carácter instantáneo; sólo adquiere una conciencia clara de sí mismo por el hecho de que está vacío y es solitario" (ii 40). "Desde el momento en que se superasen las dificultades del primer desgarramiento, por ejemplo en el cogito" [yo pienso que pienso que pienso] o el cogito⁴, se reconocería el valor del reposo de dicha psicología estrictamente tautológica en la que el ser se ocupa verdaderamente de sí. En este caso, el pensamiento estaría enteramente apoyado sobre sí mismo. Pienso el yo pienso se convertiría en pienso el yo, sinónimo de soy el yo. Dicha tautología es garantía de instantaneidad" (DD 119). En este texto, el "pensar" se debe entender en el sentido más estricto de actividad racional conceptualizante: "actividad formalizadora" y "personalización formal" dice Bachelard en la misma página; "representación de la representación de la representación" dice en la pág. 120. "El eje de esta personalización formal está dirigido a la inversa de la personalidad substancial, personalidad que se podría decir original y profunda pero que en realidad es completamente confusa por la pesadez de las pasiones y de los instintos, entregada al arrastre del tiempo transitivo" (DD 119). "Este tiempo pensado es más etéreo, más libre, más fácilmente interrumpido y retomado. Las invenciones del ser están en este tiempo matematizado" (DD 33). En estos textos aparece claro el carácter de la temporalidad bachelardiana: es una temporalidad mental, en sentido de intelectual, apartada en lo posible de lo físico. Es lo que siempre se ha llamado en filosofía "espontaneidad del espíritu" contrapuesto a la "causalidad de la materia", o como dice el autor "supremacía de la causalidad intelectual sobre la causalidad fisiológica" (DD 92). El cuerpo, lo material, nos ata a un devenir paulatino pesado e innoble, y sólo destacando netamente sobre ello permitimos al intelecto captar en su pureza la instantaneidad creadora del presente; esta es toda nuestra identidad; "no se debe hablar ni de la unidad ni de la identidad del yo fuera de la síntesis realizada por el *instante*" (ii 79).

La contradicción con Bergson es obvia. Entonces, considerando que ambas filosofías parten de la observación minuciosa de la misma realidad, surge la pregunta: ¿cómo pudieron estos dos filósofos llegar a explicaciones tan diversas y opuestas partiendo del estudio del mismo objeto? Dejamos de lado los diferentes condicionamientos temporales, sociales, educacionales, etc.,

que sólo hacen a lo anecdótico y prestamos atención al aspecto metodológico.

La única explicación posible a ese nivel es que *no se trata del mismo objeto*. Bergson y Bachelard, cuando hablan de la experiencia de presente en el hombre, no hablan del mismo hombre, o por lo menos no de la misma experiencia en el mismo hombre. Bachelard se refiere a un tiempo atomizado, a una "pluralidad de duraciones" (DD 45), es decir, a una dispersión psicológica que constata de hecho, pero que de ningún modo propone como paradigma. Con múltiples y acertadas observaciones en la mano se opone a lo que le parece claramente puras idealizaciones bergsonianas. Y nadie discutirá las constataciones que hace sobre fenómenos que la vida moderna ha acentuado y que hoy se denuncian a través de los medios de divulgación. En cambio Bergson estudia lo que el hombre es en embrión, lo que puede llegar a ser más plenamente *si lo asume como tarea* y, en todo caso, lo que *algunos* hombres han estado o están camino de ser. Habla de "esfuerzo prolongado", "tensión creciente", "conciencia desinteresada y expandida", etc.

Esta divergencia aparece más clara analizada desde una convergencia clave: el rol que juega para ambos autores *la atención* en la experiencia del presente. El instante presente es engendrado y depende en cada caso de un acto de atención (ii 39-49, 78, 79-80) (PM 1386). Partiendo de esta constatación, Bergson explica que nuestra atención no puede abarcar más que un campo muy limitado, pero que su expansión es posible. Bachelard en cambio acepta como dado el acto de atención limitado al instante, y sobre esa base califica la riqueza ontológica por la *cantidad* y *frecuencia* de esos actos puntuales de atención. Es decir: constata por ambos autores la estrecha relación atención-presente, cada uno observa esta relación funcionando a niveles psicológicos distintos.

"En realidad, no hay un ritmo único de duración; se pueden imaginar ritmos diferentes que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajación de las conciencias y, por ello, fijarían sus lugares respectivos en la serie de los seres" (MM 342).