

Capítulo décimo tercero. Recapitulación

Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



Recepción: 14 de diciembre de 2015
Aprobación: 8 de enero de 2016

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Thirteen. Recapitulation.* In his thesis, Jorge Manzano set out to understand Bergson on Bergson's own terms. He mined insights by carefully studying the philosopher's works while also listening respectfully to the harsh critiques of his adversaries. He finally succeeded in demonstrating exactly what Bergson asserted and the reasons underlying his theses by unifying the first look—original, understanding—and the Bergsonian critiques of the idea of nothingness. Manzano contends that both paths, the first positive and the second negative, complement one another and get to the heart of the French thinker's whole philosophy. With this he attained his initial purpose, which was to set the stage for a fair discussion about the authentic Bergsonism, not the counterfeit version.

Key words: idea of nothingness, first look, Bergson, Bergsonism.

Resumen. Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo décimo tercero. Recapitulación.* En su tesis, Jorge Manzano se propuso entender a Bergson desde Bergson mismo. Fue conquistando la comprensión profunda al entrelazar el estudio cuidadoso de sus obras con la escucha atenta de las severas críticas de sus antagonistas. Llegó a mostrar qué afirmó Bergson y las razones que subyacían en sus tesis unificando la primera mirada —originaria, comprensiva— y la crítica bergsoniana de la idea de la nada. Manzano sostiene que ambas vías, la primera positiva y la segunda negativa, se complementan y penetran toda la filosofía de este pensador francés. Con ello logró plenamente su propósito inicial, dejar abierto el campo a la discusión, pero en una perspectiva justa: una discusión sobre el auténtico bergsonismo, no sobre una falsificación.

Palabras clave: idea de la nada, primera mirada, Bergson, bergsonismo.

Duración, movimiento sustancial, libertad y creación

La *duración* interior hay que verla en su espesor temporal y no descomponerla en instantes puntuales, en estados netos separados por un abismo (instantáneo también, es verdad, pero equivalente a un cero, a una pequeñísima nada parcial); hay que atender al tiempo auténtico de la vida interior, a la fluida continuidad, a la mutua interacción de la multiplicidad cualitativa. El *fieri*¹ se evoca por un elástico que súbitamente se distiende. distiende; la *riqueza interior*, por una conciencia que atravesara un espectro de colores y la *unidad del movimiento*, por un hilo que se enrolla, o por un rollo que se desenrolla, o por una melodía.

El pasado se engloba en el presente, como bola de nieve que comienza va a devorar el futuro. Todos los estados y el yo están en continua transformación, cada uno da su matiz, cada uno contribuye —y no se sabe dónde comienza uno ni cuándo acaba otro—, y así se va produciendo una *maduración* que culmina en un fruto: el acto libre.

Todas estas metáforas son del mismo tipo: todas dan un sentido comprensivo, todas nos insinúan una realidad llena, móvil, viva; es verdad que cada una tiene sus deficiencias, pues tratan de explicarnos una realidad que es de orden psicológico, de orden espiritual, pero unas con otras, como en equipo, van supliendo sus propias deficiencias. Aquí no hay sitio para la nada-vacío, para la nada ausencia-pura-y-absoluta, para esa nada traviesa que en la filosofía griega fue a perturbar el Olimpo de las Ideas: todos los espacios están colmados, todos los tiempos se viven. Pero sí hay lugar para la finitud, para lo que otras filosofías llaman privación, y nada parcial y ser limitado. Porque nuestra duración interior no es infinita, sino que tiene un cierto grado de tensión, al modo que un color corresponde a un cierto número de vibraciones por unidad de tiempo; y aunque no sabemos dónde acaba un estado

1. Nota del editor: *fieri* es el gerundio del verbo *facio*, hacer, en latín. Se puede traducir como “irse haciendo”.

ni dónde comienza otro, acaban y comienzan; la bola de nieve crece al avanzar y recoge la nieve que encuentra en su camino, pero no recoge *toda* la nieve; el movimiento es simple, pero tiene también un término: Aquiles alcanzará a la tortuga con pasos sucesivos, cada paso será indivisible, pero hay *varios* pasos y eso quiere decir que cada paso —que cada movimiento— es finito.

También *hay* ausencias; pero no ausencias–vacío, sino ausencias sustitución. El bergsonismo no exige pasaporte a las presencias, se lo pide a las ausencias: el recuerdo tiene consistencia propia, lo que hay que explicar es el olvido. Hay comas en la *frase ininterrumpida* que es nuestra vida, pero no hay puntos; hay vaivenes y ritmos, pero no inmovilidad absoluta, ni ausencia absoluta de movimientos. Esto no quiere decir que el movimiento se baste a sí mismo, como si fuera un ser absolutamente necesario, simplemente quiere decir que el movimiento en cuanto tal es indivisible, que se vive un tiempo psicológico, no un cero matemático, no un instante que fuera una nada de tiempo. Hay golpes estridentes del tímalo, pero en el *fondo continuo de la sinfonía*. Los momentos importantes no producen un vacío en torno, pero sí suponen movimientos menos importantes. Hay finitud por todos lados, pero no hay ninguna nada.

Bergson no revive a Heráclito.² Afirma que la realidad es un *flujo*, pero todo el pasado se conserva en el flujo: *el cambio es sustancial*. Así se disuelve una antinomia que se creía insoluble en el bergsonismo. De una parte, el movimiento no necesita ningún móvil, y no hay cosas, sino acciones; así parecía desvanecerse todo. De otra parte, sin embargo, todo se conserva. El sentido comprensivo de Bergson tomará la realidad por el asa (movimiento), pero se lleva consigo todo el jarro (sustancia y su operación). Todo sustrato inerte, todo hilo que artificialmente une las perlas para formar el collar, todo receptáculo inmóvil

2. Henri Bergson, "Introduction à la Métaphysique" en Henri Bergson, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 1420, nota I. En adelante, esta obra se cita como OC.

en que se acomoden los actos para “triunfar” de la nada no tiene aquí ningún sitio. La sustancia, purificada así del polvo de los siglos, aparece en su inquieta juventud como un devenir sustancial, expresión muy próxima a la del antiguo efato *omnis substantia propter operationem*;³ sólo que ésta cargará el acento en el acto primo, mientras que aquélla acentúa el acto segundo.

El movimiento, la actividad, la vida, avanzan hacia el futuro; el germen, la esperanza, darán su fruto; un día despertará la crisálida;⁴ un día el árbol viejo hará saltar la vieja corteza al ímpetu de la savianueva⁵ y lo hará en forma sorprendente, imprevisible: con el *acto libre* hay aparición de novedad, hay creación. La verdadera duración es plenitud, libertad, creación. La *creación* se concibe como novedad, crecimiento, poder espiritual, ascensión. El sentido comprensivo bergsoniano considera la *emoción* en toda la riqueza imaginaria: está grávida de idea y de impulso, engendrará ideas, provocará movimientos, nos incitará a la creación y culminará —si hay éxito— en el gozo.

Los procesos de creación literaria y el de maduración ilustran la idea bergsoniana de creación. Lo que se descubre ahí ante todo es la relación viva entre los diversos elementos, su compenetración mutua, la simplicidad de su movimiento. El acto libre, que es creador, no nace de un cero, no viene *ex nihilo*: en la creación literaria hay un fuego anterior que impulsa; en la maduración hay toda una historia anterior de preparación. No hay cortes arbitrarios entre un estado y otro, ni vacíos ni ausencias de realidad, sino flujo continuo. La emoción se continúa en creación; la vida interior, en acto libre; en acto libre porque no hay que caer en la ingenuidad de transponer al orden psicológico la necesidad que pudiera haber en una metáfora en que intervienen las

3. Toda sustancia está causada por operación.

4. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *OC*, p. 648. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, p. 339. Henri Bergson, “Introductions à la pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1259.

5. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, pp. 1200–1201.

fuerzas físico-químicas, como es el caso de la maduración. Y el mismo Bergson corregía sus metáforas. De modo que estas imágenes de la creación también son de tipo lleno, continuo, móvil, correspondientes a su modo de ver la realidad; no hay sitio para la nada, pero hay sitio para el ser limitado porque nuestras creaciones, nuestros actos libres, son contingentes y porque a lo más seremos creadores de forma, pero no de todo el ser.

Necesidades vitales, inteligencia e intuición

Después del *Essai* y antes de *Matière et mémoire* se creyó que la *filosofía nueva* estaba condenada al solipsismo. Bergson aclararía que este mal pensamiento tenía su origen en que no se había comprendido la dinámica de la duración. Es verdad, pero me tomo la licencia de señalar otro origen: no se había comprendido la primera mirada bergsoniana. Porque se vio en el tema del *Essai* una cristalización del pensamiento de Bergson, pero no se atendió al impulso de donde venía, ni tampoco se vio el porqué de tal impulso. La mirada bergsoniana no se detendrá a contemplar la continuidad y complejidad de la duración interior en su multiplicidad cualitativa, indistinta; es mucho más vasta y verá también así el conjunto del yo y del universo: yo soy solidario del universo. Y hasta cierto punto yo y *universo* no serán sino aspectos o vistas parciales de la inteligencia. Supongamos que no tenemos sensaciones táctiles, que somos inmóviles, pero que tenemos todavía las sensaciones visuales, entonces un objeto lejano me parecerá formar parte de mí mismo, yo mismo pareceré ser una parte simplemente del universo. Pero el tacto —que obedece a una necesidad vital— me da conciencia de la distinción. Parece, sin embargo, que percibimos mucho más de lo que percibimos conscientemente; quizá percibimos, de derecho, cuanto acontece en el universo, al menos de alguna manera.

Esto es, la percepción consciente es una selección. Los recuerdos actuales son, también, otra selección de la inmensidad de recuerdos,

de todo mi pasado y, así, el olvido se explica no por una ausencia de recuerdos, sino por una presencia: por la presencia del recuerdo útil. Y aparecen así las necesidades vitales, que se comparan a unos haces luminosos que se concentran sobre la continuidad de las cualidades sensibles y dibujan en ella cuerpos distintos; o que se concentran sobre la viva complejidad de nuestro pasado e iluminan recuerdos precisos. Las necesidades vitales son selectoras: nos harán ver distinción, nos harán recortar y solidificar, nos harán fabricar discontinuidades. No sólo la *percepción* y la *memoria* son selectoras, también lo es la *inteligencia*, ordenada a la práctica de la vida, atenta a lo discontinuo, a lo distinto, a lo sólido, a la materia. La inteligencia es la mirada del espíritu sobre una materia que quiere dominar. Pero entonces la inteligencia es algo del espíritu. Y el espíritu desborda la inteligencia.

Se ha pensado que Bergson es un anti-intelectualista y probablemente así quedará para siempre en la historia de la filosofía. Sólo que este término es muy impreciso (un término standard, no hecho “a la medida” de Bergson), y algunos aceptan sin más esa imprecisión y dicen que Bergson es enemigo de la inteligencia y del espíritu. Quieren que la inteligencia le diga a Bergson: quien no recoge conmigo, desparrama. Pero si la inteligencia hablara, diría que Bergson no quiso sino su bien. La paradoja es aparente. Todo queda diáfano si se ven las cosas en la mirada bergsoniana, que es mirada de plenitud; entonces se comprenderá por qué en el bergsonismo el espíritu desborda la inteligencia; se comprenderá que la oposición entre inteligencia e intuición es una oposición entre las facultades de una sola y misma realidad que es el espíritu y que bajo el espíritu quedan comprendidas todas las cualidades y aptitudes del pensamiento. No se desprecian los conceptos (ni los racionios), ni siquiera los conceptos meramente útiles, tampoco se les diviniza; simplemente se les da el papel que les corresponde en el terreno de las necesidades vitales. Se condena el abuso de los conceptos meramente útiles, ante todo el querer dejarles la exclusiva de la especulación, cuando están ordenados originariamente a la práctica.

Su trabajo de distinción, de solidificación, de estabilización es muy útil no sólo para la vida sino también para la educación y para que el misticismo se pueda comunicar en forma de doctrina. Pero habrá que esforzarse por llegar a conceptos fluidos, vivientes, sobre medida, que provengan fielmente de la experiencia, no que se le impongan a ella brutalmente. Por eso el *método* de Bergson será *empírico*, rigurosamente empírico. El empirismo de Bergson es consecuente con su mirada comprensiva; no se contentará con una reducción, o simplificación, o vuelo de conjunto, o punto de vista exterior, sino que quiere seguir las más insignificantes sinuosidades de lo real; quiere sentir y tocar la más débil palpitación de la vida. Y así, el ideal será el contacto total, posible en el caso de la duración interior, límite inalcanzable en el caso de la duración de la materia; límite presentido —y en cierto modo vivido por los místicos— en el caso de Dios.

La *intuición* se caracterizará por el desinterés, el desprendimiento, la imparcialidad y el esfuerzo como actitud del filósofo; por el empirismo y la interioridad, en cuanto método; por llegar a una precisión muy alta y por tocar un absoluto, como resultado, y por contacto, coincidencia, conciencia, simpatía e impulso, en cuanto a su realidad misma. Estos últimos términos parecen disparados, en concreto contacto e impulso, pero no lo son, pues en el bergsonismo todo está comunicado, todo se ve en su interrelación; los elementos no se desgajan unos de otros, ni se abre un abismo infranqueable o un abismo de nada entre ellos. Por eso la intuición será contacto y será impulso; quizá no se sepa dónde termina el contacto, ni cuándo comienza el impulso, como en el caso de la composición literaria. Será, contacto e impulso una vez que la hayamos analizado, pero en su realidad virgen es contacto e impulso y otras muchas cosas. Y no es que se acepte la oscuridad y la vaguedad, sino que hay otra clase de claridad y de precisión. La precisión de un traje sobre medida; más difícil de obtener, pero más luminosa y más exacta, pues ya en el punto de partida se toma en cuenta la complejidad y riqueza de lo real.

No hace falta hacer notar que todas las descripciones de la intuición son de tipo lleno-móvil: contacto, coincidencia, simpatía, impulso, conciencia; quizá no una por una, pero sí en conjunto; tal es el método bergsoniano de descripción, con diferentes imágenes. Ese conjunto no tolera ninguna nada-vacío, no desprecia lo más mínimo.

Así, atendiendo al sentido comprensivo de Bergson, se puede comprender la complejidad y simplicidad de la intuición y, al mismo tiempo, su relación con la inteligencia. En efecto, inteligencia e intuición no son ajenas una a la otra: originariamente estaban unidas; y aun ahora, en este momento de la evolución, no se encuentran del todo en estado puro: donde está una está la otra, al menos rudimentariamente (recuérdese el sentido fundamental de la “inteligencia”, que es una facultad selectora y fabricadora). Donde hay inteligencia, que es el caso que nos ocupa, el caso del hombre, hay una franja, una nebulosidad vaga de intuición, un farol casi extinguido, una crisálida que duerme. Estas imágenes evocan en cierto modo inacción, muerte, pasividad, pero no definitivas; todas evocan en su conjunto más bien la última, la de somnolencia o sonambulismo; por eso la inteligencia tiene que despertar a la crisálida, y ella podrá reavivar ese farol que parece apagarse y hacer que esa vaga nebulosidad descubra los secretos de la vida.

Porque la inteligencia es la mirada del espíritu hacia el exterior, pero la intuición es la interioridad de la vida. Gracias a la inteligencia la conciencia se libera; gracias a la inteligencia que busca, la intuición encuentra. Intuición e inteligencia son diversas, pero están juntas, íntimamente correlacionadas. Si alguien deja escapar este punto, si pretende distinguirlas absolutamente, y sobre todo cortarles las comunicaciones, habrá salido del bergsonismo; y no verá en la teoría bergsoniana de la inteligencia sino un antihumanismo que reniega de lo más elevado del hombre; y no verá en la intuición sino un sentimiento irracional, o una vaga adivinación, porque las estará pensando en otra acepción. Tal procedimiento de afilar conceptos para dejar entre ellos abismos

netos podrá ser útil y loable en ciertos casos, pero del todo inepto y contraproducente para comprender el bergsonismo, en el que todo se relaciona, en el que no hay espacios ni tiempos vacíos, ni abismos de “nada parcial” a modo de huecos entre la realidad o entre los conceptos, pues Bergson quiso llegar a conceptos representativos de lo real. Olvidando esto, se topará uno con “contradicciones internas” al bergsonismo; contradicciones e inconsecuencias que no le son inherentes, sino que se han introducido desde fuera en el momento en que se han inmovilizado y falsificado los fluidos elementos de “la filosofía nueva”.

No hay sitio aquí para la nada–ausencia, para la nada–vacío, para la nada–hueco, ni absoluta ni parcial, pero sí hay sitio para el ser limitado; todo es aquí limitado; todo es aquí nada parcial, pero no hay contradicción alguna, pues esta nada parcial no es aquella nada parcial que evoca una oquedad. La inteligencia busca y actúa, pero es limitada, no lo puede todo; no tiene los secretos de la vida; la intuición los tiene, pero ha de ser sacudida por la inteligencia para salir de su hipnotismo; también es limitada, fugaz, huidiza; supone un esfuerzo doloroso, y si inteligencia e intuición se separaron fue debido a su finitud: la fuerza originaria en la que estaban del todo compenetradas es finita y se agota rápidamente cuando se manifiesta.

Vida, materia y evolución

Porque “en el origen” era la *vida*, la corriente vital. Y así como el dato inmediato de la conciencia es una multiplicidad indistinta, también así, para una mirada comprensiva y de plenitud, el dato originario de la evolución es igualmente multiplicidad indistinta: inteligencia, intuición y otras muchas virtualidades estaban del todo unidas en la corriente vital; la *evolución* tuvo que realizarse en gavillas divergentes; así como nosotros analizamos, descomponemos, separamos, recortamos, distinguimos, también la naturaleza tuvo que hacerlo, y separó la intuición de la inteligencia. ¿Por qué? Fue debido a los obstáculos. Pero

hablar de obstáculos es hablar de resistencia, de movimiento inverso, es hablar de la *materia*. Y la vida se unirá a la materia para seguir buscando, y abrirá un túnel a través de ella para poder concentrarse. Sí, pero ese obstáculo es, después de todo, exterior a la vida, exterior al *élan*; ¿no hay algo en el *élan* mismo que le permitiera triunfar de golpe sobre la materia? ¿No es tan poderoso para lograr victoria fulminante? No. La vida tiene que hacer transacciones; comenzará por humillarse, por hacerse pequeñita.⁶ Y es que es una fuerza limitada.

La contingencia de lo finito es indispensable en el bergsonismo; es uno de los protagonistas en la evolución de la vida. Se tiene una intuición del ser limitado, se coincide con él; pero si hay coincidencia, se coincide con él y no con más, y se afirmará el ser limitado, pero como limitado, no como algo más; en ninguna parte otorga el bergsonismo al ser limitado los atributos de un ser trascendente. Entonces se coincide con él, y no con más, pero se coincide con todo él, y no con menos; él es continuo, lleno, móvil, complejo, y así se le afirmará; se afirma la plenitud de este todo que es el ser limitado, pero esta plenitud no es la misma plenitud divina. Los fracasos y las tentativas de la vida expresan su limitación, pero no señalan ninguna interrupción, ruptura o volatilización ontológica de lo real que fuera un cero de realidad, una nada parcial. La mente humana puede sustituir este ser limitado por otro, pero no lo puede aniquilar, y si lo intenta producirá los insolubles problemas de la filosofía.

De modo que hay continuidad no sólo en la duración interna, sino en todo el universo: todo es solidario de todo; aun la vibración más débil de una sub-partícula integra e influye en esta *solidaridad universal*; todo se compenetra, todo llena el mundo entero y, sin embargo, hay distinción e individualidad: entre dos pequeñas yerbas verdes —que

6. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en OC, p. 578. Henri Bergson, "La conscience et la vie" en OC, p. 824.

cualquiera diría son iguales— hay la diferencia de un Rembrandt a un Rafael.⁷

No se pierde todo en un caos mental, sino que todo se ve en su complejidad real. La misma materia se ve integrada, ya no como un cero o nada aristotélica, ni como una materia pecadora maniqueísta, ni como la materia desordenada del kantismo, sino que es simplemente otro orden que tiene también su realidad y su bondad, así se trate de movimiento inverso o de fatiga. No hay *desorden*, sino dos órdenes, y tanto el orden vital como el orden automático se deben ver en la simplicidad de su movimiento. Al tratar de explicar la evolución, Spencer se fijó únicamente en el estadio final, lo descompuso en partes, dispersó los fragmentos y luego se dedicó a encajar unas partes en otras, como un juego de rompecabezas en el que ya está dado todo. Pero olvidó el *fieri*, el movimiento, la evolución misma.⁸ Su error es paralelo al de los asociacionistas, en el caso de la duración interior. Y ya sabemos cómo se relaciona el olvido del tiempo auténtico y el movimiento con la mirada comprensiva y con la crítica de la idea de la nada. Si olvidamos el movimiento crearemos que una pintura se hizo juntando pequeños mosaicos, y si vemos las limaduras de hierro agrupadas como el molde de un brazo, crearemos que alguien las tuvo que ir acomodando una por una. Pero es más sencillo y más real ver el movimiento simple original, el movimiento creador. Esto quiere decir que no habrá que ver la vida simplemente traducida en las especies de un momento histórico, sino en el impulso mismo que la constituye, en el impulso vital.

Impulso o *élan vital* es una metáfora, pues la vida es de orden psicológico. Esta metáfora del impulso es importante, pues describe el entusiasmo y la impaciencia de la vida. Hay otras metáforas. La vida se describe igualmente como fluido bienhechor y como océano, metáforas que expresan la solidaridad universal. El fluido es bienhechor, y nos

7. Henri Bergson, "Le possible et le réel" en OC, pp. 1342-1343.

8. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", pp. 802-803.

baña y reconforta cuando estamos fatigados por el peso del arado, la resistencia del surco y el agobiante calor; y a pesar de estos trabajos, la existencia es deseable: los vivientes beben con avidez *la copa de la vida*. El océano es también una imagen de plenitud que indica nuestra inserción en el todo, nuestro origen común, la continuidad de la vida. Y sí, hay gavillas divergentes, pero provienen de un solo y mismo *haz*. La metáfora del haz indica la compenetración mutua originaria; indica también que hay individualidades, o mejor, multiplicidad, pero dentro de una solidaridad más íntima en el origen. Todas estas metáforas son metáforas de plenitud.

A través de las aventuras, los éxitos y fracasos, el *élan* vital va realizándose, va creándose a sí mismo en cada momento, pues la creación es un crecimiento, una maduración. La vida es libre, no es un automatismo; la vida *busca... y abre un túnel, y cruza un camino...* Sólo que este camino no está trazado, predeterminado de antemano, como si no le quedara a la vida que recorrer tristemente la vía de su propia fatalidad: en el horizonte del futuro no hay *posibles* que la acechen, simplemente están abiertas las puertas del porvenir. Las especies vivientes luchan entre sí, se hacen la guerra, fracasan, desaparecen, mueren. Y la muerte parece ser querida por la vida, todo es contingente, limitado. Pero hay un optimismo que proviene de la identidad del impulso: somos solidarios y no vamos solos; la vida es una *armada impetuosa que galopa* hacia adelante, que quiere arrasar todos los obstáculos, y que aun logrará, tal vez, superar el obstáculo decisivo de la muerte. Entonces hay individualidad y solidaridad; no se trata de imponer arbitrariamente sólo uno de los términos. ¿Por qué se trata de imponer al bergsonismo un “*aut, aut*”? El bergsonismo es del tipo “*et, et*”. Hay compenetración y continuidad en la historia de la vida.

La corriente vital se lanzó sobre la materia hace muchos siglos y conserva siempre todo su pasado; vive, sin embargo, una renaciente y lozana juventud. Nada se ha perdido, nada se ha aniquilado. Las metáforas

del abrir un túnel, del seguir un camino, de la armada galopante, señalan el movimiento de la evolución, movimiento que es una búsqueda, un intento, una esperanza, una impaciencia, un entusiasmo.

Duración divina y crítica de la idea de la nada

Hay muchas preguntas: de dónde viene el *élan*, a dónde va, cómo se originó, qué busca; de dónde viene y a dónde va la vida. La filosofía tendrá que responder a estas preguntas, de lo contrario no valdría la pena, siguiendo una palabra de Pascal, dedicarle una hora de trabajo.⁹ Y Bergson meditará profundamente “una hora”; una hora que ocupó muchos años de esta nuestra duración humana. Primera meditación, la del espectro de colores. Segunda meditación, la del centro de mundos. Tercera meditación, la crítica de la idea de la nada. Meditaciones que se verían coronadas por el descubrimiento de la intuición mística.

El hombre tiene una duración de una cierta tensión, pero entonces se concibe que haya *otros* grados de tensión: mayores y menores. Hay que sentirse una conciencia a base de color para seguir las vibraciones diferentes del *espectro*. Yendo hacia abajo, la tensión es menor, la duración menos intensa y en el límite se encuentra una *duración mínima* que será, quizá, la pura repetición, en la que ya no hay cualidad; duración mínima, y *no duración nula*: es la materialidad. Yendo en el otro sentido, se presienten duraciones más y más tensas: en el límite habría una *duración máxima, infinita, no simplemente indefinidamente más grande*. Se trataría de *diversas* duraciones a tensión diferente, no de una sola duración *explayada* a diferentes tensiones. No se ha querido ver que también en el bergsonismo hay un camino del ser finito hacia el ser infinito, sólo porque es un camino diverso. ¿Por qué se presiente en el espectro la eternidad de vida? Se presiente porque se había descubierto una duración finita; se presiente a través de una duración finita, de una

9. Henri Bergson, “L'énergie spirituelle” en OC, pp. 858-859.

vida limitada. El agnosticismo queda conjurado, pues hay continuidad entre cielo y tierra. Pero esta continuidad es dada en una metáfora; y no hay que detenerse en la metáfora espectral, ella quiere sugerirnos que si en nosotros la realidad importante es la actividad y la vida, también esa es la realidad del ser “eterno” que tiene una eternidad de vida, no una eternidad de inercia.

La imagen del espectro evocaba la riqueza de los actos de conciencia en la duración interior y también la variedad de duraciones, pero hay que corregirla con otras imágenes: por una imagen que evoque el *fieri*, pues un espectro de colores está ya dado del todo, y por una imagen que indique la diferencia de naturaleza, no sólo de grado. En cuanto a lo primero, ya vimos las metáforas correspondientes al explicar la duración interior. En cuanto a lo segundo, Bergson usó la metáfora del *salto*, del *trampolín* desde el cual hay que saltar para alcanzar una meta, en este caso la diferencia de naturaleza entre animal y hombre. Pero en el punto que nos ocupa, Bergson no indicó imagen correctora; ni siquiera el salto, ni siquiera el trampolín; quizá eran todavía insuficientes para realizar la corrección, pues entre hombre y “eternidad” de vida es más crítica la diferencia de naturaleza; pero eso no quiere decir que Bergson limite esa diferencia a una diferencia gradual, puesto que esa diferencia es más profunda. Pero a falta de imagen correctora —se supone, por lo demás, “que tenemos entendimiento”— usó Bergson expresiones claras y fuertes, como vimos en su lugar. Así que hay continuidad, pero no en todos los órdenes; hay una cierta continuidad, pero no panteísmo. Hablar aquí de panteísmo es exagerar la figura del espectro, que es una imagen espacial y material. Nos movemos en el orden del espíritu.

Si el Ser trascendente “no durara”, ¿qué querría decir esto? Que el racionalismo tenía razón; que no había otro Dios sino aquel Dios frío, de esencia lógica, matemática, intemporal, a que había llegado el racionalismo; no el Dios de las religiones, no el Dios con quien el hombre quiere conversar. Había que demostrar que el Ser trascendente no es

ajeno a la duración, pero esta prueba había que hacerla en el campo del adversario, pues ahí es donde hace falta. Bergson irá a este campo y ahí hará la crítica de la idea de la nada, al arma secreta u oculto resorte del adversario y hará ver que esa idea de la nada, en la que pretendía apoyarse, era absurda y no hacía sino provocar pseudo-problemas.

L'évolution créatrice presenta a Dios creador. Dios dura, Dios vive, es vida incesante, acción, libertad. La duración verdadera es libertad. La libertad es aparición de novedad. La creación divina se ve así como un acto libre, como un acto espiritual. Bergson no hace referencia a la nada, pseudo-idea que vendría a provocar pseudo-problemas y, sin embargo, aquí aparece aquello que otras filosofías llaman “nada parcial”, y que Bergson simplemente califica de “limitado”, “finito”: los chorros de vapor *se condensan* en gotas, y encuentran *resistencia*; los cohetes se extinguen; el brazo que se levanta también *se fatiga*; y la resistencia y la extinción y la fatiga son eventos de un ser finito, de un ser creado. Pero los mundos que salen de un inmenso depósito de vida nos muestran un primer origen pleno.

Metáforas engañosas para quienes no quieren entrar al bergsonismo. En el inmenso depósito de vida se fijaron sólo en el depósito y no en la inmensidad, ni en la vida, y vieron ahí sólo un proceso material; en la imagen de los escapes de vapor se fijaron sólo en la necesidad física y en la emanación, y entendieron continuidad de naturaleza y emanación necesaria, cuando el acento principal era ahí el movimiento inverso; y en el brazo que se fatiga atendieron a la fatiga, pero confundieron la creación divina (la acción divina) con el *élan* vital, y creyeron que así se describía un Dios limitado, cuando esa imagen quiere evocar la libertad, por una parte y, por otra, el movimiento de la vida que atraviesa la resistencia de la materia. No se trataba de adivinar y de fallar siempre contra todo cálculo de probabilidades; bastaba atender a la corrección que hacía el mismo Bergson, en esos mismos pasajes, de todas estas metáforas.

Más amplias perspectivas se abren a la primera mirada bergsoniana con el testimonio místico. La primera mirada es más vasta que nunca: Dios crea por amor, Dios crea creadores. El hombre y Dios duran, son libres, crean; pero hay distinción: ni el hombre ni la evolución son Dios, el *élan* es finito. Hay, sin embargo, comunicación y participación, en la línea de creación amorosa. Todo es solidario de todo. La ambiciosa aspiración de seguir todas las sinuosidades de lo real, toda la gama de lo real, la realizan, insospechada e inmerecidamente, los místicos; cuya unión con el Principio de la vida es tan íntima que se identifican la libertad del hombre y la actividad divina. Dios comunica la *emoción creadora* para que el hombre participe en la creación de un orden más elevado y el místico participará, con la ayuda divina. Los místicos atestiguan que Dios nos creó por amor, que tiene necesidad de nosotros como nosotros de Él. Hay amenazas para la cohesión social, hay peligros para la solidaridad humana, pero el fuego del amor divino lo reintegra, lo re-instaura todo. El hombre ama con el amor de Dios.

Primera mirada, imagen mediatrix y crítica de la nada

Sostenía Bergson que a un filósofo no se le puede comprender si únicamente se consideran sus “tesis” a modo de un agregado de influencias recibidas más algún rasgo original; que más bien habría que ver esas tesis —él hablaba de Berkeley y de Spinoza en concreto— como un organismo vivo, en el que todos los elementos se influyen y colorean mutuamente; pero que aun esto no bastaba, sino que era necesario “instalarse en”, “simpatizar con” el pensamiento mismo del autor, para poder captar el movimiento que había sido su intuición propia. Y como tal empresa —la de gozar de esta misma intuición— era imposible aun quizá para el autor mismo, habría que tratar al menos de descubrir la imagen mediatrix, aquella huidiza imagen que bebiendo de la intuición venía a vivificar el pensamiento del autor.

¿Cuál es esta imagen mediatriz en Bergson? ¿Es una, muchas o ninguna? Tal era una de las preguntas de nuestro primer capítulo. Para tratar de descubrirla seguimos la indicación dada por Bergson, de “instarnos” en el bergsonismo, de “simpatizar” con él, de ver sus diferentes “tesis” en movimiento, en su vida misma, en sus comunicaciones vitales. No abordamos todos los problemas, pero sí los problemas fundamentales; hay algunos importantes, pero que no están en la línea de problema fundamental; y hay otros que hubieran sido importantes, pero que Bergson no trató, honesta omisión del que no habla sino cuando tiene algo que decir, de quien no quiere incurrir en los pecados del *homo loquax*. Así, hubiera sido muy interesante que Bergson hubiera escrito algo sobre la presciencia divina y sobre el mal, por ejemplo; fueron problemas en los que pensó, pero que consideró no haber llegado a resolver; quizás no haber llegado a plantear, pues él consideraba que resolver un problema consistía en plantearlo bien.¹⁰ Así, reavivó el interés de diferentes problemas que se habían agitado en torno a una sola alternativa, haciendo ver que había otras posibilidades, esto es, proponiendo otro planteamiento. Él pensaba que todos los problemas en torno al mal físico y moral nacían de un planteamiento falso, pero sólo insinuó que probablemente no se resolverían sino con una mirada de simplicidad.

Pero, a lo largo de este recorrido, ¿se descubrió una imagen mediatriz? Es verdad que, en ocasiones, al presentar las diversas imágenes bergsonianas, había la tentación de querer identificar una de ellas con la imagen mediatriz; sin embargo, hemos de recordar que las metáforas que leemos en las obras de Bergson tienen otra función: exteriorizar el pensamiento; mientras que la función de la imagen mediatriz cuestiona al filósofo mismo, su mediación no va del pensamiento a la expresión, sino de la intuición original a su pensamiento.

10. Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1292.

Hay metáforas muy importantes en el bergsonismo; por ejemplo, para la duración tenemos la imagen del espectro de colores, que en ciertos momentos parecía ser la misma imagen mediatrix; no sólo ilustra la duración interior, también hace entrever la posibilidad de una duración inferior, que sería la materia y la de una duración trascendente, que sería la duración divina. Si fuera esa tendríamos un caso en que el mismo filósofo nos había expresado su propia imagen mediatrix. Pero hay otras metáforas importantes, por ejemplo, para el asunto de la creación teníamos aquel centro de mundos, a modo de un recipiente lleno de vapor a presión muy elevada, y por cuyas fisuras se escapan los chorros de vapor; tenemos también la figura de los fuegos de artificio y del brazo que se levanta; es más, ahí se ilustra no sólo la creación, sino también el movimiento inverso de la materia, representado por la resistencia de las gotas, el relajarse del brazo y los cohetes extinguidos que se precipitan; y también el movimiento mismo de la corriente vital, pues el vapor que quiere subir a través de la resistencia de las gotas representa un impulso retardado, pero no vencido; el brazo quisiera todavía levantarse venciendo su fatiga o relajación y el último cohete se eleva, gallardo, por entre los cohetes ya extinguidos que recaen.

También aparece frecuentemente la imagen de la gavilla.¹¹ Y más en concreto, la divergencia de las gavillas.¹² Se ha visto¹³ una imagen mediatrix en la poética evocación del mito de Narciso que Bergson¹⁴ lee en Plotino: un alma determinada se reconoce más en un cuerpo que en otro y queda fascinada por él, como si se mirara en un espejo; y así fascinada, se deja caer. Bergson usa este símil en diferentes ocasiones. Así, en la conferencia *Le rêve* compara los recuerdos a las almas, y las

11. Como lo hace notar Vladimir Jankelevitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947, p. 38.

12. Para Madeleine Barthélemy-Maudale, la gavilla sería una imagen mediatrix. Contraponen la evolución divergente de Bergson a la evolución convergente de Teilhard. Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 193.

13. Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 6-7.

14. Henri Bergson, "L'énergie spirituelle" en *OC*, pp. 886-888.

sensaciones nocturnas a los cuerpos.¹⁵ Y el esfuerzo de la vida queda como hipnotizado delante de la forma que va a tomar, como ante un espejo.¹⁶

Esto es, no parece que pueda señalarse una metáfora privilegiada. Además, hay que tener en cuenta que Bergson no se contentaba con una sola, sino que usaba diferentes metáforas que por convergencia y corrección mutua expresaban más exactamente su pensamiento. Todo esto parece indicar, consiguientemente, que no había una sola imagen mediatrix. Los hechos que acabamos de aducir sugieren más bien que había muchas imágenes mediatrices. No sólo por la fantasía tan rica de Bergson, sino por la multiplicidad de sus metáforas y por su método de convergencia. Bergson decía que habría que “buscar” e intentar atrapar la imagen mediatrix; y supuesta su fidelidad a la intuición original es indudable que debió haber buscado mucho, y encontrado, quizá; pero nunca se contentaría sólo con una, pues él quería contacto directo, él quería coincidencia y, para ello, es probable que buscara varias imágenes que convergieran hacia la intuición de fondo.

Podríamos tener alguna idea de lo que fueron estas imágenes mediatrices si atendemos a las metáforas empleadas, pues probablemente fueron del mismo tipo. Bergson elaboró muy bien sus metáforas, y era cuidadoso en seguir todos los pormenores de lo real. Y aún puede ser que sus metáforas fueran las mismas imágenes mediatrices. Esta hipótesis parece todavía más probable si se tiene en cuenta que en este terreno Bergson, propiamente hablando, no “elaboraba”, no “fabricaba”, como si se tratara de reunir materiales dispersos, sino que más bien “captaba” el movimiento en su simplicidad: el rasgo de una pintura no se hizo agregando mosaico a mosaico, sino de una simple pincelada. Eso pudo pasar con las imágenes mediatrices, que no habrían sido

15. *Idem.*

16. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en OC, pp. 602-603, 631 y 656. *Cfr.* Henri Bergson, “Matière et mémoire” en OC, pp. 292-294.

construidas, sino captadas, vistas en su rica simplicidad. Y entonces podríamos creer que sus imágenes mediatrices fueron las mismas metáforas que empleó.¹⁷

Pero, la imagen mediatriz ¿es algo que proviene sólo de la intuición? ¿Es algo que crea el filósofo, una vez recibido el impulso de la intuición? ¿O proviene de ambos? Esta era otra pregunta que nos habíamos hecho: ¿de dónde proviene la imagen mediatriz? Más exactamente: ¿por qué viene esta imagen mediatriz concreta? Bergson parece suponer que proviene, desde luego, de la intuición.¹⁸ Pero esto querrá decir que si dos filósofos entran en contacto con el mismo punto de la realidad, ¿tendrán la misma imagen mediatriz? Si otros tuvieran la misma intuición de Berkeley, ¿verían la materia también ellos como una película tenue y transparente entre el hombre y Dios?

Si así fuera, y si así fuera siempre, parece que se impondría el acuerdo entre los filósofos; que se hubiera ya impuesto hace mucho tiempo, al menos en algunos puntos. Bergson suponía que los grandes maestros habían tenido una intuición, tanto que, si hubieran podido dialogar entre ellos, no entrarían jamás en esas discusiones inacabables entre escuelas.

Pero esa es una hipótesis; el hecho es que hay desacuerdo ambiental en la filosofía. Bergson explicaría el desacuerdo porque la intuición es fugaz y huidiza; pero, aun así, si se lograra atrapar la imagen mediatriz, ¿estamos seguros de que sería la misma para todos los filósofos? Bergson no se propuso explícitamente este problema. Y seguramente diría

17. Rose-Marie Mossé-Bastide hace un recuento de las imágenes usadas por Plotino y por Bergson (recuento no exhaustivo). En Plotino encuentra 52 imágenes que representan acciones humanas y 92 imágenes de tipo contemplativo. En Bergson, 216 y 191, respectivamente, lo que indicaría una actitud más contemplativa en Plotino y más activa en Bergson; bien que en Bergson acción y contemplación quedarían equilibradas. Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, pp. 133-134.

18. Y en efecto, Bergson decía que el filósofo no escoge la imagen mediatriz, sino que ésta se le impone. Cfr. "Carta a Ploris Delattre" en Henri Bergson *Ecrits et paroles III*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 603.

que no, si se trata de intuiciones diferentes, esto es, de contactos con diferentes puntos; y esto se comprende, pero ¿si se llegase al mismo punto? En el caso de una respuesta afirmativa se podría pensar que “hay” una imagen mediatrix para cada problema. Pero lo más probable es que no, que no hay una determinada imagen mediatrix para cada problema, porque Bergson supone la posibilidad de que se den muchas, o ninguna. Y si hay muchas, y hay que buscarlas, parece que un filósofo encontrará alguna, o algunas y otro, otras. ¿Cuáles encontrará un filósofo determinado?

Respondíamos a esta pregunta con nuestra hipótesis de la “primera mirada”, o “contacto originario”, y decíamos que vendrán al filósofo aquellas imágenes que de alguna manera haya visto o tocado; que se formarán imágenes según la manera en la que se haya visto o tocado la realidad. Nos referíamos a una mirada original, previa a las reflexiones filosóficas sin prejuicios todavía, natural, espontánea; mirada, eso sí, adulta, con toda una vida y un pasado y una serie de vivencias; mirada que hará siempre original toda filosofía, como original es todo hombre, como original es un Rembrandt o un Rafael o una yerba verde. Y poníamos ilustraciones triviales del orden sensible: dos hombres que tocan la misma roca o ven el mismo crepúsculo o que atraviesan las mismas calles y pisan la misma nieve: roca, crepúsculo y nieve comunicarán algo de sí, pero muy distinto cada vez porque ninguno de los hombres había tocado, ni visto de la misma manera y, sin embargo, los dos tocarían roca, verían crepúsculo y sentirían levantarse un torbellino interior al contacto silencioso e insinuante de la nieve.

Decíamos que esta mirada primera, natural, espontánea, era en Bergson de tipo comprensivo; y que ella era la clave de su filosofía. Con ella podríamos explicarnos sus doctrinas, una a una y en su relación mutua; explicarnos también las metáforas que usa, e incluso las imágenes mediatrices en el caso de haberlas descubierto. Es más, había una probabilidad, aunque menor, de que en realidad no hubiera ninguna imagen

mediatriz, sino que el filósofo hubiera ido a beber directamente de su intuición. Aun en esta hipótesis todo quedaba también explicado, pues la mirada de que hablamos es realmente primera, esto es, anterior a la formación de imágenes mediatrices, anterior a la intuición misma, pues se trata de la mirada con que alguien se acerca a filosofar.

Notemos que con esta mirada comprensiva se disipa una sospecha en torno a la imagen mediatriz. El conocimiento a través de los conceptos es muy parcial, pues el concepto, en la perspectiva bergsoniana, es sólo un aspecto de lo real. ¿No pasaría algo semejante en la intuición, es decir, que también la imagen mediatriz verificara una abstracción *sui generis*? La respuesta parece que tendría que ser afirmativa. Digamos, de paso, que ésta es una de las razones que nos inclinan a creer que Bergson debió haber buscado muchas imágenes mediatrices, para suplir con su interpenetración las deficiencias de una sola, pero lo que aquí es importante es que la mirada originaria de Bergson tiene la incomparable ventaja de ser totalizante, plena, vastamente comprensiva, y así pretenderá superar la enorme deficiencia del concepto; porque la deficiencia del concepto no radica tanto en que provenga de una abstracción, sino en que provenga de una abstracción anulante del tiempo, inmovilizante, de una abstracción que ante todo hace evaporarse al devenir. Entonces, la imagen mediatriz en el bergsonismo podrá ser parcial; podrá ser también parcial la intuición, como parcial es un paso de Aquiles en comparación de toda su carrera; pero siendo parciales, serán plenas y serán móviles, fluidas y no desatienden la intercomunicación de sus cualidades múltiples.

Así describíamos la primera mirada de Bergson, de tipo comprensivo; compenetrado, lleno, sin fisuras, al natural; todo se ve en la simplicidad de su movimiento, todo se intercomunica; todos los elementos se influyen, como si fueran seres vivientes. Si esta mirada es de tipo comprensivo se explican muy bien las metáforas y las imágenes utilizadas: todas expresan la plenitud y el movimiento; y no sólo las metáforas,

sino ante todo las teorías mismas, porque se explican y las dificultades desaparecen. Entonces las imágenes mediatrices serán también seguramente de este tipo; quizá sean las mismas metáforas que leemos en las obras de Bergson y si no son tal cual esas metáforas, quizás sean esas metáforas, “en otro idioma”, pero son también de tipo comprensivo; expresan, igualmente, lo lleno y lo móvil, lo continuo y lo vivo. Ni en la mirada, ni en la imagen mediatrix, ni en el pensamiento interior, ni en las metáforas, ni en la doctrina se pueden señalar rupturas, ni solución de continuidad, ni huecos de nada, ni una “nada–ausencia”.

En este sentido la crítica de la idea de la nada es un testimonio de lealtad a la primera mirada: el pensamiento interior se fragua en abrazo totalizante, como totalizante fue la mirada. Y la doctrina expresada será, consecuentemente, también de tipo comprensivo.

Y se delata una ilusión: es ilusión querer explicar el *fieri* a base de inmovilidades, lo lleno a partir de lo vacío, el ser a partir de la nada. ¿Hasta dónde nos empujaba esa ilusión? Nos empujaba a señalar “estados” bien distintos unos de otros; y en la naturaleza, “cosas” bien distintas unas de otras; estados y cosas “separados” pues no se atiende más al devenir; esto es, que se rompe, se agujera la realidad con huecos de nada. Y en el bergsonismo no hay esos agujeros o huecos, o ausencias de realidad; la nada parcial así entendida no juega aquí ningún papel, ni mucho menos la nada absoluta. La mirada comprensiva siempre tiene que ver algo.

Esta mirada primera llena los abismos de nada que otros habían abierto entre diferentes alternativas; restablece las comunicaciones suspendidas entre diversas realidades, que un racionalismo sumamente previsivo había interrumpido, “redescubre” el tiempo auténtico; devuelve el movimiento interior a un “yo” que otros habían inmovilizado. Ésta es una manera de hablar; en realidad esa mirada no realiza esas operaciones de devolver y restablecer, sino que simplemente ve la reali-

dad y nos convida a verla así, en su naturalidad. Bachelard afirmaba que creer en la continuidad de las cosas equivale a abrir siempre los ojos en la misma fase de su ritmo;¹⁹ ¿no sería más bien que equivale a tenerlos siempre abiertos? ¿O a no creer que por cerrarlos ya no hay nada? Fuimos notando en su lugar, en cada capítulo, cómo las diversas concepciones bergsonianas correspondían a su mirada original, y no dejaban lugar alguno para la nada parcial, así descrita como nada-ausencia, como nada-vacío. Corroboramos que la crítica de la idea de la nada descansaba, fundamentalmente, en una mirada de plenitud.

Pero sí hay una “nada parcial” importante y esencial en el bergsonismo, sólo que Bergson no la llamó con el engañoso nombre de “la nada”, y es el ser limitado y finito. Tan importante, que no pocos críticos creyeron que el bergsonismo era una filosofía sólo del ser finito. Pero no hay ninguna contradicción entre esta nada parcial tan importante y aquella nada parcial que se considera absurda. En el bergsonismo hay seres finitos, lo que se niega es que los podamos aniquilar mentalmente si no los sustituimos.

La crítica de la idea de la nada tiene su máximo alcance en el caso de la duración divina. Se trata de una especie de argumento *ad hominem*: yo no uso esta idea de la nada, tú sí, y la consideras como primordial en filosofía, un considerar quizá no consciente, pero en todo caso la idea de la nada es el secreto resorte de tu pensamiento. ¿Por qué la usas? Porque crees que te hace falta para llegar al Ser. Lo crees debido a una ilusión: que tienes que ir de lo vacío a lo lleno; que el movimiento es una debilidad, una degradación de lo Inmóvil. No te das cuenta de que por este camino llegarías sólo a un Dios inmóvil, a un Dios que no hace nada, a un Dios inerte, pues le habrías negado el movimiento (la actividad). Pero tranquilízate. Dios vive. Dios dura. La duración

19. Cfr. Jorge Manzano “Capítulo décimo segundo: objeciones a la crítica de la idea de la nada” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., No. 107, julio-septiembre, 2018, pp. 276-283. Ver especialmente el apartado “Objeciones de Gaston Bachelard”.

divina, que es vida incesante, acción, libertad, se basta a sí misma; es un movimiento sustancial. Y para que te convenzas de que no necesitamos la idea de la nada, pasarás por un rito de purificación en el que verás claramente que la idea de la nada no sólo es inútil, sino también absurda, tan absurda como un círculo cuadrado.

En este sentido de iniciación o purificación, la crítica de la idea de la nada es la “clave” del bergsonismo, por su orientación hacia la duración finita y hacia la duración trascendente. Pero recordemos que toda negación no es sino la mitad de un acto intelectual. El “no” dicho a la idea de la nada suponía un “sí”, muchos otros “sí”; por eso era menester no sólo hablar de la crítica de la idea de la nada, sino ante todo de su contraparte positiva, que es el contacto o la mirada originarios, de tipo comprensivo. Fue lo que hicimos al estudiar los temas fundamentales del bergsonismo en su compenetración mutua, dentro de su presentación a base de metáforas e imágenes, en concreto las relativas a la duración y a los orígenes. De paso vimos disiparse algunos malentendidos, todavía no desarraigados del todo; así, hubo que precisar con cierto detalle la función de la inteligencia y de la intuición; el sentido del movimiento sustancial, etc., pero ante todo hubo que precisar el significado concreto de la crítica de la idea de la nada, y hacer ver que no se trataba de hacer necesario al contingente, ni de negar la creación, ni de negar a Dios.

La crítica de la idea de la nada, tal como la propuso Bergson, no ha sido aún refutada. Hay una serie de objeciones que, desde fuera, juzgan que tal crítica es falsa. En concreto: hay contingentes; la crítica bergsoniana da la necesidad a los contingentes, por lo tanto, viene a decir que no hay contingentes. O bien: hay creación y la crítica bergsoniana hace imposible y absurda la creación. En nuestro capítulo once dijimos un “sea” a todas esas premisas mayores, pero hicimos ver que las premisas menores eran falsas. Tales dificultades fueron propuestas por filósofos de valer, pero que no entraron al bergsonismo ni captaron el problema

de fondo que se agitaba. Con la crítica de la idea de la nada pretendía Bergson hacer una reflexión sobre la duración divina y quería concluir, como concluyó, que esa duración se basta a sí misma, que no necesita de un triunfo sobre la nada. Y llega así el bergsonismo a un Dios que dura, esto es, a un Dios vivo.

Hay otro tipo de objeciones, las verdaderas objeciones y no simples malentendidos, que critican de algún modo o de otro los argumentos de Bergson, pero hay un momento decisivo en el que pierden pie, como tuvimos ocasión de ver. No pretendo haber propuesto todas las objeciones que se han presentado, pero sí las más representativas.

El intento y las conclusiones de este trabajo son modestos. No se pretendía dar razón al bergsonismo contra otras posiciones, ni al revés; pero sí se pretende haber contribuido a una mejor inteligencia del bergsonismo. Las conclusiones se han expuesto ya a lo largo de este capítulo, pero a modo de gran resumen podríamos decir:

1. Entre las metáforas usadas por Bergson no aparece ninguna absolutamente privilegiada que nos permita señalarla como imagen mediatriz. Probablemente hay muchas imágenes mediatrices, innumerables, por las razones que dijimos. Tampoco queda excluido el caso, poco probable, de que no hubiera ninguna.
2. En cualquier hipótesis, la filosofía bergsoniana se comprende, positivamente, con la primera mirada o contacto de tipo comprensivo y, negativamente, con la crítica de la idea de la nada, siendo aquélla la contraparte positiva de ésta.
3. La crítica de la idea de la nada tal como la propuso Bergson no ha sido aún refutada. No afirmo por ello que sea en sí misma refutable, ni irrefutable. ✕

Bibliografía

- Barthélemy-Maudale, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- ____ *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- ____ “Introduction à la Métaphysique”, pp. 1392-1432
- ____ “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
- ____ “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
- ____ “Matière et mémoire”, pp. 160-379.
- ____ “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
- ____ “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.
- ____ “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
- Jankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947.
- Manzano, Jorge, “Capítulo décimo segundo: objeciones a la crítica de la idea de la nada” en *Xipe totek, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jal., No. 107, julio-septiembre, 2018, pp. 271-311.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, París, 1959.