

Capítulo décimo segundo: Objeciones a la crítica de la idea de la nada

Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



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

Resumen. Jorge Manzano dedicó este capítulo de su tesis a analizar y sopesar las críticas dirigidas a Bergson a propósito de su crítica de la idea de la nada. Entre los autores revisados se encuentran Jacques Maritain, Gaston Bachelard, François d’Hautefeuille, Blais Romeyer y Emile Rideau. Por otra parte, Manzano también examinó las intervenciones de Jeanne Delhomme, Jean Guittou y Étienne Gilson en el *Congreso Bergson* de 1959 que conmemoraba el centenario del nacimiento de Bergson.

Palabras clave: críticas a Bergson, idea de la nada.

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter twelve: Objections to the critique of the idea of nothingness.* Jorge Manzano devoted this chapter of his thesis to analyzing and weighing the critiques aimed at Bergson regarding his critique of the idea of nothingness. Among the authors he reviewed are Jacques Maritain, Gaston Bachelard, François d’Hautefeuille, Blais Romeyer and Emile Rideau. Manzano also looked at the interventions of Jeanne Delhomme, Jean Guittou and Étienne Gilson at the 1959 *Bergson Conference* that commemorated the 100th anniversary of the Bergson’s birth.

Key words: critiques of Bergson, idea of nothingness.

En el capítulo anterior vimos cuál era el objetivo fundamental de la crítica bergsoniana a la idea de la Nada. Vimos también que no se trataba de negar los contingentes, ni de atribuirles un ser necesario.

Con ello se desvanece toda una serie de objeciones, o mejor dicho malentendidos, exteriores a la misma crítica, que fueron expresados con vehemencia. El presente capítulo estudia las principales objeciones directas a los argumentos de Bergson.

Objeciones de Jacques Maritain

La idea de la nada tiene un contenido. Es el contenido de la idea del ser, pero afectado por el signo negativo, hay que tener en cuenta que lo propio de la idea negativa es este signo negativo, y no el contenido, que pertenece a la idea positiva. Bergson se ensaña con el contenido de la idea de la nada porque lo imagina negativo en sí mismo; algo así como si el número 3 tuviera un valor absoluto en sí mismo.¹

Hemos visto que Bergson niega precisamente que la negación tenga el poder de llegar a la idea de la nada; y para ello muestra cómo todo juicio negativo no es sino la mitad de un acto intelectual por el cual prevenimos a otro o a nosotros mismos de un error; la otra mitad, sobreentendida o aplazada, es afirmativa.

Bergson no tiene por qué hacer aquí un análisis psicológico; debió haber hecho un análisis lógico. Para mostrar, por ejemplo, que es absurda la cuadratura del círculo, se necesita un análisis lógico y no irse al mecanismo de su formación. Querer pasar de la psicología a la lógica es pretender deducir un dato evidente (lo que nos dice tal idea) a partir de datos oscuros (la génesis de la idea).²

Desde luego, si Maritain considera ya de salida que la idea de la nada es un dato evidente, no tiene caso seguir discutiendo; de lo que se trata es de reflexionar sobre esa pretendida evidencia de la idea de la nada. Pero veamos lo que dice después.

1. Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Tequi, París, 1948, pp. 218-219.

2. *Ibidem*, pp. 44-45.

En todo caso el análisis de Bergson es falso. La idea de la nada no se forma negando sucesivamente una cosa tras otra, a manera de resta progresiva. En realidad, nos basta la idea del ser para formar inmediatamente la idea del no ser. Por tanto, la idea de la nada de un ser supone únicamente la idea de este ser, pero no la de otro que deba sustituirlo. De modo que, en la argumentación bergsoniana de ese acto intelectual con dos mitades, sobra la segunda mitad; la primera se basta. Además, hay casos en los que el juicio reemplazante no se da; si yo afirmo: “este hombre no tiene hijos”, no necesariamente estoy pensando que tiene otra cosa que no son hijos.³

El razonamiento de Maritain es muy lógico, partiendo del dato de que la idea de la nada es evidente ya desde que formamos la idea del ser; cualquier discusión se hace imposible. Pero hay un punto interesante, el ejemplo. “Fulano no tiene hijos; yo no estoy pensando que tenga otra cosa que no son hijos”. Éste fue el único momento en que Maritain realmente quiso atacar el argumento de Bergson directamente, y no sólo a “base de posiciones ya tomadas como indiscutibles”. Fue en realidad un momento, pero esto es de apreciarse enormemente en Maritain. Parece una brillante instancia que desbarataría la crítica bergsoniana. Por desgracia, la brillantez no es sino aparente y no hace sino confirmar la crítica que pretendía destruir. Bergson, al hablar de los juicios negativos, usó dos tipos, uno atributivo (esta mesa no es blanca), y otro existencial (A no existe). El ejemplo de Maritain podría colocarse en este segundo tipo. Y ahí cae por completo bajo la crítica de Bergson. En efecto, por el solo hecho de pensar “hijos de fulano”, les atribuyo una especie de existencia, en este caso una existencia meramente posible, esto es, la de una pura idea. Pero si alguien quisiera pasar de esta existencia ideal a una existencia actual y afirmar que existen esos hijos, entonces viene mi juicio negativo: “Fulano no tiene hijos”, por el cual le advierto que no, que se equivocaría, que ese posible *queda excluido de la realidad actual* como incompatible con ella. Y en esta realidad

3. *Idem.*

están incluidas todas las cosas, incluso las cosas que realmente tiene fulano. De modo que hay una realidad actual (fulano tal como es, con lo que tiene), incompatible con aquel juicio que alguien pudiera equivocadamente proferir. De hecho, lo que importa es prevenir el error, dar la advertencia, complacerme o lamentarme de ello y por eso prescindo de o difiero mi juicio negativo.

Insiste Maritain en que Bergson confunde el pensar un objeto existente con existencia ideal y el pensar que un objeto existe realmente.⁴ Sin embargo, como vimos, Bergson las distingue bastante bien; tanto, que su juicio negativo es toda una advertencia que hace a otro para no confundirlas, para no pasar sin más de una a otra (ver su tercer argumento).⁵ Por otro lado, se podría decir —injustamente también, pero conservando el procedimiento de Maritain—, que él mismo confunde la existencia ideal con la idea de la nada, lo posible con la nada.

Además, dice Maritain, el “entendimiento” del que habla Bergson es meramente pasivo, sin afición ni interés práctico: su función única es la de registrar eventos exteriores. Argumentando *ad hominem*, ¿cómo podría ser capaz ese entendimiento de registrar la segunda parte de la sustitución en un juicio negativo? Porque si el entendimiento no puede registrar una cosa inexistente, no podría registrar una cosa indeterminada, como es, según Bergson, la segunda mitad de la sustitución en el juicio negativo.⁶

La objeción de Maritain se desploma de salida, porque el “entendimiento” descrito por él *no es* el entendimiento descrito por Bergson. Precisamente en esta parte de su crítica, Bergson sostiene que la negación *no es* propia de un espíritu puro, de un espíritu que no tuviera ningún

4. *Ibidem*, p. 45.

5. Jorge Manzano, “Capítulo décimo primero: la crítica de la idea de la nada. Significado” en *Xipe toték, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jal., No. 106, abril-junio, 2018, pp. 162-165.

6. Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 46.

móvil: la negación tiene un carácter pedagógico y social;⁷ y que, si la afirmación es un acto de la inteligencia pura, hay en la negación un elemento extra-intelectual.⁸ Y cuando habla de la sustitución y afirma que en realidad pensamos una presencia, añade que todo aquello que expresamos negativamente con palabras tales como “vacío” o “nada”, no es tanto pensamiento sino afección, o mejor, “coloración afectiva del pensamiento”.⁹ En un sitio paralelo, planteando la idea de desorden, postula Bergson que a veces buscamos un orden y, al no encontrarlo, hablamos de “desorden”, sin darnos cuenta de que en realidad nos hemos encontrado con otro orden; y que este caer en la cuenta nos lo impide “una bruma de estados afectivos”.¹⁰

De modo que ese entendimiento sí tiene afección e interés práctico. Por lo demás, la inteligencia en Bergson no tiene por función única la de registrar eventos exteriores: también elabora el lenguaje, las ideas, los raciocinios. Pero sea, supongamos que es así, como dice Maritain; tampoco en ese caso vale la razón que aduce, que ese entendimiento no podría registrar la segunda parte del juicio negativo. Porque esta segunda parte supone una *presencia*, la cual podrá ser registrada, podrá ser afirmada. Notemos que según Bergson dejamos esta segunda parte “indeterminada”. Lo cual no es lo mismo, como supone Maritain, que “inexistente”. Tan es existente, que es toda la realidad actual; o si se prefiere, aquella parte de la realidad actual que realizó la sustitución. Más aún: esta segunda parte no “es” indeterminada, sino que “la dejamos” indeterminada, en el sentido de que no expresamos el juicio afirmativo, porque en este momento no interesa, o porque lo ignoramos.

7. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en Henri Bergson, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, pp. 738–739. En adelante, esta obra se cita como *OC*.

8. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, pp. 737–738.

9. “[...] coloration affective de la pensée”. *Ibidem*, pp. 732–733.

10. “[...] une brume d'états affectifs”. *Ibidem*, p. 692.

Objeciones de Gaston Bachelard¹¹

Por lo pronto Bachelard no concede a Bergson el primado de lo lleno. Argumenta que no se puede vaciar sino lo que está lleno, sí, pero tampoco se puede llenar sino lo que está vacío. Vacío y lleno se aclaran mutuamente. Y si Bergson no acepta la intuición de lo vacío, Bachelard tampoco admite la intuición de lo lleno. Pues bien, la misma correlación existe entre el ser y la nada, si es que se quiere vivir la oscilación dialéctica entre realización y anonadamiento. Bachelard se refiere a oscilación dialéctica porque si demasiado pronto se considerara al ser y a la nada como cosas ya terminadas del todo, el mismo Bachelard sería alcanzado por la crítica bergsoniana. Por eso quiere que Bergson desarrolle al ser por etapas, exige de él la experiencia ontológica en todos sus pormenores.¹²

En cuanto a la oposición entre lo vacío y lo lleno, es verdad que en el orden meramente lógico se pueden considerar contrabalanceados. Pero Bergson no está en un terreno meramente lógico, sino que supone una experiencia previa. Querer llevar el asunto a un terreno meramente lógico sería dislocar la crítica de la idea de la nada. Con esta crítica Bergson no intenta “poner el ser”, sino mostrar que el Ser no es ajeno a la duración (y no el Ser en general, sino propiamente el Ser trascendente). Y si Bachelard quiere poner primero el vacío, la nada, Bergson le diría que eso es imposible, porque para poner la nada tiene que haber alguien que la ponga, y entonces ya no se daría esa posibilidad de una nada por poner porque ya habría alguien. Para llegar a la afirmación de la duración interior y de la duración divina, Bergson no procedió por vía deductiva, sino que usó el testimonio de la conciencia para el

11. En su libro *La dialectique de la durée*, que es una propedéutica a la filosofía del reposo, Gaston Bachelard quiere pensar un bergsonismo discontinuo. A la continuidad bergsoniana tratará de mostrarle lagunas en la duración; de suerte que lo importante serán las interrupciones, los descansos; hay continuidad, pero no es originaria, sino que la elaboramos a través de procesos naturales como el de la consolidación temporal y el de superposición temporal. No podemos aquí seguir la minuciosa vía positiva de Bachelard. Nos limitaremos a considerar sus objeciones a la crítica de Bergson.

12. Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, Presses Universitaires de France, París, 1950, pp. 9-11.

primer caso y el testimonio de los místicos para el segundo. El punto álgido que atacaría Bachelard se detecta en el caso del testimonio de la conciencia, en primer lugar, en el descubrimiento de la duración. Y ahí, Bergson, como dato inmediato de la conciencia se encuentra con una “cualidad” de los estados de conciencia; se encuentra con “algo”, no con “nada”. Ahora bien, si de este algo experimentado quisiéramos pasar a una “nada” pensada, habría (siguiendo la imagen en juego) que vaciar lo lleno, porque el dato original es lo lleno. Tan es así que Bachelard no propone comenzar por lo vacío para llenarlo, pues se da cuenta de que estaría suponiendo un vacío “cosificado” y que caería bajo los golpes de la crítica bergsoniana; y entonces se repliega a una posición que le parece más segura: de lo que se trataría sería de vivir la oscilación dialéctica entre realización y anonadamiento. Pero ¿cómo sabe Bachelard que hay esa “tal oscilación dialéctica”? ¿Es ésa su primera etapa? En realidad, esa oscilación dialéctica sería una etapa más avanzada, mucho más avanzada (posterior) a la “cualidad” inicial bergsoniana, que todavía no sabía si era oscilación o no.

Para Bergson, sólo los juicios afirmativos tienen un carácter determinado e inmediato. Al menos con igual derecho consideramos nosotros privilegiados los juicios negativos. Porque, en efecto, todos los juicios que comprometen la conciencia son negativos. Por ejemplo, alguien encuentra una dalia azul y afirma, con admiración, que esa flor es una dalia. Este juicio presupone un juicio anterior, negativo, que las dalias no pueden ser azules. Y cuando alguien afirma algo enérgicamente en una discusión, es que antes otro le había contradicho, había negado. Es más, en la soledad, cuando alguien afirma algo categóricamente, lo afirma contra un adversario imaginario que personifica la negación previa. Podríamos descubrir las mismas ondulaciones dialécticas, suavizadas quizá, en la insinuación, la persuasión y la discusión tranquila. En resumen, la afirmación no tiene el privilegio de la plenitud ni de la seguridad; hay que atender ante todo a los juicios negativos. Todo esto se comprueba en el proceso por el cual formamos un concepto, que encierra una historia de negaciones más que

de afirmaciones: pensar un concepto es abstraer de ciertas experiencias y mandarlas a la nada; podrán subsistir esas experiencias, es verdad, pero ya no influyen en nuestro conocimiento.¹³

Es verdad que el juicio “esta dalia es azul”, afirmativo y admirativo, supone un juicio negativo previo: “Las dalias no son azules”. Pero este juicio negativo ¿es absolutamente privilegiado, absolutamente anterior? ¿Es un juicio que antecede cualquier afirmación sobre el color de las dalias? En realidad, supone más bien un juicio original, otros muchos, afirmativos, provenientes de la experiencia sensible, de un enorme conjunto de observaciones empíricas, y que afirman: “hay dalias blancas”, “hay dalias rojas”, etc. Lo mismo se diga en el caso de la discusión, sea violenta, sea tranquila. Afirmo categóricamente porque el adversario había negado. Pero ¿qué había negado ese adversario, real o imaginario? Evidentemente había negado una afirmación, real o posible.

Hay un cierto orden de los instantes decisivos, prosigue. Y a Bergson le admitiríamos que el desorden es un orden imprevisto, pero sólo en el espacio, no en el tiempo. Porque para poder pensar, y sentir, y vivir, es menester el orden de nuestras acciones. Un desorden puede hacer fallar el pensamiento, puede hacernos morir. Y entonces “el desorden es una realidad, un factor de nada”.¹⁴

Este punto no merece ninguna observación particular. Si Bachelard considera la muerte como equivalente de la nada, es claro que ha cambiado violentamente el estado de la cuestión.

Admitamos una dualidad temporal: en este momento o no sucede nada, o algo sucede. Veremos entonces que “el tiempo es continuo como posibilidad, como nada; pero discontinuo como ser”.¹⁵ Esta dualidad temporal se

13. *Ibidem*, pp. 12–15.

14. “[...] le désordre est bien un fait; c’est un facteur de néant”. *Ibidem*, p. 20.

15. “Le temps est alors continu comme possibilité, comme néant. Il est discontinu comme être”. *Ibidem*, p. 25.

refiere más bien a la función, y no al ser.¹⁶ Se nos dirá que precisamente entonces se ve claro que la nada es simplemente la negación de algo que esperamos. Y respondemos: “en el orden de las funciones *nada* no es *otra cosa*”. Y así, cuando no respondemos nada a una carta desagradable, poco importa que pensemos algo.¹⁷

Bachelard propone una alternativa lógica: en este momento o no sucede nada o algo sucede. Pero para él se trata de una alternativa real, pues supone que alternativamente sucede algo y no sucede nada. Frente a la pregunta de si el “no suceder nada” implica que de veras todo pase a la nada para reaparecer otra vez, tiene cubierta la retirada: se está refiriendo, dice, más bien a las *funciones* que no al ser. Y efectivamente:

Nuestro argumento decisivo lo sacamos de la fisiología: toda función tiene que dejar de funcionar; toda función se ve limitada por ciertos umbrales de acción; toda función es discontinua, no permanente. Y es de notar que todas estas dialécticas de que hablamos son de orden temporal, no lógico.¹⁸

Con lo cual deja entender que, según Bergson, toda función sería permanente y que debería funcionar sin interrupción. Pero ésta no es la duración bergsoniana. Evidentemente, en los estados de conciencia tenemos, por ejemplo, este sentimiento de “alegría” y dentro de algunos minutos estaremos tristes. ¿Hubo cierta discontinuidad? Sí, diría Bergson; eso no lo niega. Es verdad que ese sentimiento de alegría no se pierde, entró a la bola de nieve y así está todo nuestro pasado con nosotros, pero eso no quiere decir que actualmente estemos alegres, como si ese sentimiento de alegría no pudiera jamás desaparecer de la conciencia vivencial. Estará como recuerdo, pertenecerá quizá sólo a la memoria pura, pero no se ha perdido, no se ha “aniquilado”; y en cierta manera influye, al menos indirectamente, en este sentimiento

16. *Idem*.

17. “[...] dans l’ordre des fonctions, rien n’est pas une autre chose”. El subrayado es de Bachelard. *Idem*.

18. *Ibidem*, pp. 22–23.

actual de tristeza que experimento; porque el yo que ahora está triste es un yo que fue modificado por aquella alegría y si no la hubiera tenido, se encontraría ahora en una situación diferente; también triste, pero no con la misma cualidad de tristeza; es verdad que aquella alegría quizá influya muy poco, tan poco o tan indirectamente que la variación que produzca podrá ser insignificante, pero nunca será nula.

En cuanto a las funciones fisiológicas que señala Bachelard, la continuidad bergsoniana no quiere decir que la respiración, por ejemplo, no tenga su ritmo; como si por el hecho de inspirar tuviéramos que inspirar siempre, y jamás espirar; ésta no es la continuidad bergsoniana, o como si alguna glándula interna, por el hecho de haber trabajado muy aprisa en un momento dado, ya no pudiera cambiar su velocidad. Eso sería una caricatura del bergsonismo. Ahora, en otro sentido sí, todo se conserva, pero de una manera semejante a lo que dijimos arriba de la duración interior. Si alguien estuvo respirando defectuosamente muchos años, al fin tendrá un organismo diferente al que tendría si hubiera respirado siempre bien; y si sólo respiró mal unos días, este efecto será archi-despreciable en el orden físico, pero no absolutamente nulo. Además, Bachelard toma unos ejemplos demasiado bastos del orden material. Esta glándula secreta unos momentos y luego descansa; por tanto, hay discontinuidad, dice Bachelard. Sí, pero la crítica bergsoniana de la idea de la nada atiende a la oposición no entre funcionamiento y no funcionamiento, sino entre el ser y la nada. Y si Bachelard insistiera en que para Bergson todo se reduce a movimiento, le decimos también que sí, pero que su ejemplo no vale, porque si una glándula deja de secretar, no es que deje de existir ni que deje en realidad de trabajar, porque la secreción no es todo su trabajo. ¿O todas y cada una de las células de esa glándula decretan una huelga simultánea, un momento de reposo? No es que Bachelard piense eso, sino que, al contrario, con mucho gusto nos invitará y descenderá con nosotros incluso al mundo subatómico para descubrirnos que si hay vibraciones es que hay “descansos” que separan una vibración de otra, porque él quiere

llegar hasta lo último, y dice que “si damos duración a los verbos, lo que pasa es que nos rehusamos a describir los pormenores”.¹⁹

Y aplicaría también aquí lo que había dicho de las funciones, que aquí *nada* no es lo mismo que *otra cosa*; que en ese intervalo entre dos vibraciones no hay vibración, ni cosa alguna en lugar de vibración, sino un descanso. Aquí le diríamos a Bachelard: sea, que haya descanso. Pero, primero, eso no indica que la realidad primordial sea este descanso o interrupción, pues sería descanso o interrupción de “algo” en movimiento. Segundo, Bergson nunca negó que un movimiento pudiera anularse.²⁰ Lo que negó fue que el movimiento se explicara con base en anulaciones de movimiento. Como si aquí nos dijera de pronto Bachelard que ya no hay oscilaciones, sino que todo se reduce a descanso, a anulaciones de movimiento, que una oscilación no es sino la suma de muchos descansos. Tercero, le preguntamos cuál es la realidad más profunda de ese “descanso”, ¿se trata realmente de la misma nada? En ese caso, en el orden macro-cósmico de las funciones no hay ciertamente descanso absoluto; y si cesa un movimiento, quedan otros. Pero en el orden subatómico ¿esos descansos suponen que toda la realidad pasa en un instante rapidísimo a la nada, para volver de nuevo a hacerse real en el instante que sigue? Indudablemente Bachelard no se atrevería a afirmar esto en la línea decisiva del ser, que es el punto que nos ocupa. Y por eso no se apoya aquí, sino que pone la fuerza de su argumento en el caso de las funciones.

La argumentación positiva de Bachelard trata de probar que los diversos fenómenos temporales son ante todo discontinuos: el recuerdo, la previsión de nuestro futuro, el esfuerzo, las acciones diferidas. También intenta mostrar una acción rítmica, no continua, en la cau-

19. *Ibidem*, p. 19.

20. Véase el punto “Continuidad y discontinuidad” en Jorge Manzano, “Capítulo VII. El movimiento sin móvil” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., núm. 102, abril-junio, 2017, pp. 118-121.

salidad, no sólo intelectual, sino también física. En resumen,²¹ el alma no es continua en su sentir, en su pensar, en su querer, en su ser. La nada está dentro de nosotros mismos. Y la experiencia positiva de la nada debe esclarecer nuestra experiencia de la sucesión: una sucesión heterogénea, en la que netamente se distinguen novedades, sorpresas, rupturas y vacíos. “Crear en la permanencia de las cosas equivale a siempre abrir los ojos en la misma fase de su ritmo”.²²

Se nota fácilmente este afán de romper la continuidad, porque Bachelard da una gran importancia a los momentos decisivos de la vida psicológica y envía hacia la nada los menos importantes de la historia del alma. Que haya momentos más importantes que otros, que en la sucesión anímica puedan señalarse momentos de mayor densidad psicológica, nadie se lo niega, pero esto no justifica la eliminación de la duración continua, al menos no la prueba. Bachelard decía que hablar de continuidad era alargar los verbos para no tener que describir los pormenores. Notemos, primero, que Bergson da muchos pormenores de la duración, por ejemplo, el mutuo influjo de los diversos elementos psicológicos; pero en concreto, los pormenores que quiere Bachelard no son otra cosa que la diferencia entre los momentos más importantes y los menos importantes. Y ya vimos que Bergson los hace resaltar, que desarrolla esos momentos decisivos, y lo hace con fuerte metáfora, pues éstos “son los golpes del timbal que estallan de vez en vez en la sinfonía”.²³

Por lo demás, ¿no cae Bachelard en el error que quiere criticar?, ¿no desprecia él muchos pormenores, a ciencia y conciencia? Él quiere fundamentar una filosofía del reposo pero para ello exagera la discon-

21. Gaston Bachelard, *La dialectique de la durée*, p. 29.

22. “Croire à la permanence des choses, c’est ouvrir les yeux toujours à la même phase de leur rythme”. *Ibidem*, p. 65.

23. “[...] ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie”. Henri Bergson, “L’évolution créatrice”, p. 496; véase también Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *OC*, pp. 110-111.

tinuidad haciendo del reposo una especie de nada. Entre dos actos sucesivos, *hace converger* todo hacia instantes privilegiados, hacia una especie de fotones con intervalos de nada. Y así, él habla de “riqueza y de densidad, más bien que de duración”.²⁴ Y admite la afirmación de que una acción instantánea supone una duración, pero arguye que esta duración es “catagénica”, “que no tiene nada que ver con el destino del acto inicial y que se pierde en ritmos inferiores, con consecuencias puramente fisiológicas o físicas”, pero que “en el plano psicológico en que nos colocamos, no juega ningún papel; *se puede eliminar*”.²⁵ De modo que lo que no interesa al punto de vista de Bachelard, aunque sea real, se puede eliminar... Aun suponiendo, y es mucho suponer, que esa duración catagénica no desempeñe ningún papel psicológico, ¿es lo mismo no jugar ningún papel psicológico a ser nada?

Objeciones de François d’Hautefeuille

Bergson nos hace llegar a creer que no hay juicios negativos, que la negación deja de existir. Por el contrario, le diríamos, incluso, que la negación se desenvuelve en un nivel altamente intelectual, pero ahí precisamente donde el espíritu ya no se somete a lo dado, sino que al contrario, “lo juzga, lo interpreta y lo sobrepasa”.²⁶

Me parece que d’Hautefeuille hace decir a Bergson otra cosa que lo que dijo. Para Bergson sí hay juicios negativos, y *sí hay* negación. Y él profirió muchas veces juicios negativos y negó muchas cosas. La primera palabra de un filósofo es un *no*. Tanto, que podrá después variar en lo que afirma, pero casi apenas en lo que niega.²⁷ Entre otras

24. De “[...] richesse et de densité putôt que de durée”. *Ibidem*, p. 37.

25. “[...] c’est là une durée catagénique qui se désintéresse du destin de l’acte initial et qui se dépense sur des rythmes inférieurs, en des conséquences purement physiologiques ou physiques [...] sur le plan psychologique où nous nous plaçons, elle ne joue aucun rôle; on peut l’éliminer”. *Ibidem*, 38–39. El subrayado es de Jorge Manzano.

26. “[...] il le juge, l’interprete, le dépasse. François d’Hautefeuille, “La critique par Henri Bergson de l’idée de néant” en *Revue de Métaphysique et de morale*, París, No. 2, abril–junio, 1959, pp. 212–224, p. 217.

27. Henri Bergson, “L’intuition philosophique” en *OC*, pp. 1347–1348.

cosas, Bergson negó que el Ser fuera extraño a la duración y negó que pudiéramos formar la idea de la nada.

Lo que niega Bergson es que todos estos juicios negativos, que todas estas negaciones, tengan el poder de llevarnos a la idea de la nada. Y también admite que la negación se desenvuelve en un nivel altamente intelectual, en que el espíritu juzga e interpreta lo dado (quizá no añadiría él “y sobrepasa lo dado”). Eso es lo que quiere decir cuando afirma que la negación tiene un carácter pedagógico y social; no dijo “científico”, pero pudo decirlo ciertamente; científico y educativo. Porque cuando yo prevengo a otro o a mí mismo, no se trata simplemente de decirle que esta mesa no es blanca, sino muchísimas cosas de más alto interés. Y observando bien la objeción de d’Hautefeuille, se ve que en el fondo da razón a Bergson. Porque si el espíritu niega para juzgar, interpretar y sobrepasar lo dado, todas estas operaciones quieren llegar a una afirmación, esto es, a esa segunda fase del acto intelectual, cuya primera fase había sido negar. A no ser que d’Hautefeuille haya pensado que el juzgar, interpretar y sobrepasar lo dado consiste simplemente en decir “no” a todos los datos, y que del “no” no se ha de salir.

Cuando Bergson nos invita a suponer abolido el lenguaje, disuelta la sociedad, atrofiada en el hombre toda iniciativa intelectual, nos dice que la inteligencia podría aún afirmar, pero que ya no tendría ninguna gana de negar. ¿Por qué? Porque lo existente puede ser registrado en una sensación, y así registrado pasar a la inteligencia, pero lo no existente no puede ser registrado.²⁸

Y aquí d’Hautefeuille protesta y dice que esa inteligencia sin lenguaje ya no sería la verdadera inteligencia humana; que sería, si acaso, la de un animal; y que el hombre, sin la vida social ya no sería hombre.²⁹

28. François d’Hautefeuille, “La critique par Henri Bergson de l’idée de néant”, p. 217.

29. *Idem*.

Sí, y todo esto lo concede Bergson; porque al hacer toda esa serie de reducciones no intenta afirmar que “lo que queda es todavía inteligencia humana”. Lo que se propone es hacernos ver que esa “inteligencia embrutecida”,³⁰ de ser posible y de la naturaleza que fuera podría, quizá, todavía afirmar, pero sólo en términos implícitos; esto es, que no pertenecen a la esencia de la afirmación ni los conceptos distintos, ni las palabras, ni el deseo de extender la verdad, ni el deseo de mejorarse a sí mismo, cosas todas que son necesarias para la negación, porque para que esa inteligencia así embrutecida pudiera negar, le sería necesario, primero, salir de su imbecilidad; le sería necesario, además, formular una decepción, una esperanza, querer dar una lección a los demás o a sí mismo, etc.;³¹ en una palabra, que fuera una inteligencia humana. Para Bergson el espíritu no es nada más una facultad que registra sino también una facultad que crea.³²

En la primera parte de la frase (una negación) d’Hautefeuille previene a Bergson de un error; en la segunda fase del acto intelectual, sin darse cuenta, quizá, d’Hautefeuille nos da ejemplos de la prueba de Bergson. Pero dice también: “¿Por qué tendríamos que contentarnos servilmente con la realidad objetiva? Precisamente para libramos de este hilo conductor de la experiencia poseemos el lenguaje [...] y así concebimos los espacios no euclidianos, los entes de razón, los números imaginarios”.³³

La primera parte, que el espíritu sea creador, lo acepta Bergson y, en concreto, que la inteligencia elabore ideas; pero de que la inteligencia sea capaz de elaborar ideas —una de sus operaciones naturales— no se sigue que pueda elaborar aun ideas absurdas y contradictorias. Respecto de la segunda parte, en línea bergsoniana se le responde a d’Hautefeuille: sí, la inteligencia es capaz de dejar el hilo conductor

30. “[...] l’intelligence hébété”. Henri Bergson, “L’évolution créatrice”, p. 741.

31. *Ibidem*, pp. 291–292.

32. François d’Hautefeuille, “La critique par Henri Bergson de l’idée de néant”, pp. 217–218.

33. *Ibidem*, p. 218.

de la experiencia; aunque es verdad que así se arriesga mucho, pero aun así podría llegar a ideas útiles e, incluso, a un tipo de especulación sobre ciertas utilidades; por el contrario, que de ese poder que tiene, la inteligencia se arrogue el derecho de abandonar la realidad objetiva para tratar de especular sobre ella, máxime en el punto fundamental que nos ocupa, contra eso sí protestó Bergson.

Y d’Hautefeuille reacciona contra esta protesta, porque considera que eso es subestimar los poderes del espíritu.³⁴ Y cita un pasaje de Bergson, para explicar por qué, debido al empirismo de Bergson, nos hace creer que no hay negación: “Para quien siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia, no habría vacío, ni nada, aun relativa o parcial, ni negación posible”.³⁵

Sí, pero esa situación en la que no habría “nada, aun relativa o parcial, ni negación posible” no se refiere a la vida normal, sino a cuando estaba “abolido el lenguaje, disuelta la sociedad, etc.”.³⁶ Es inexplicable cómo d’Hautefeuille sacó de su contexto el pasaje que cita.

Además, la idea de la nada no es una pseudo-idea, sino un factor muy importante del pensamiento: contra Bergson, al menos después de Bergson, ahí la tenemos, concepto fundamental en las filosofías existencialistas. Y en ciencias tenemos la anti-materia; y en física los sistemas de coordenadas con sus valores positivos y negativos, por ejemplo, la escala de temperaturas.³⁷

Ninguna de estas “nadas” criticó Bergson. Es sumamente interesante que d’Hautefeuille considere como “nada” una temperatura negativa,

34. *Ibidem*, pp. 217 y 219.

35. “[...] pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l’expérience, il n’y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible”. Henri Bergson, “L’évolution créatrice”, p. 743.

36. *Ibidem*, p. 741.

37. François d’Hautefeuille, “La critique par Henri Bergson de l’idée de néant”, pp. 222-223.

o un valor físico negativo. Será que entre el ser y la nada no vea otra diferencia, otro límite, otro balcón desde donde el ser se asoma para ver la nada, que la temperatura precisa en que el agua se congela a la presión normal. Así es muy fácil y evidente pensar la idea de la nada. Ya no puede extrañar que, para él, el ser y la verdad (finitos) sean “un don gratuito, una gracia arrancada por fuerza a una nada estúpida y huraña”.³⁸

Objeciones de Blais Romeyer y Emile Rideau

Una contra-objección que se ha presentado es que Bergson no vio el alcance profundo que la idea de la nada juega en la vida de los místicos. Los místicos, poseídos e iluminados por la presencia divina, no se plantearán las interrogaciones metafísicas de la misma manera que un filósofo, pero de hecho experimentan su relación al Amor divino como una relación de pertenencia amorosa. Mientras el filósofo piensa la contingencia, el místico la experimenta y la vive. Bergson no lo notó, y quizá por eso algunos de sus intérpretes atribuyeron un sentido anticreacionista a su crítica de la idea de la nada.³⁹

Aun concediendo que los místicos no se inquieten por las dificultades filosóficas en torno al problema de Dios y que en su visión mística más elevada disfruten una plenitud positiva, habría todavía que preguntarse si, a lo largo del itinerario ascendente, el gozo luminoso de los místicos no conserva aún algunos vestigios de la noche oscura; si aun en la unión plena no experimentan la distancia infinita que los separa de Dios, del infinito, del que es la negación del ser finito de los místicos. Así, en san Juan de la Cruz vemos la importancia capital de la idea de la nada, que es no sólo preparación a la mística: hay que renunciar a

38. “[...] un don gratuit, une grâce arrachée de force à la hargne et à la stupidité du néant”. *Ibidem*, p. 224.

39. Blaise Romeyer, “Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson” en *Archives de philosophie*, Centre Sèvres-Facultés Jésuites de Paris, París, No. IX, 1932, pp. 619–653, p. 537. Ver también, Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, pp. 1188–1189.

sí mismo y también a la metafísica de la mística: el hombre y Dios son una negación mutua.⁴⁰ Entonces la idea de la nada no es contradictoria. Es más bien “el fundamento de toda vida religiosa”.⁴¹

Sí, pero ¿el renunciamiento de los místicos y de los santos, y del cristiano a secas, es una renuncia en línea del ser? Se habla de renuncia total, pero este “total” se refiere a cuanto pudiera haber de egoísmo o de un uso de las creaturas sin tener en cuenta a Dios; renuncian a ello los místicos porque, invitados por el Señor, quieren fundir su voluntad con la de él, querer lo que quiere él y hacer lo que quiere él; se trata de una renuncia-sustitución, no de una renuncia al ser, ni de una negación del ser.⁴² No hay cosa más cara en Bergson que el haber notado esa renuncia-sustitución (o sublimación): el místico debe trabajar arduamente y pasar por penosas pruebas antes de llegar a esa identificación de su voluntad con la voluntad divina, que lo hará capaz de las más vastas empresas.⁴³ Éste será el resultado de esa renuncia, no una aniquilación ontológica, cuyo deseo sería una ingratitud.

La discusión en el Congreso Bergson de 1959

Jules Chaix-Ruy muestra que hay una nada en el horizonte bergsoniano.⁴⁴ La optimista sinfonía cósmica de Bergson no impide que el *élan* encuentre resistencias y tenga que detenerse. Y frente a la espontaneidad de la libertad aparece luego la materia como “desértica estepa”, como “inmenso glaciar”,⁴⁵ y con ella aparece la pasividad, la

40. Émile Rideau, *Le Dieu de Bergson*, Alcan, París, 1932, pp. 87-89.

41. “[...] le fondement de toute vie religieuse”. *Ibidem*, p. 89.

42. La ascética supone una negación, pero ésta supone una afirmación de tipo superior. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être*, Desclée, París-Brujas, 1966, pp. 85-86.

43. Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 244-246.

44. Jules Chaix-Ruy, “Bergson parvient-il à éliminer toute référence au néant?” en *Bergson et nous, Communications, Actes du Xè congrès des sociétés de philosophie de langue française*. París, 17-19 de mayo de 1959 [Bulletin de la Société Française de Philosophie, 53ème année, Numéro Spécial], pp. 59-62. En adelante las comunicaciones de otros participantes en este congreso se consignarán, después del autor y del título de la ponencia, simplemente como *Bergson et nous...*, especificando las páginas en las que se encuentra cada una de ellas.

45. “[...] comme des steppes désertiques [...] comme l'immense banquise”. *Ibidem*, p. 60.

inercia. Con la metáfora del chorro de vapor que se pulveriza en gotas, vemos la corriente vital dispersarse, sumergirse en esta “casi-nada”⁴⁶ que Bergson quería excluir. Es el mismo proceso de la ola plotínica que, habiendo emanado del Uno, viene a dispersarse, a “perderse en lo múltiple, devorada por las profundidades submarinas ya no iluminadas por ninguna luz”.⁴⁷ Y así, el universo bergsoniano no puede menos que ver insinuarse la nada en el horizonte, “en el límite de la materialidad, donde da la impresión que la corriente vital, debilitada y más lenta, está ya por inmovilizarse”.⁴⁸

La réplica de Marcel Conche⁴⁹ está muy relacionada con la anterior: habría que distinguir entre “nada” y “no-ser”. Parece que Chaix-Ruy no se refiere a la nada propiamente dicha, puesto que habla de una “casi nada”. Esta “casi-nada” vendría a equivaler no a la nada, sino al “no-ser”.

Y, de hecho, Chaix-Ruy aceptó este punto de vista de Conche.⁵⁰ En resumidas cuentas, no se objetó directamente la crítica bergsoniana, pues ésta no iba dirigida contra ese “no-ser” ni era ése el planteamiento.

Para Givord,⁵¹ la idea de la nada no es una pseudo-idea, y Bergson no llega a probar lo contrario, “cuando decimos la palabra nada, sabemos muy bien lo que queremos decir. La nada es la ausencia de todo. Y puesto que no queda nada, no quedan tampoco elementos que pudieran contradecirse”.⁵² Desde luego es imposible representarse una abolición

46. “[...] quasi-néant”. *Ibidem*, p. 61.

47. “[...] se perdre dans le multiple, comme un courant englouti dans les profondeurs sousmarines qu’aucune lumière n’éclaire plus”. *Ibidem*, p. 60.

48. “[...] à la limite d’une matérialité dans laquelle le courant, peu à peu amenuisé et ralenti, semble sur le point de s’immobiliser”. *Idem*.

49. Marcel Conche, “Sur la critique bergsonienne de l’idée du néant” en *Bergson et nous...*, pp. 146-147.

50. *Ibidem*, p. 148.

51. Robert Givord, “L’idée de néant est-elle une pseudo-idée?” en *Bergson et nous...*, pp. 119-122.

52. “[...] nous savons très bien ce que nous voulons dire, lorsque nous prononçons le mot de néant... Le néant, c’est l’absence de tout. Or, lorsqu’il n’y a rien, il ne peut y avoir d’éléments qui se contredisent”. *Ibidem*, p. 119.

total efectiva, y aquí Bergson tiene razón, pero “podemos expresar mentalmente la correspondiente ley operacional, y esto basta para captar el sentido de la idea de la nada”.⁵³ Por lo demás, “poco importa el proceso de formación de una idea, lo que importa es su contenido”.⁵⁴

Notemos que Givord define la nada como “la ausencia de todo”. Después explicará cómo se forma esa idea: por la negación total de los datos.⁵⁵

La realidad no puede aniquilarse espontáneamente en su totalidad, pues esto haría el ser igual a la nada; y esto sería contradictorio, sería ir contra el principio de identidad. Ahora bien, esta contradicción debe tener su fundamento. Y como aparte del ser no hay nada, tiene que haber algo en el ser, al menos algún ser, cuya esencia sea existir. Sólo que nosotros siempre tenemos delante seres cuya esencia no implica la existencia y por eso nos maravillamos de la existencia real —victoria sobre la nada—, y tratamos de fundamentarla en un ser absolutamente necesario. Bergson no vio el alcance profundo de este sentimiento de admiración, ni el alcance profundo de su propia crítica. No comprendió que la metafísica era esta misma crítica, pero llevada hasta el fondo.⁵⁶

Como respuesta, es muy buena una parte de la réplica de Conche:⁵⁷ Para Givord, no tiene importancia el proceso de formación de la idea de la nada, puesto que tiene un claro significado: ausencia o abolición de todo. Esto es, supresión de una cosa, luego de otra, y así sucesivamente. Pero esto es definirla, como Bergson, por el proceso por el cual se forma. Ahora bien, sí, la idea de abolición es clara, pero parece que

53. “[...] nous pouvons poser mentalement la loi de l’opération correspondante, et cela suffit pour que le sens de l’idée de néant soit réellement visé”. *Ibidem*, p. 120.

54. “[...] peu importe la manière dont est formée l’idée ; ce qui compte, c’est son contenu”. *Ibidem*, p. 119.

55. *Ibidem*, p. 120.

56. *Ibidem*, pp. 121–122.

57. Marcel Conche, “Sur la critique bergsonienne...”, p. 152.

le es esencial el no poder efectuarse sino sobre una parte del Todo. ¿Y sobre el Todo mismo? Ése es el problema a resolver.

Sin embargo, no toda la réplica de Conche es aceptable. En efecto, añade:

Como la realidad en todo su conjunto no puede cesar de ser, Givord concluye que hay un ser cuya esencia es existir. Se concluiría, decimos a Givord, “que no pudiendo ser abolido el ser sino por el ser, necesariamente hay *ser*, pero no *cierto ser*”. Esto es, “ha habido siempre ser, y siempre habrá ser, pero ningún ser durará siempre”.⁵⁸ La conclusión de Givord no es bergsoniana, porque para Bergson la noción de contingencia supone la idea de la nada, “y es, como ella, relativa a la práctica humana; no corresponde al fondo de las cosas”.⁵⁹ Por lo demás, Bergson quiso eliminar el planteamiento del problema en los términos: ¿por qué hay Dios y no nada? “Para Bergson, metafísicamente Dios está muerto”.⁶⁰

Conche quiso dar una respuesta bergsoniana, pero no la dio; de hecho, trastocó bastante las palabras de Bergson. Para éste, la idea de la nada podrá ser relativa a la práctica humana y no corresponder al fondo de las cosas,⁶¹ pero no dijo lo mismo de la contingencia, como hace pensar Conche. Lo que pasa es que para este último como para Givord, la crítica de la idea de la nada va junta con la crítica de la contingencia. Pero ésa no fue la concepción de Bergson. Por otra parte, la crítica de la idea de la nada y la crítica de la contingencia tampoco están indisolublemente unidas entre sí. El considerar la idea de la nada como absurda

58. “[...] que l'être ne peut être aboli que par l'être, de sorte qu'il y a nécessairement *de l'être*, mais non *un certain être* [...] il y a toujours eu et il y aura toujours de l'être, mais aucun être ne durera toujours”. *Ibidem*, p. 153. El subrayado es de Conche.

59. “[...] et, comme elle, est donc tout à fait relative à la pratique humaine; elle ne correspond pas au fond des choses”. *Idem*.

60. “[...] pour Bergson, Dieu est métaphysiquement mort”. *Idem*.

61. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, pp. 726 y 746. Ver también, Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, pp. 1305-1306, y Henri Bergson, “Le possible et le réel”, en *OC*, p. 1336.

no implica que Dios esté muerto metafísicamente, como si estuviera el problema de Dios indisolublemente unido al problema de la nada.

Jeanne Delhomme

Considero de interés los siguientes pasajes de Jeanne Delhomme. Aunque me excuso de incluirlos en este capítulo de objeciones, pues ella, aunque pudiera parecer, no hace ninguna réplica a la crítica bergsoniana de la idea de la nada, que acepta. La “nada después” o “nada adelante”, no es una “nada absoluta”, pues se supone la realidad actual, se supone la vida, y la memoria. Ni tampoco es una “nada parcial” en el sentido indicado por Bergson. Jeanne Delhomme habla también del “no-ser” tan importante en el bergsonismo: la materia es la resistencia que necesita la vida para poder avanzar, es el negativo del movimiento, el gesto creador que se deshace.⁶² Así que ella distingue: la nada bajo-el-ser, la nada-dentro-del-ser, la nada-anterior-al-ser, que serían la nada criticada por Bergson; la nada-delante-del-ser, que es la ausencia de lo que será, y que sería la nada bergsoniana; y, por fin, el no-ser, que es otro ser, el negativo del ser.

De acuerdo con Jeanne Delhomme la nada que critica Bergson es “la nada anterior al ser”,⁶³ o sea, un espacio, un posible, la nada por la cual decimos que echamos algo de menos: “la nada no está ni *bajo* el ser, para fundarlo, ni *dentro* de él para separarlo de sí mismo”.⁶⁴ Pero en la filosofía de Bergson hay una “nada después del ser”,⁶⁵ aunque él no use tal expresión. Y es que el futuro queda abierto. En efecto: el ser es vida; la vida, exigencia de creación; la exigencia de creación, tiempo; el ser es tiempo. Pero como el tiempo significa que no todo está ya

62. *Ibidem*, pp. 179–180.

63. “[...] le néant avant l’être”. Jeanne Delhomme, *Vie et conscience de la vie*, Presses Universitaires de France, París, 1954, p. 178.

64. “[...] le néant n’est ni *sous* l’être pour le fonder, ni *dans* l’être pour le séparer de lui-même”. *Idem*. En todo este apartado, si no se indica lo contrario, el subrayado es de Jean Delhomme.

65. “[...] néant en avant de l’être”. *Idem*.

dado de una vez por todas, el ser está siempre por ser.⁶⁶ Mi futuro no es aún; mi futuro es hoy la ausencia de lo que será; claro que puedo hoy imaginarme ya que realizo mañana mis acciones cotidianas, las mismas de hoy: ya están *ahí*,⁶⁷ como esperándome; sí, sólo que entonces lo que estoy pensando es el espacio, no el tiempo: mis acciones ya están *ahí*; pero si pensamos el tiempo y no el espacio, entonces mi futuro está todavía por hacerse; no es algo ya hecho, no es algo que ya haya sido, pues en este caso sería “un pasado, no un futuro”, sería “una cosa, no un devenir”.⁶⁸ Entonces el tiempo es creador, pero a la vez, y precisamente por ser creador, es “su propia incertidumbre”.⁶⁹ El tiempo bergsoniano, a pesar de su acento triunfal, es “inquietud”, “riesgo” y “posibilidad de fracaso”.⁷⁰

Esta perspectiva de Jean Delhomme no deja de ser bergsoniana, no obstante el sabor existencialista de muchas de sus expresiones —el “no-ser” ataca al ser, lo roe por dentro;⁷¹ y entre conciencia y materia no sólo hay oposición, sino aun conflicto—. ⁷² En todo caso la expresión de “nada adelante” es poco bergsoniana; da la impresión de que la nada se quiere hipostasiar.

Jean Guilton

Para Jean Guilton se debe distinguir cuidadosamente entre la *idea* misma y el *mecanismo* que la origina. Porque, por ejemplo, se han propuesto muy diversas génesis del amor, y se ha concluido, no tan exactamente, la equivalencia del amor mismo con su génesis; pero se podría decir que en la génesis del amor se puede descubrir todo lo que se contiene

66. *Ibidem*, p. 176.

67. “[...] déjà là”. *Ibidem*, p. 178.

68. “[...] un passé et pas un avenir [...] une chose et pas un devenir”. *Idem*.

69. “[...] sa propre incertitude”. *Idem*.

70. “Inquiétude”, “risque”, “possibilité d’échec”. *Ibidem*, p. 179.

71. *Ibidem*, p. 179.

72. *Ibidem*, p. 180.

en el amor, excepto el amor mismo.⁷³ Pero la ilusión es tenaz, porque “la inteligencia considera haber recreado una naturaleza cuando la ha reengendrado”.⁷⁴ Para unos tal génesis es empírica; para otros (Platón, Kant), la génesis es intemporal.⁷⁵ Según Guitton, Bergson es víctima de la ilusión genética cuando critica las nociones privativas de nada, desorden, azar y posible; aunque se debe tener en cuenta que utiliza mucho el método de la caricatura, y que, tal vez, bajo sus críticas se esconde una concepción más justa.⁷⁶

Bergson repite a menudo que somos víctimas de alguna ilusión. Y ahora Guitton, con procedimiento bergsoniano, le quiere mostrar a Bergson que él también fue víctima de una ilusión. Guitton no es el único en señalar que Bergson confunde la idea de la nada con el proceso por el cual la formamos. Sea, Bergson hace esa confusión. Pero si el proceso es contradictorio consigo mismo cuando intenta llegar al límite, entonces no se da tal idea, diría Bergson. Para refutar a Bergson, habría que probarle: primero, que *ese* proceso no se destruye a sí mismo cuando intenta llegar al límite. O bien, segundo, que hay *otro* proceso y que éste es eficaz. Tercero, o más simplemente, demostrarle que es posible la idea de la nada, independientemente de todo proceso. La idea de la nada es indispensable para pensar el ser. Consideremos primero el ser de la naturaleza, el ser de la historia. No es un ser necesario, al menos a primera vista: “es éste”, pero podría ser “*aquél*” [...] “*está aquí*”, pero podría estar “*ahí*” [...] “es tal”, pero nada impediría que pudiera ser *otro*.⁷⁷

Sí, y esto lo concede también Bergson. Pero en todos esos casos se trata de una desaparición–sustitución; que por lo demás, basta, como

73. Jean Guitton, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949, p. 24.

74. “[...] l’intelligence croit avoir recréé une nature, lorsqu’elle l’a réengendrée”. *Ibidem*, p. 25.

75. *Idem*.

76. *Ibidem*, pp. 26–27.

77. “[...] il est ceci [...] il pourrait [...] être cela”; “il est *ici*, alors qu’on le verrait aussi bien là”; [...] “il est *tel*, alors que rien n’empêche rait qu’il fût *tel autre*”. *Ibidem*, p. 30.

dijimos, para no hacer necesario al contingente; el contingente se explica así, siendo sustituido por otro; pero no es necesario suponer que se produzca un vacío absoluto en la naturaleza para poder afirmar que se trata de un contingente. Guitton coincide aquí con Bergson, aunque parezca ir contra él. “El universo entero, yo mismo, mentalmente podríamos ser reducidos a la nada, sin que la razón se perturbara”. Y añade:

[...] quizás se trate de una ilusión, pero se puede proponer el problema; y para ello es menester la idea de la nada. Porque en realidad, “la nada no es sino una aplicación del posible, un paso al límite”.⁷⁸ Si se da el posible, no vemos por qué no se pueda ir de una disminución hasta la abolición. Sólo que no se debe imaginar la abolición como una operación física, del tipo de una máquina neumática. La anonadación del ser —si se acepta su posibilidad— no es una operación “por hacer”, sino que ya está hecha, dada la naturaleza del ser que estamos considerando. Y podríamos decir, en imagen, que este ser “se sostiene sobre una nada primordial, adonde podría recaer sin cesar, si no fuera porque surge de ella a cada instante”.⁷⁹

En línea bergsoniana, se establece ante todo una distinción: que “yo”, o este G, pueda mentalmente ser reducido a la nada, ya vimos que es aceptable, en el sentido de que de hecho verificamos siempre una sustitución, y no un vacío. En cuanto al universo entero, si se entiende aquí la totalidad actual de los contingentes, se le puede responder a Guitton: dices que es necesaria la idea de la nada para plantear tal problema; pues bien, como no la tienes, no puedes hacerlo. Y si Guitton arguyera que *de facto ad posse*,⁸⁰ se le respondería que no ha propuesto ningún problema, sino un pseudo-problema. Y que, además, no es correcto aquí que arguya que *de facto ad posse*, pues ¿qué es lo que pretende?

78. “Le néant n'est jamais qu'une application du possible, un passage à la limite”. *Idem*.

79. “[...] il se soutient sur un néant primordial où il pourrait sans cesse retomber, s'il n'en surgissait à chaque instant”. *Idem*.

80. Nota del editor. La expresión significa “De hecho, se puede”.

Pretende “pensar” el contingente. Para afirmarlo como contingente (se trata aquí de la totalidad actual de lo contingente), se plantea el problema de su aniquilación; y puesto que lo plantea, y puesto que para plantearlo era necesaria la idea de la nada, dice que se da la idea de la nada. Pero ¿lo plantea?, ¿cómo lo plantea? No basta decir que nuestra razón no se perturbaría con el pensamiento de la aniquilación. Responde que, si pasamos de lo real a lo posible, verificamos una disminución; y que para llegar a la aniquilación bastaría continuar, llegar al límite, y pasar así de la disminución a la abolición. Y Guitton recae forzosamente en explicar la aniquilación mental a través de un proceso; mientras que poco antes había dicho que no había que confundir la idea de la nada con su proceso genético, ahora describe la nada como “un paso al límite”. No los confundo, diría Guitton y, quizá, argumentaría que: “una esencia no puede reducirse a la operación de un entendimiento finito; que las esencias no evolucionan, sino que son o no son, simplemente; y que de una a otra hay ‘un intervalo absoluto, franqueable sólo en el instante’”.⁸¹

Sólo que aquí no estamos manejando “esencias”, sino contingentes reales. Pero sea, no los confunde. Entonces, ¿por qué habla de un proceso que iría de una disminución hasta la aniquilación, siendo ésta el caso límite de aquélla, en lugar de decirnos en qué consiste la idea de la nada, independientemente de todo proceso genético? Podría defenderse todavía, diciendo que tal aniquilación, de ser posible, no es una operación “por hacer”, sino que “ya está hecha”, dada la naturaleza del ser que estamos considerando. ¿Qué quiere decir con eso? Teníamos aquí la totalidad de lo contingente, el ser de la naturaleza y de la historia. ¿Cómo es que ya pasó a la nada? ¿Cómo es que ya se realizó la operación? Decir eso sería querer eludir, vanamente, la contrarréplica bergsoniana: si la operación ya está hecha, ¿cómo planteó el problema?, ¿quién lo plantea, si ya todo está anonadado? Seguramente lo que pen-

81. “[...] un intervalle absolu, qui ne peut se franchir que dans l’instant”. *Ibidem*, p. 25.

saba Guitton era que el contingente es limitado, que es una privación; y entonces sí, la operación ya está realizada, y esta expresión no sería sino otro modo de decir que el ser de que hablamos es finito. En este sentido aceptaría todo Bergson. Y es que Bergson, admitiendo el ser limitado y contingente, lo que niega es la *nada* de éste, la representación mental de su abolición, si no hay, simultáneamente, una sustitución.

Guitton continúa argumentando que si queremos considerar el ser cuya anonadación es imposible, entonces la idea de la nada es “más imprescindible que nunca”,⁸² porque gracias a ella podemos apreciar la distancia infinita entre el ser necesario, que existe por sí mismo, y el ser contingente, incapaz de fundar su existencia. Y es que en Dios hay una relación entre ser y existencia, inaccesible para nosotros. Entonces la idea de la nada es útil, al menos para purificar el concepto de Dios; no que Dios se conciba como ocupando una nada previa; en este sentido es purificadora la crítica de Bergson.⁸³

Bergson replicaría que no, que no es indispensable la idea de la nada para expresar tal distancia infinita. La distancia se expresará en términos de infinito a finito; y más exactamente, de duración infinita a duración finita; y con sabor todavía más bergsoniano, de duración infinitamente más concentrada, a duración relativamente distendida. En cambio, cuando sostiene Guitton que “La privación, en realidad, no es una disminución, sino un carácter positivo del ser”,⁸⁴ eso sí estaría en línea bergsoniana; y por ahí se ve que lo pensado es en todo caso algo positivo, algo “lleno”. “La privación, en una palabra, no liquida al ser; simplemente dice que el ser no tiene la aseidad. Pero, aunque las cosas no tengan la aseidad, las cosas *son*, tienen ‘su plenitud, su suficiencia, [...] su bondad’”.⁸⁵

82. “[...] plus que jamais nécessaire”. *Ibidem*, p. 30.

83. *Ibidem*, pp. 30-31.

84. “La privation, en réalité, n’est pas une diminution, mais un caractère positif de l’être”. *Ibidem*, p. 36.

85. “[...] sa plénitude, sa suffisance, [...] sa bonté”. *Idem*.

En conclusión, la idea de Guittou es, en el fondo, muy bergsoniana; hay un momento de aparente oposición —y nadie tiene por qué seguir siempre y a cada momento las diversas concepciones bergsonianas—, cuando afirma que la idea de la nada es necesaria y, por ende, posible, sea para pensar los contingentes, sea para pensar la distancia infinita entre el ser necesario y el contingente. Pero aun aquí, probablemente conserva también la crítica bergsoniana, pues parece que Guittou reduce esa “idea de la nada” a la “nada” del ser finito, esto es, a la misma finitud, pero no a una posible aniquilación mental de todo el universo.

Étienne Gilson

Étienne Gilson afirma: “Bergson nos había dicho que representarse la nada sería imaginarla o concebirla; y que, no habiendo ni imagen ni concepto de lo que no es, era claro que no podríamos representarnos la nada. Sólo que esto era tan evidente que no hacía falta demostrarlo”.⁸⁶

Gilson rehúye la alternativa bergsoniana, para proponer una nueva posibilidad, y utiliza el modo tan bergsoniano de rechazar una alternativa propuesta para resolver el problema con otra posibilidad nueva. Sostiene que sin la imagen y sin el concepto de la nada aun podríamos pensar la nada. Arguye que Bergson, “este gran crítico de las ilusiones de la imaginación y del concepto, es aquí víctima de los conceptos que exige nuestro conocimiento, y de la imagería que los acompaña”.⁸⁷

Pero, ¿a qué “nada” se refiere Gilson?, ¿a la nada absoluta, incluso de Dios?, ¿a la nada parcial (de un contingente)? ¿O a la nada parcial-total, esto es, a la nada de toda la realidad actual? Parece que se refiere a esta última porque para pensar la nada, tendríamos que hacerlo en un juicio de existencia negativo. De modo que el punto crucial es el juicio de

86. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948, p. 255.

87. “[...] ce grand critique des illusions de l'imagination et du concept, est ici victime des concepts qu'exige notre connaissance et de l'imagerie qui les accompagne”. *Idem*.

existencia.⁸⁸ Nos preguntamos si es posible pensar la existencia en un juicio del tipo: *x es*. Porque aquí hay algo que no se deja conceptualizar y que, sin embargo, creemos comprender. En este caso el conocimiento se extendería más allá de lo que dan los meros conceptos.⁸⁹

Gilson afirma que, según Bergson, no hay ni imagen ni idea de la nada. En realidad, lo que está pensando Bergson es que no se puede abstraer la existencia, porque para abstraer es necesario el concepto; y la existencia no puede ser conceptualizada. Bergson se deja llevar de la ilusión de que el conocimiento en un juicio es agotado por los conceptos que intervienen en ese juicio. Y tendría razón, “si no hubiera en lo real más que la esencia, y si el juicio no tuviera precisamente esa función, de decir aquello que, sobrepasando la esencia, no pueden expresar los solos conceptos”.⁹⁰

Son claros los juicios negativos de existencia. Así, en el juicio *x no existe*, el objeto propio y directo del juicio es la no-existencia; la representación —imagen o concepto— se refiere únicamente a *x*. En otros términos, la negación de la existencia implica la representación del *existente*, pero no la de *existencia*. Si llevamos hasta el fondo, hasta el *esse*, el análisis metafísico de lo real, veremos que afirmación y negación son simétricas. La disyuntiva de Hamlet, ser o no ser, es exactamente simétrica. Bergson dice que no hay diferencia entre la idea del objeto A existente, y la idea simple del objeto A. A partir de este principio, su conclusión es ya inevitable. En efecto, siguiendo su pensamiento, para hablar de la nada de un objeto, hay que pensar este objeto; para pensar en este objeto, hace falta representárselo; para representárselo, es menester imaginarlo o concebirlo; pero, según el principio expuesto, concebir un objeto es concebirlo como existente; de

88. *Ibidem*, pp. 258, 283–285.

89. *Ibidem*, pp. 248, 253. En los capítulos anteriores Gilson había llegado a la conclusión de que la existencia no se puede captar en un concepto, de que no hay concepto de existencia, pues los conceptos captan sólo las esencias. Y en este punto del libro se pregunta si, no obstante, podemos pensar la existencia.

90. “[...] s’il n’y avait dans le réel que de l’essence et si le jugement n’avait précisément pour fonction de dire ce qui, dépassant l’essence, ne saurait être dit par les seuls concepts”. *Ibidem*, p. 255.

ahí que el problema de la nada sea un pseudo-problema. Bergson parte del falso supuesto de que si pensamos la existencia tiene que haber un concepto de la existencia; y entonces, al ver que no hay ese concepto, cree que la existencia no es pensable; y entonces reduce nuestro conocimiento de la existencia de A, al concepto de A. Aquí es donde se apoya la prueba de que la nada no se puede pensar, conclusión evidente si ya la existencia misma no se podía pensar.

Agrega que todo se aclara “si se admite que el entendimiento [...] ya de salida, aprehende en su objeto, sea el que sea, lo que hay en él de más íntimo y profundo: el *actus essendi*”.⁹¹

Entonces, el juicio *x* es no afirma el sujeto, sino que el sujeto existe. Y lo afirma sin usar propiamente un predicado, puesto que existir no es una esencia, esto es, carece de concepto. Así pues, “[...] el juicio de existencia es un acto que afirma un acto: un acto del pensamiento que afirma un acto de existir”.⁹²

La crítica de Gilson es profunda, y a primera vista parece incontestable. Sin embargo, una observación atenta nos hará ver que la crítica de Bergson sale incólume de esta difícil prueba. Concedamos a Gilson, sin discutir, que el entendimiento, ya de salida, aprehenda en su objeto el *actus essendi* que es el punto que él considera capital. Digo sin discutir, porque para no pocos filósofos ese asunto sería harto discutible. Pero lo concedemos. Y concedemos también que “existir” carezca de concepto. Observemos por lo pronto que para Gilson el pensamiento “desborda” el conocimiento conceptual: podemos pensar incluso algo que no cae bajo el concepto. Precisamente este último punto es el que da su fuerza a la objeción de Gilson, porque es un punto muy bergso-

91. “[...] si l'on admet que l'intellect [...] appréhende du premier coup dans son objet, quel qu'il soit, ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus profond: l'*actus essendi*”. *Ibidem*, p. 283.

92. “Le jugement d'existence est donc un acte qui affirme un acte: un acte de la pensée qui affirme un acte d'exister”. *Ibidem*, p. 285.

niano. Otras objeciones pudieron pecar por el hecho de ser del todo exteriores al bergsonismo. Pero no es el caso de Gilson. Porque aquello de que el pensamiento desborde el conocimiento conceptual es un tema muy bergsoniano, ¿no se trataría entonces de una inconsecuencia de Bergson, al negar que podamos pensar la nada, simplemente porque no tenemos su concepto?

Hubo un detalle enorme que se le escapó a Gilson. Que la crítica de Bergson es un argumento *ad hominem*. Hablando en “intelectualista”, muestra que la idea de la nada, entendida como una abolición de todo, “es una idea destructiva de sí misma y se reduce a una simple palabra”.⁹³ No es que Bergson se haya hecho de pronto “intelectualista”. Lo que pasa es que va al terreno del adversario y desde ahí hace su crítica, porque ahí es donde importaba hacerla.⁹⁴

Con todo, a pesar de esto, y por extraña que pueda parecer nuestra afirmación a los críticos de Bergson, y en especial a Gilson, Bergson no niega que podamos pensar la nada, o mejor, no niega que podamos dirigir nuestro pensamiento y nuestra reflexión hacia la nada, y lo hace él mismo. El concepto de la nada sí es absurdo, pero sí podemos pensar la nada; solamente que al pensar la nada nos encontramos con tanto contenido como en la idea del Todo⁹⁵ y, aún más, como puede verse en sus argumentos.

Vimos que Gilson acepta toda la argumentación de Bergson como algo demasiado evidente. De modo que, por este camino, no es refutada. Añadía Gilson que no obstante podemos pensar la nada. Sí, en el sen-

93. “[...] une idée destructive d'elle-même, se réduit à un simple mot”. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, p. 746.

94. Jean Wahl ya había señalado que la crítica bergsoniana de la idea de la nada —lo más definitivo que se haya escrito sobre el tema, junto con Hegel y Platón— tenía un carácter “demasiado intelectualista”, y que por eso no lo dejaba a uno absolutamente satisfecho. Jean Wahl, “Essai sur le néant d'un problème” en *Deucalion. Cahiers de Philosophie 1*, Éditions de la Revue Fontaine, París, 1946, pp. 41–72, pp. 50 y 54.

95. “[...] on y trouve autant de matière que dans l'idée de Tout”. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, p. 747. Ver también lo que concierne a la operación del pensamiento en Henri Bergson, “Le possible...”, p. 1338.

tido indicado. Con esto parece que hemos respondido a Gilson. Pero todavía se imponen dos observaciones.

Primero, sostiene Gilson que la alternativa de Hamlet, *to be or not to be* es exactamente simétrica, y lo dice en oposición a Bergson, para quien afirmación y negación no son simétricas. Si la alternativa de Hamlet se redujera simplemente a “vivir o morir (no vivir)”, no sería un ejemplo apto para el punto que nos ocupa de una “nada” en el sentido fuerte de la palabra. Pero más bien —y eso parece pensar Gilson— hay que entenderla más profundamente en el sentido del ser. En este caso debe hacerse una importante distinción. Literaria y dramáticamente sí es una alternativa simétrica, dado el extraño poder que tienen ciertos estados afectivos de oscurecer con su niebla los contornos metafísicos. Pero si tratamos de disipar esta niebla —que por lo demás tiene un extraordinario valor humano—, y observamos que Hamlet es el que habla, indudablemente la balanza está cargada hacia un lado, hacia el lado del ser. El sujeto que profiere esa alternativa no es “nadie” o “ninguno” o “no ser”, sino un ser.

Joseph de Finance muestra que podemos pensar el existir únicamente a través de “existentes”.⁹⁶ En esto Gilson está de acuerdo. Se le podría entonces preguntar a Gilson: para pensar la nada, ¿se necesitaría partir de “no existentes”? Ésa sí sería simetría perfecta, pero indudablemente se habría llegado a un abuso de la abstracción.

Desde luego Gilson no pretende eso. Simplemente, para él, *x existe* tiene un sentido claramente diverso de *x no existe*. Y tiene razón. Y Bergson no niega eso. Sólo que Gilson está tomando esa diferencia en toda su “extensión temporal”, y eso es salirse del estado de la cuestión o, mejor dicho, amplía indebidamente el estado de la cuestión. En la perspectiva de la crítica bergsoniana intervienen lo actualmente exis-

96. “[...] nous ne pensons l'exister qu'à travers l'existant”. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être...*, p. 47

tente y lo que existió, pero no lo *todo*. Si Bergson hubiera vivido en el año 1500, no habría tenido dificultad en decir “Napoleón no existe”. Y si al escribir la crítica de la idea de la nada en 1906 hubiera visto un muchacho, no habría tenido tampoco problema en decir: “Los hijos de este niño no existen”.

Muchas veces se creyó que Bergson no admitía que hubiera negaciones; y que daba la existencia a “todo”. Hemos visto que Bergson negaba a la mente el poder aniquilar la realidad para llegar a la idea de la nada, pero esto no quiere decir que según él todo tenga que existir; que los hijos de este niño tengan que existir ahora. Todo lo contrario. Para Bergson el tiempo es eficaz. Bergson no es Spinoza.

Una última instancia

Pero hubo una posibilidad que Bergson no vio. O que vio y no comunicó; y es que hace la crítica de la idea de la nada, pero de una nada como la concibe el adversario. Se metió al terreno del adversario para demostrarle que ahí, en ese terreno, la idea de la nada era como la de un círculo cuadrado. Pero, ¿y en el terreno del bergsonismo? ¿Sería posible que el adversario derrotado aceptara el reto, y pidiendo una revancha solicitase cambio de terreno, como en los torneos deportivos, y que ahí, en el terreno de Bergson, le demostrara que en el bergsonismo, pensando en bergsonianamente, podría llegarse a la idea de la nada? Ésta hubiera sido una manera fecunda de estudiar el problema. La dificultad es que ni el adversario, el adversario real, a quien Bergson se dirigió, ni el adversario que se constituyó a sí mismo en adversario sin haber sido desafiado, ninguno de los dos tuvo ánimo para ir al campo enemigo. Ya el enemigo parecía sutil y ferozmente invencible en un terreno que le era ajeno. ¿Qué esperanzas podrían quedar si se metiera uno en un terreno sólo por él dominado? Y, sin embargo, esto era lo que habría que haber hecho.

En otras palabras, Bergson, que siempre se mueve en terreno propio, esta vez, muy alegremente y sin decir agua va, entró al terreno adversario, y con sus mismas armas dialécticas lo desbarató. Y los adversarios no se dieron cuenta, fue lo trágico. Y no podían darse cuenta; porque no tenían la experiencia de cambios de terreno, como el pez bergsoniano que sólo tenía experiencia de lo húmedo, y no de lo seco. Éste juzgaría como loco a otro pececillo que le hablara siempre de lo seco; y *no* entendería el lenguaje de lo seco, sino en función de lo húmedo, creyendo que su rival estaba en lo húmedo, cuando en realidad estaba en lo seco. Por eso, cuando el astuto rival se metió de veras a lo húmedo para dar el golpe mortal, el primer pececillo no se dio cuenta del cambio de terreno y no supo defenderse fascinado por esta nueva e invencible agilidad; porque él no había cambiado nunca de terreno y, además, siempre había creído que el rival estaba en lo húmedo.

Hemos citado, con todo, algunos objetores que no tuvieron ningún miedo y que trataron de llevar el desafío al terreno de Bergson, pero no llegaron hasta el fondo. Bergson supuso siempre en su crítica que deberían ser simultáneas la formación de la idea de la nada y la realización de esta idea (realización mental), una “anulación”. El proceso era gradual, pero el resultado final debería concluir en la simultaneidad señalada. Y cuando intentábamos poner un “no” a modo de coeficiente ante un paréntesis, quedaba fuera, al menos, quien dijera ese “no”; quedaba toda una sociedad delante de nosotros a la cual queríamos advertir, instruir, prevenir. Pero, podemos preguntarnos, ¿por qué proponer un proceso gradual? y, sobre todo, ¿por qué desligar al que anula de lo que anula y de quien es advertido? Con método bergsoniano habría que ver ese proceso no dividido en sus pasos, a modo de instantes puntuales, sino en la simplicidad misma de su movimiento. “Instalémonos” en el movimiento mismo, en el proceso anulatorio, identifiquémonos con él. Y que este “nos” sea también de sabor bergsoniano: yo, tú, él, todo el universo, todo el ser finito, la totalidad actual; y decimos actual, y diríamos por lo mismo relativa,

para permanecer fieles al bergsonismo; porque pensar una especie de Todo absoluto, polo opuesto a la Nada absoluta, es también irrealizable, supuesto que ese Todo *se va haciendo*. No *hay* un Todo, el Todo se va haciendo (a menos que uno no quiera reconocer la eficacia del tiempo).

“Dotemos” a ese universo de vida y de memoria. Es un universo viviente. Un todo actual que se concentra en rica unidad, donde las diferentes partes no son sino vistas parciales de la inteligencia; y supongamos que este universo pensante piensa un momento en su duración, que es creación. Tiene la intuición de su duración, duración llena, en la que el pasado hace bola de nieve, en la que la acción crece al avanzar. Pero supongamos también que ahora, con esfuerzo doloroso, invierta la dirección de este movimiento, y “piense” o “imagine” un movimiento en sentido contrario al de la creación. Un movimiento que fuera devolviendo lo recibido. No se trata de descomponer ese movimiento en instantes parciales aniquilantes, sino de verlo en su simplicidad, en su movilidad misma. Ni se trata de Universo *más* movimiento aniquilante, sino de una sola y misma realidad, pues el universo pensante se instaló en el movimiento aniquilante, se identificó con él. Si para todo esto hiciera falta la ayuda de un genio maligno, sea, que venga este nuevo genio maligno, pero no dislocado sino unificado con esta realidad llena que tenemos, haciendo unidad con el universo pensante, que siendo uno se ha identificado con el movimiento aniquilante. Es más; no se trata simplemente de un “pensar” o de un “imaginar”, sino ante todo de un “querer” aniquilar, por veleidad de negar, porque sí, por el placer de desaparecer, no por darle ninguna lección a nadie, pues no hay nadie más; y no que hayamos aniquilado algo todavía, sino que simplemente todo lo hemos unificado. Todavía no estamos en la idea de la nada. Todavía tenemos este todo-actual, más el genio maligno, más el esfuerzo doloroso, más la veleidad de aniquilar, pero todo penetrándose y coloreándose mutuamente. El universo pensante piensa ahora en su querer aniquilante. ¿Qué sucedería si ese querer aniquilante fuera en verdad efectivo y el universo pensante se pudiera mentalmente

aniquilar? En todo caso quedaría Dios; la nada absoluta es imposible en todos los terrenos. Quedaría Dios, pero sólo Él. Podríamos en cambio imaginar o concebir la nada parcial-total, no en el sentido de que quedara Dios *más* un vacío, entendiendo este vacío como una cierta cosa, fuera tapete, receptáculo o espacio donde se explayaba antes nuestro universo pensante. No; simplemente quedaría Dios. O sea, que ese querer aniquilante se habría des-hecho a sí mismo, inadvertentemente, y de darse esta condición ya no habría tampoco la idea de la nada, pues no habría quien pudiera tenerla. Pero antes de aniquilarse, el universo habría imaginado o pensado su propia nada, verdadero canto del cisne. Eso quiere decir, que no se daría, simultáneamente, la idea de la nada y el evento “Dios únicamente”. Si se da este evento: “Dios únicamente”, ya no hay idea de la nada. Ante ese evento hay muchas cosas, o mejor, una sola cosa, pero muy compleja y llena: está todo el universo pensante, pero se ha pensado la idea de la nada. (Dios podría pensar también esta nada, aunque no la nada absoluta, como si Dios mismo pudiera pensar su propia abolición; pero sí la nada parcial, en el sentido indicado.) A Dios no podemos comprenderlo perfectamente. Y en realidad, a la nada tampoco, así sea relativa o parcial; podremos quizá pensarla un instante, pero no podemos comprenderla del todo; quizá sólo Dios pudiera instruirnos sobre ella; quizá Dios ha instruido a los místicos sobre lo que hubiera podido significar esta nada de la totalidad de lo contingente; pero muy probablemente sólo los instruyó sobre su limitación positiva o sobre su posible ausencia de la realidad en general, suponiendo que no dejaría ninguna especie de vacío ni de hueco en esta realidad.

En caso de que fuera posible ese pensamiento de aniquilación, tendría en realidad un significado muy profundo; no lo tendría si se trata de un mero juego mental, de llegar a pensar la nada por un placer intelectual, porque sí; esa idea de la nada sería tal vez infecunda. Pero, ¿si se trata de un querer verdadero? No hablamos de querer eficaz, sino

de un querer sincero, bien que por sincero que fuera no podría tener ninguna eficacia. Equivaldría a renegar de la libertad; equivaldría a renegar del futuro, de la promesa del germen, de la esperanza, del impaciente entusiasmo de la vida. También del presente, pues no se trata de renunciar a seguir adelante para quedarse donde uno está; se trata del movimiento inverso. Y se renegaría también del pasado; recordemos aquel viajero del que habla Bergson, que, corriendo el auto hacia adelante, no ve sino el punto preciso que acaba de dejar —ve siempre hacia atrás— y que no puede definir su posición actual sino en función de las posiciones que va dejando, pero nunca en función de sí misma. ¿Qué pasaría con ese viajero? También tendría la vista apartada del futuro; tampoco definiría su posición actual con respecto a ella misma, ni con respecto a las posiciones que va dejando. ¿En función de qué la expresaría? Porque el auto lleva ahora sentido inverso, de reversa. La expresaría en función de las posiciones que va des–recorriendo; miraría hacia el pasado, pero no para verlo, sino para irlo ignorando con fruición, al mismo tiempo que va sepultando esta fruición en el olvido. El pasado ya no crecería al avanzar, ni se englobaría el presente, ni se haría siempre nuevo, sino que iría abandonando el presente y se haría cada vez más viejo. La bola de nieve, como en la cámara invertida del cine, iría dejando lo que en el camino había recogido. Y toda la evolución, lejos de abrir un túnel, lejos de desperdigarse en gavillas divergentes, volvería a llenar el túnel abierto, volvería al haz original, pero ya no para ir contemplando su propia génesis, sino para ir renegando de ella. Y en el origen, aquella inmensa corriente vital que se había metido entre la materia, saldría de ella; y así purificada, esa supra–conciencia en que inteligencia e intuición estuvieran íntimamente compenetradas, devolvería al Creador su don, el talento infecundo, el capital repleto de intereses. Quizá le diría, al entregárselo, que sabía muy bien que era un Señor exigente que quería obtener más de lo que había sembrado y que prefería regresar por la amargura de la vida, la inclemencia del tiempo o las dificultades del camino; o por la incertidumbre del porvenir; quizá simplemente por

veleidad, fatiga o aburrimiento. En realidad, no le devolvería nada, ni le diría nada, porque el Creador no recibe y porque el querer no había sido aminorado, sino anulado.

Sólo que la aniquilación real no es posible. Protestaría el científico si le decimos que un acto de la voluntad invirtiéndose sobre sí misma (con muy diversa finalidad del optimismo que quiere sumergirse en la corriente vital), pudiera hacer retroceder a la materia, pudiera hacer que el Principio de Carnot funcionara al revés; y que la entropía, lejos de ir aumentando, fuera disminuyendo. Pero, ante todo, esa posibilidad se toparía con el acto divino que positivamente crea. Sin embargo, puede ser una aniquilación *querida*, bien que se sepa que es ineficaz. Y aun cuando fuera así más amarga, ya no importaría. Habiéndolo descubierto, el camino se re-descorrería una y otra vez, obsesionante camino de amargura; porque se es capaz de grandes dosis de amargura, tan grandes, que ya no saben a amargura.

Probablemente esta actitud sería un máximo de “posición límite” aún no tocado. Las posiciones existencialistas fueron, en realidad, un optimismo; los diversos ateísmos, otro optimismo. El ateísmo no existencialista se presenta generalmente como un optimismo triunfalista: todo lo arreglan sin Dios, pero no están dispuestos a sufrir ninguna clase de abismos ni naufragios. Guardan la ciencia, y la inteligencia, y la libertad, y la materia, y muchas otras cosas. En cambio, los existencialistas se contentan, en principio, con la libertad que los define. Y su optimismo no es triunfalista, pero es un optimismo: ellos no devuelven el talento; ellos no van masoquistamente borrando con fruición el pasado; ellos están tendidos hacia el futuro; y ellos guardan el talento (la libertad); simplemente ignoran (en sentido inglés) el pasado, ignoran al que les dio el talento; saborean, es verdad, las amarguras vivenciales, pero guardan el talento recibido: somos libres, y vivimos nuestra libertad. Su ateísmo es un espejismo, no se dan cuenta de que en la libertad que

viven está aquel Absoluto en que *vivimus, movemur et sumus*; tarde o temprano verán la enorme suma de intereses, insospechada, que este capital les reservaba. Para renegar del Absoluto no basta decirle: “Soy libre frente a ti”. Para renegar del Absoluto habría que renegar de la libertad.

Pero, ¿es esto posible?, ¿cómo renunciar a nuestra libertad sino con un querer verdadero y, por tanto, libre? Es verdad que faltan muchos abismos de amargura, de naufragios y de muertes por recorrer; es verdad que en el futuro renegaremos todavía más del Absoluto, pero tal parece ser la precaria condición humana: que toda renegación del Absoluto sea una afirmación del Absoluto, sea un vivir en él, moverse en él, ser en él; y que el renegar mismo no sea sino el profundo y no conocido deseo de encontrarlo; y que, de su parte, el Absoluto que así nos acecha, se preste a esas renegaciones porque sabe que ahí mismo será encontrado. Todo se realiza sin palabras, en aparente y mutua ignorancia, pero en el ambiente flota una sospecha, “una sospecha insinuada como la que hay entre dos corazones que se aman”. Entre dos corazones que se aman sin saberlo.

Probablemente Bergson no vio esa posibilidad de la que hablábamos, para imaginar y pensar la nada, con una evolución creadora que dejara de ser creadora para convertirse en retroceso anulante. Pero si la vio, no la aprovechó, ni quiso hacerlo, pues dentro del bergsonismo el problema del que se trataba era el de probar que una realidad trascendente no era necesariamente ajena a la duración y a la vida; que esa realidad de orden superior no necesita de ninguna nada, ni absoluta, ni parcial, para explicar su propia duración, ni su propia libertad, ni su acto creativo. Sabemos que el amor místico es un amor iluminado de gratitud, pero no sabemos si Bergson admitiría o no esta idea de la nada total, aunque parcial, pero a l~~X~~sumo la vería como una nada inane; quizá como “una nada estúpida y huraña”.

Bibliografía

Bachelard, Gaston, *La dialectique de la durée*, Presses Universitaires de France, París, 1950.

Bergson, Henri, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:

— “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.

— “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.

— “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.

— “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.

— “L'intuition philosophique”, pp. 1345-1365.

Bergson et nous, Communications, Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française. París, 17-19 de mayo de 1959 [Bulletin de la Société Française de Philosophie, 53ème année, Numéro Spécial]. En esta obra se encuentran los siguientes trabajos:

Chaix-Ruy, Jules, “Bergson parvient-il à éliminer toute référence au néant?”

Conche, Marcel, “Sur la critique bergsonienne de l'idée du néant”.

Givord, Robert, “L'idée de néant est-elle une pseudo-idée?”

Otras fuentes:

Delhomme, Jeanne, *Vie et conscience de la vie*, Presses Universitaires de France, París, 1954.

D'Hautefeuille, François, “La critique par Henri Bergson de l'idée de néant” en *Revue de Métaphysique et de morale*, París, No. 2, abril-junio, 1959.

Gilson, Étienne, *L'être et l'essence*, Vrin, París, 1948.

Guittou, Jean, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949.

- Finance, Joseph de, *Connaissance de l'être*, Desclée, Paris–Brujas, 1966.
- Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne*, Tequi, Paris, 1948.
- Rideau, Émile, *Le Dieu de Bergson*, Alcan, Paris, 1932.
- Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- Wahl, Jean, “Essai sur le néant d'un probleme” en *Deucalion. Cahiers de Philosophie 1*, Éditions de la Revue Fontaine, Paris, 1946, pp. 41–72.