

## Capítulo séptimo: el movimiento sin móvil

Jorge Manzano Vargas, SJ (+)



Recepción: 14 de diciembre de 2015

Aprobación: 8 de enero de 2016

**Resumen.** Manzano, Jorge. *Capítulo séptimo: El movimiento sin móvil.* Este capítulo está dedicado a examinar una arista más de la concepción bergsoniana de la duración. Para ello Jorge Manzano pone este concepto en relación con las duraciones múltiples y el método empirista de Bergson. El aumento en la comprensión de estas dimensiones se logra en buena medida confrontando las afirmaciones de Bergson con la lectura sesgada de sus contemporáneos, en este caso concreto con la lectura que hicieron de Bergson tanto Maritain como Tonquédec. Así, en primer lugar se abordan los problemas de la continuidad y la discontinuidad en la duración y el movimiento; en segundo lugar, se analiza la relación entre el movimiento y la sustancia, lo que inevitablemente remite al problema del cambio. **Palabras clave:** duración, método empirista, movimiento, cambio, continuidad, discontinuidad.

**Abstract.** Manzano, Jorge. *Chapter Seven: Movement Without Motive.* This chapter looks at one more angle of Bergson's conception of duration. Manzano relates it to the ideas he developed earlier about multiple durations and Bergson's empiricist method. Greater understanding of these dimensions is achieved primarily by comparing Bergson's statements with the biased reading of his contemporaries, in this specific case, with Maritain and Tonquédec's interpretation of Bergson. In this way, problems of continuity and discontinuity are first addressed, in terms of both duration and movement, and then the relationship between movement and substance is analyzed, which inevitably leads to the problem of change.

**Key words:** duration, empiricist method, movement, change, continuity, discontinuity.

## Continuidad y discontinuidad

El tema de este capítulo está íntimamente ligado con el del segundo, en el que tratamos de la duración. Pero para poder apreciar todo su alcance era menester primero haber dicho algo sobre el método empirista de Henri Bergson y sobre las duraciones múltiples. Además, conviene señalar que la continuidad bergsoniana no elimina toda discontinuidad. Ante todo, en el orden de la distinción de seres muy diversos como Dios, hombre y materia. Entre ellos vimos que se había presentado, casi afirmado, una continuidad; pero esto no quiere decir que se trate de una continuidad que sea continuidad bajo todos los aspectos. Lo que en este momento interesa es considerar la duración misma, el movimiento mismo, que se ha descubierto empíricamente y preguntarnos si ahí no hay rupturas o interrupciones. Bergson decía que todo el pasado se conservaba, que nuestra vida era como una melodía ininterrumpida, y en *La perception du changement* se representará todo cambio y todo movimiento como cambio y movimiento del todo indivisible.<sup>1</sup>

Pero queda claro que esto no quiere decir que sólo sea posible un movimiento en todo el universo; hay muchos movimientos en el bergsonismo; serán hasta cierto punto solidarios, pero eso no quita nada a su propia individualidad. El que un movimiento sea del todo indivisible no quiere decir que un hombre que corre tenga siempre que correr, o que no pueda detenerse. Esta consideración es muy sencilla y, sin embargo, hubo quien no la hizo, como veremos en el capítulo doce.

“Discontinua es la acción, como toda pulsación de vida”, dice Bergson.<sup>2</sup> Propongo un ejemplo trivial que después nos ayudará bastante: El hecho de que respiremos supone una cierta discontinuidad, un ritmo.

1 Henri Bergson, “La perception du changement” en *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, p. 1179; “Introductions à la pensée et le mouvant”, p. 1377. En adelante, *Oeuvres complètes* se cita como OC.

2 Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en OC, pp. 753-754.

Esto lo sabe el bergsonismo: no porque todo movimiento sea continuo e indivisible, afirma Bergson que tengamos que inspirar siempre; tiene que haber un ritmo, un descanso, en el que se deje tiempo también para expirar.

Es cierto que nuestro pasado se conserva todo y que esto es una manera de afirmar la indivisibilidad del cambio,<sup>3</sup> y que nuestra vida es como una melodía ininterrumpida. Pero también es como una frase única —ya desde el primer despertar de la conciencia— en la que no hay puntos, pero hay muchas comas.<sup>4</sup>

Cuando Bergson mueve la mano del punto *A* al punto *B*, dice que este movimiento es algo simple. Es verdad que la mano pudo detenerse en uno o varios puntos intermedios y llegar, así, por etapas, al término final. Sólo que entonces ya no se trataría del mismo caso, se trataría de diversos movimientos, tantos, cuantas etapas se hicieron y cada uno de esos movimientos sería algo simple, indivisible. Y a la objeción de que el movimiento es indefinidamente divisible, pues en la trayectoria por la cual pasa el móvil se pueden distinguir todos los puntos que uno quiera, responde que en verdad el movimiento no podría aplicarse sobre la trayectoria. Lo que se mueve no *está* nunca en un punto de la trayectoria: *pasa por*, o podría *estar en*, en caso que se detuviera. La trayectoria espacial sí es indefinidamente divisible; de ahí el espejismo mental por el cual creemos que el movimiento mismo tiene la misma divisibilidad. Indudablemente un espacio dado podrá ser recorrido en etapas sucesivas, pero cada etapa, por pequeña que sea, será recorrida por un indivisible movimiento. Bergson quiere que le preguntemos a Aquiles cómo se las arregla para alcanzar a la tortuga; Aquiles respondería que primero da un paso, luego otro, y así sucesivamente hasta alcanzarla, que cada uno de sus pasos es indivisible y que el conjunto de sus pasos constituye su carrera. ¿Cuántas partes

3. Henri Bergson, "La perception...", p. 115.

4. Henri Bergson, "L'énergie spirituelle" en OC, pp. 857-858.

tiene esta carrera?, cuantos pasos dio Aquiles, pero esto no da derecho a Zenón a desarticular en otra forma los movimientos de Aquiles, como si el movimiento mismo se aplicara sobre la trayectoria, como si movimiento e inmovilidad no fueran sino una sola cosa.<sup>5</sup> De ahí las diversas aporías de Zenón. Y es que Zenón retiene del movimiento lo que no se mueve.<sup>6</sup>

Lo que dice Bergson del movimiento lo aplica a todo cambio. De modo que todo cambio es indivisible, todo cambio “dura”, todo cambio es irreductible a una suma de estados que no cambian, como todo movimiento es irreductible a una serie de puntos inmóviles.<sup>7</sup>

De modo que podrá haber una infinidad de movimientos, elementales o no, pero cada uno simple e indivisible; podrá haber vaivenes o ritmos, pero “nunca podrá haber verdadera inmovilidad, si con ello entendemos una ausencia de movimiento”.<sup>8</sup> Este pasaje es muy importante. Redescubrimos aquí cómo la crítica de la idea de la nada reaparece siempre en todas las concepciones bergsonianas. No dice Bergson que este movimiento concreto tenga que existir, que *él* mismo sea la razón de su existencia, etc., dice que nunca hay ausencia de movimiento. Que este movimiento concreto pueda cesar, interrumpirse, es claro, como Aquiles terminaba el primer paso antes de dar el segundo, pero en nuestra duración considerada en toda su riqueza no hay nunca ausencia total de movimiento, “Dejar de transformarse sería dejar de vivir”.<sup>9</sup> Podrá interrumpirse un movimiento para comenzar otra vez, o para cesar definitivamente, pero esa interrupción no deja simplemente su propio vacío o ausencia, sino que queda sustituida por otro movi-

5. Henri Bergson, “La perception...”, pp. 1102-1103.

6. *Ibidem*, p. 1102; Vittorio Mathieu afirma, curiosamente, que para Bergson el movimiento es pura síntesis mental (!). Vittorio Mathieu, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Edizioni di filosofia, Torino, 1954, p. 56.

7. *Ibidem*, p. 162.

8. “... il n’y a jamais d’immobilité véritable, si nous entendons par là une absence de mouvement”. *Ibidem*, p. 159.

9. Henri Bergson, “Le rire” en *OC*, p. 401.

miento, por la realidad en general. Suponer una ausencia total, una nada de movimiento, supondría, en la vida psicológica, que morimos y renacemos a cada instante.<sup>10</sup>

Entonces queda claro que en el bergsonismo hay discontinuidad, pero no absoluta; no hay discontinuidad que equivalga a una “nada” de movimiento. Ahí están los pasos de Aquiles, y también los de la tortuga; ahí están los momentos más importantes, más intensos y dramáticos de una vida, que se presentan discontinuamente, pero sobre un fondo de continuidad, fondo que hace posible los intervalos mismos: “son los golpes del timbal que estallan de vez en cuando en la sinfonía”.<sup>11</sup>

### **Movimiento y sustancia**

La concepción bergsoniana de la duración y del devenir parece oponerse a la concepción tradicional de la sustancia. Al menos así lo creyeron algunos críticos. “Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambien; el movimiento no tiene necesidad de soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva; el movimiento no implica un móvil”.<sup>12</sup>

Todo esto lo decía Bergson en especial de los actos de conciencia. Y si por una parte arremetía contra quienes explicaban todo sólo con la suma de esos actos separados, arremetía también contra quienes postulaban una forma, a modo de hilo que reuniera esas perlas separadas, o a modo de receptáculo en que se fueran acomodando los diversos estados. Ambos sistemas pretendían explicar la unidad y la multiplicidad del yo. Los primeros se fijaban más en la multiplicidad y desva-

10. Henri Bergson, “L'énergie...”, p. 18.

11. “... ce sont les coups de timbale qui éclatent de loin en loin dans la symphonie”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 496.

12. “Il y a des changements, mais il n'y a pas, sous le changement, de choses qui changent; le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas d'objet inerte, invariable, qui se meuve: le mouvement n'implique pas un mobile”. Henri Bergson, “La perception...”, pp. 1377-1380.

necían la duración en una polvareda de momentos, mientras que los segundos se fijaban más en la unidad, y para eso necesitaban una forma “permanente”. Bergson rehusó esta alternativa. Él prefería situarse en el *fieri*<sup>13</sup> mismo para verlo en sí mismo. Ver el *fieri* y no dejarlo evaporar por la preocupación de hacer destacar los términos *a quo* y *ad quem*.<sup>14</sup>

Vamos a ver cuál fue ese hilo, o ese receptáculo, que tanto se obstinaron en defender Joseph de Tonquédec y Jacques Maritain.<sup>15</sup> Dejando de lado la cuestión de si Bergson conocía bien, o no, la concepción escolástica tomista de sustancia —y todo parece indicar que no—, lo cierto es que sus críticas no se referían a ella. Sus críticas van contra una falsificación de la sustancia escolástica. No que él haya querido defenderla, pues hemos supuesto que no la conocía. Estudiando con atención sus textos, aparece con claridad meridiana que la sustancia escolástica no tiene nada que temer, al contrario, se ve apoyada y defendida (seguramente sin que Bergson lo supiera) y si hablara diría lo mismo que la inteligencia: que Bergson no quiso sino su bien; más aún, tal vez, se ve explicada bajo una luz nueva. Seguramente algunos no estarán de acuerdo con estas líneas, sobre todo entre los no escolásticos que no conocen bien la noción escolástica de sustancia y que al oír “sustancia” entienden lo que entendió Bergson. Ellos no ven con buenos ojos que se haga de Bergson un escolástico u otra cosa diferente de él mismo. Y hacen bien. En esta línea ha habido muchos abusos, explicables además muchas veces por la simpatía con que ciertos críticos se acercaron a Bergson, lo cual es muy de loarse. Pero lo que ya no se puede alabar es que transformen a Bergson en otra cosa. Se podrá prolongarlo, y esto es muy bergsonian, pues Bergson no quiso fundar una escuela a base

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

14. Nota del editor: *A quo*, desde el cual, lo que marca el principio de algo. *Ad quem*, hasta el cual, lo que marca el término de algo.

15. Joseph de Tonquédec, “La Clef des ‘Deux Sources’” en *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 213, diciembre, 1932, pp. 535, 539–543. Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d’Aquin*, EMF, Nueva York, 1944, pp. 38–42; Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Téqui, París, 3a. edición, 1948, pp. 246–258.

del *Magister dixit*;<sup>16</sup> y él mismo “prolongó”, por ejemplo a Ravaisson.<sup>17</sup> Pero si se prolonga a Bergson, hay que decirlo y no prolongarlo libremente diciendo al mismo tiempo que eso es Bergson. Se le atribuye, por ejemplo, la paternidad de la filosofía anarco-sindicalista.<sup>18</sup> Y entre los simpatizantes, Sertillanges exagera, no obstante que matiza algo su frase, cuando dice que la teoría de la presciencia tomista *in decreto* podría muy bien ser común a Bergson.<sup>19</sup> No pretendo ninguna asimilación de este género, indudablemente bergsonismo y escolástica difieren, ni tampoco ver hasta dónde difieren y hasta dónde no. Pero sí me parece importante señalar algunos puntos clave a través de los cuales se quiso presentar una irreductibilidad cuando no la había, sobre todo para llegar a una idea más exacta del bergsonismo.

El hilo, receptáculo o forma que no puede aceptar Bergson puede caracterizarse así: es una forma que no dura, una forma sin devenir; una forma en sí misma estable e inerte, un mero receptáculo donde los actos se van acomodando; una forma en sí misma invariable. ¿De dónde había tomado Bergson esta concepción de la sustancia? Christian Wolff causó cierto desprestigio a la escolástica, pues la falseó un tanto. Y Wolff consideraba la sustancia como un sujeto permanente modificable por los accidentes. Immanuel Kant dirá que la sustancia es una categoría subjetiva: lo que permanece en la sucesión del tiempo. Spinoza, que la sustancia es lo que existe en sí y se concibe por sí, es anterior a sus afecciones. Federico Paulsen y Wilhelm Wundt considerarán que la inmutabilidad más completa pertenece a la razón formal de la sustancia.

Dentro de la escolástica, la corriente ortodoxa rechaza todas estas concepciones. Contra estas concepciones va dirigida igualmente la crítica de Bergson, aunque de otro modo; en una palabra, contra la

16. Nota del editor: El maestro lo dijo.

17. Henri Bergson, “La pensée et le mouvant” en *OC*, nota de la p. 1450.

18. Por ejemplo, Luis Quintanilla, *Bergsonismo y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

19. Antonin-Dalmace Sertillanges, “Le réalisme spiritualiste d’Henri Bergson” en *Le christianisme et les philosophies*, II. Aubier, Paris, 1941, p. 390.

concepción de una sustancia cuya “razón formal” es la permanencia, pero la permanencia de una *cosa* que en sí misma no deviene, que es inmutable; o que se quiere hacer devenir por unos *estados* que en realidad tampoco devienen, pues se consideran estados independientes, no mutuamente compenetrados. Para la escolástica, la razón formal de la sustancia es la *perseidad*, esto es, la propiedad de subsistir por sí misma, y no en otro como en sujeto de inhesión.<sup>20</sup> A los no escolásticos les puede parecer esta concepción demasiado abstracta, seguramente porque no suelen tener en cuenta otro elemento muy importante: el *efato*,<sup>21</sup> aquel “*omnis substantia propter operationem*”<sup>22</sup> de rancio abolen-go escolástico que sugiere una *sustancia operante*. Tal *efato* no proviene de ninguna manipulación de conceptos, sino que es profundamente empírico; porque a pesar de todas las apariencias, esta escolástica está profunda e íntimamente enraizada en lo empírico. Podrá haberse dado el caso, en algunos momentos de su historia, en los que la especulación dialéctica haya tomado un impulso tan fuerte que los datos empíricos parecían evaporarse, pero sus raíces han sido profundamente empíricas. Precisamente su prueba de la sustancia parte de la atenta reflexión sobre los actos de conciencia; también sus pruebas del espíritu, de la libertad; y lo mismo en el caso de Dios, que pone a prueba por la contingencia de los seres finitos, contingencia que les es dada no por un mero razonamiento lógico sino por la más cruda de las experiencias.

Pero volviendo al *efato* aquél sobre la sustancia, *efato* empírico y no principio analítico, vemos que la escolástica no concibe una sustancia inerte, inmóvil, inoperante, sino todo lo contrario, en acción. Tal *efato* expresa simplemente la inquietud de cambio que estremece todo lo contingente, la angustia de la propia flaqueza metafísica. Pero también el acto divino que entendiéndose, amándose y comunicándose

20. Cfr. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être*, Desclée, París-Brujas, 1966, pp. 277-279.

21. Nota del editor: El dicho.

22. Nota del editor: Toda sustancia está causada por operación.

maravillosamente no se inmuta, porque inalienablemente posee toda perfección que pudieran las criaturas alcanzar por el cambio.

Es verdad que tampoco aquí establece Bergson una teoría de la analogía. Y que sus afirmaciones indistintas sobre el devenir y el cambio “pudieran” aplicarse indebidamente a Dios y a la criatura, y decir no sólo que Dios es actividad, sino que Dios cambia. Hay que tener en cuenta que fue en 1911 cuando Bergson escribió *La perception du changement*, todavía lejos de las luces de *Deux sources*. Pero igualmente hay que tener en cuenta que la analogía es una perla preciosa que en la escolástica viene *después*. Por la analogía no se prueba la existencia de Dios. La analogía no prueba nada. La analogía explica, aclara, pone en orden todas las conclusiones, pero esto supone que ya están las conclusiones; que se ha llegado (o que se llega al mismo tiempo) no sólo a la afirmación de los contingentes, sino también a la afirmación de Dios.

Pusimos entre comillas aquel “pudieran” para retomarlo después, y decir que sí, que pudieran aplicarse indebidamente a Dios tales expresiones bergsonianas, pero el error sería entonces no de Bergson, sino de quien lo hiciera con una lógica particular, Bergson *no lo hizo*. Y precisamente aquí podemos notar su cuidado al referirse a Dios, antes de *Deux sources*, sobre cuya naturaleza no le había aportado aún datos su método filosófico. Bergson dirá que Dios no es algo como un todo-hecho, dirá que Dios no es una *cosa* entendida como algo inerte, sino vida incesante, acción, libertad.<sup>23</sup> Pero nunca dijo que Dios *cambia*, ni que Dios *se perfecciona*, ni que Dios *deviene*. Se lo hacen decir, pero no tan justamente, como una lógica conclusión de sus principios, de sus afirmaciones; y es que están entendiendo los términos en sí mismos, no la terminología bergsoniana. Para pretender hacer decir una cosa a Bergson habría que simpatizar interiormente con él, ver como él, seguir paso a paso su trayectoria, todas las “sinuosidades” de su

23. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 249.

pensamiento; en una palabra, identificarse con él; empresa imposible, porque esto equivaldría a ser Bergson mismo, pero entonces hay que atenerse a lo que dijo.

Sí, hay una lógica poderosa en los razonamientos de los críticos de Bergson, pero su falla fundamental fue no haber percibido la duración; y entonces usarán los mismos términos materiales, pero con un contenido diverso. Por ejemplo, comentaba Maritain que en la filosofía “bergsoniana ya no importaba el principio de contradicción: las cosas, por lo que son, y en cuanto son, dejan de ser lo que son —puesto que el cambio es la sustancia misma de las cosas”.<sup>24</sup> El cambio que está entendiendo Maritain no es el mismo cambio que entendía Bergson. Maritain distingue netamente un principio *a quo*, otro *ad quem* y al “paso” de uno a otro lo llama cambio. Para Bergson no hay netos principios *a quo* ni *ad quem*, sino una duración espesa y en movimiento, como hemos visto; de tal modo que en el principio *ad quem* está incluido el principio *a quo*, es más todo el pasado. Nada deja de ser lo que es, sino que toda la historia está presente, henchida más y más del presente, pues el pasado es como una bola de nieve que va recogiendo el presente que se encuentra en su camino. No que este presente sea pura pasividad, pues pensar así sería volver a distinguir estados netos, presente y pasado, sino que el presente va dando su novedad; y en virtud de ella es irrepetible cualquier momento de nuestra vida.

Tampoco niega Bergson que haga falta un devenir para llegar a la consumación, como decía Tonquédec.<sup>25</sup> La maduración es una imagen muy bergsoniana. Pero el problema no era éste. Lo que quiere decir Bergson es que la plenitud no está en la inercia, sino en la actividad; no en la estabilización, sino en el movimiento. Y esto lo ve también la escolástica, que considera la plenitud del movimiento divino (acto purísimo), plenitud que realiza maravillosamente una operación no inmutadora.

24. Jacques Maritain, *De Bergson...*, pp. 29, 38.

25. Joseph Tonquédec, *La clef...*, pp. 539-543.

Evidentemente ni Tonquédec ni Maritain quisieron defender a Wolff, pero tampoco captaron la comprensiva mirada de Bergson. Una penetración formalista —lo decimos en el mejor sentido de la palabra— distingue la sustancia y la operación de la sustancia. Pero Bergson ve las cosas comprensivamente, y así ve una realidad simple en la sustancia-operante; y como la palabra “sustancia” le decía “cosa invariable”, es muy natural que hablara más bien de “movimiento”, pero cuando él decía “movimiento” estaba entendiendo ahí mismo, incluido en una sola realidad, lo que la escolástica llama sustancia. Claro que no usaba terminología escolástica, y aun parecía oponerse a ella, pero lo que estaba negando era un residuo absurdo, físicamente interior, que fuera sujeto de inhesión de la “sustancia”.

Teniendo en cuenta esa mirada comprensiva, no hay por qué escandalizarse de expresiones tales como “movimiento sin móvil” o “devenir sustancial”.<sup>26</sup> Precisamente esas expresiones nos dan la clave de su pensamiento. Rehúsa ver unos accidentes-estados como entidades que recubren su caparazón. Es verdad que ésta es una caricatura que se suele hacer de la sustancia escolástica, y por desgracia una caricatura muy extendida que ha falseado no poco las cosas.

Está bien, se dirá; está bien que Bergson haya criticado esta concepción de la sustancia-caparazón-receptáculo; está bien que rechace una sustancia que permanece invariable, y que la permanencia no sea la razón formal de la sustancia. Pero si todo se reduce a cambio y movimiento, ¿no pasa que se desvanece toda permanencia, y que alguna permanencia hay que salvar, pues de otro modo no se explica la unidad psicológica y moral de la persona? Si todo es movimiento, todo se pierde, todo se desvanece, nada permanece. A estos objetores Bergson recomendaba ante todo tranquilidad.<sup>27</sup> Incluso los invitaría primero,

26. Henri Bergson, “L’intuition philosophique” en *OC*, p. 1364.

27. Henri Bergson, “La perception ...”, pp. 1384-1385.

quizás, a que tomaran asiento, como Napoleón a la reina de Prusia.<sup>28</sup> Que no tenía por qué venirles un vértigo ante el movimiento universal. Porque, y aunque pudiera parecer paradójico, la permanencia la salvaba él mejor. Bergson decía precisamente que una explicación a base de forma invariable y de estados bien separados dejaba escapar los intervalos realmente vividos, dejaba escapar el movimiento y la vida, y se quedaba con las manos vacías. En el bergsonismo todo se conserva y, precisamente, porque todo es movimiento, pero movimiento verdadero. Se conserva todo el pasado, se conserva la personalidad entera, pues en cada momento, aunque sólo se presenten a la conciencia los recuerdos útiles, actúo con mi personalidad entera, con todo mi pasado. De modo que para Bergson “en ninguna parte la *sustancialidad* del cambio es tan palpable como en la vida interior”,<sup>29</sup> y “el cambio es lo que puede haber de más sustancial y durable”.<sup>30</sup> En estos pasajes está entendiendo Bergson la perseidad y la permanencia bajo el nombre de “sustancialidad”, como es fácil colegir por el contexto inmediato.

En una palabra, las dificultades contra este movimiento sin móvil obedecen a que los críticos no consideran la duración real. Bergson pretende resolver con ello nada menos que los problemas de los modernos —pues la sustancia es movimiento y es cambio—, y las dificultades de los antiguos —porque el movimiento y el cambio son sustanciales.<sup>31</sup>

No pretendo identificar las concepciones bergsoniana y escolástica, pero considero que no hay oposición fundamental. Por ejemplo, la escolástica establece una distinción real entre los actos y la persona, dada su separabilidad. Pero hay que entender bien esta concepción. Es verdad que cada acto, considerado aisladamente, es contingente

28. Henri Bergson, “Le rire”, p. 411.

29. “... nulle part la *substantialité* du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure”. Henri Bergson, “La perception...”, p. 1383. El subrayado es de Bergson.

30. *Ibidem*, pp. 1384–1385. Como dice el P. Joseph de Finance, el devenir en Bergson no es abstracto, ni vacío, pues el pasado se conserva. Joseph de Finance, *Connaissance de...*, pp. 216–217.

31. *Ibidem*, p. 174; *Cfr.* Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en OC, p. 1258.

—somos libres—, pero esto no quiere decir que se pueda dar un yo absolutamente desligado de todos los actos, precisamente porque la acción es característica de la sustancia. Ningún escolástico aceptaría que aquel *omnis substantia propter operationem* destruya la libertad ni la contingencia. Pero todo esto se atribuyó tranquilamente a Bergson cuando expresó el mismo *efato* en otro lenguaje. Por motivos muy legítimos atiende la escolástica a la distinción real. Bergson no tiene la misma problemática y, dada su visión comprensiva de la realidad, es muy natural que no precise este punto de la distinción real, pero ciertamente no pretendió identificar “este acto” con el “yo”. Y falsearíamos igualmente su pensamiento si dijéramos que identifica la suma de esos actos con el yo, como no faltó quien lo hiciera.<sup>32</sup>

Se podrá decir que precisamente esta forma de planteamiento y, sobre todo, esa mirada comprensiva son las que falsean todo y que esa manera de ver es exclusiva de Bergson. Hemos notado ya, sin embargo, que Bergson consideraba muy natural la forma precisiva de ver la realidad; tan natural que para poder situarse en la duración hacía falta un esfuerzo doloroso, una renuncia. Pero por otro lado supone Bergson que todos tenemos esa mirada comprensiva, de derecho, o que podemos alcanzarla por filosóficos ejercicios, aunque de hecho, por las necesidades vitales, usemos más bien una mirada dicotómica. Casualmente encontré el siguiente pasaje que José María Bover dedica nada menos que a san Pablo. Al presentar este texto, no es que debamos estar de acuerdo con Bover en todos los puntos referentes a la escolástica, pero podemos ver cómo se ilustra muy bien el caso de una mirada comprensiva. Lo que él dice de Pablo es lo que hemos venido diciendo de Bergson.

[...] educados por la escolástica, que tan profundas huellas ha dejado en nuestra manera de pensar y de hablar, espontáneamente concebimos los

32. Por ejemplo, Diamantino Martins, *Bergson*, Bolaños y Aguilar, Madrid, 1943, p. 237.

objetos y hablamos de ellos *precisivamente*. Nuestros conceptos, más bien que realidades al natural, expresan formalidades, aspectos particulares [...] y prescindimos fácilmente de las otras, que en la realidad objetiva son inseparables [...], como si no existiesen. Nuestro lenguaje, como nuestro modo de concebir, es preciso y formal, no comprensivo y global. Lejos de abarcar o englobar la realidad integral, aísla uno de sus aspectos [...] Es latinidad escolástica [...].

## San Pablo

[...] no concibe precisamente formalidades aisladas, sino más bien comprensivamente realidades vivientes y complejas. Proyecta la luz de su visión mental no sobre una sola cara del objeto, sino más bien sobre el objeto entero [...] Y no es esto vaguedad, es complejidad, integralismo o totalitarismo de conceptos y palabras. Asirá el jarro si se quiere, por una sola asa, mas en realidad cogerá el jarro todo entero [...]. De ahí ciertas incoherencias aparentes, que podrán semejar contradicciones, pero que no serán sino enfoques opuestos o divergentes de un mismo objeto.<sup>33</sup>

Viendo las cosas bajo otro aspecto, todo es cuestión de simplicidad; o si se quiere, de economía. Para Bergson, la filosofía era simplicidad, como lo dice en su conferencia *L'intuition philosophique*.<sup>34</sup> Para él era una complicación artificial eso de explicar la persona a base de fenómenos y de sustancia.<sup>35</sup> Nótese de paso que está usando aquí la terminología kantiana. Así que basta la simplicidad del cambio mismo, basta “un solo y mismo cambio que se va siempre prolongando, como en una melodía en que todo es devenir, pero donde el devenir, siendo sustancial, no tiene necesidad de soporte”.<sup>36</sup> Las palabras han sido bien pesadas, todas son importantes. De modo que todo es devenir, pero un devenir que

33. José María Bover, *Teología de san Pablo*, BAC, Madrid, 1952, pp. 191-192.

34. Henri Bergson, “L'intuition...”, p. 1362.

35. *Ibidem*, p. 1363.

36. “... un seul et même changement qui va toujours s'allongeant, comme dans une mélodie, où tout est devenir mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support”. *Ibidem*, pp. 1363-1364.

en otra terminología quiere decir perseidad, permanencia y novedad. Todo nuevo “soporte” (idea vulgar y falsa de la sustancia) es inútil. Así se explica todo por la movilidad, y no por “estados inertes” ni por “cosas muertas”.<sup>37</sup> Toda la crítica de Bergson va ahí, contra una forma inerte, contra unos fenómenos que no duran. Que su crítica sea dirigida sobre todo al kantismo se ve claro en esa conferencia. Precisamente en este punto añade que la intuición filosófica se logrará instalándose en la duración verdadera. Y contrapone su camino al seguido por Kant, quien habiendo probado que una metafísica eficaz tendría que ser intuitiva y no dialéctica, añadió que no teníamos esa intuición, que la metafísica era imposible. Todo el punto está, concluye Bergson, en saber si hay otro tiempo y otro cambio que los vistos por Kant.<sup>38</sup>

Siguiendo libremente una palabra que Bergson decía de George Berkeley,<sup>39</sup> para Bergson todo es claro y simple en la plenitud de la duración, pero entramos a hacer la disección con las categorías de fenómeno y sustancia (en el sentido indicado), dividimos la realidad en polvareda de estados y todo se complica y oscurece, entonces sobrevienen problemas insolubles, y nacen mil sistemas. Platón y Plotino buscarán y pondrán la realidad fuera de este mundo; Kant hablará de una incognoscible realidad en sí. Y aquellos mil sistemas comenzarán una partida inacabable; lo peor es que nosotros mismos levantamos la polvareda, y luego nos quejamos de que ya no se ve, como decía Berkeley; o hemos abierto abismos sin fondo, y luego nos quejamos de que ya no se puede pasar. Y a ese abismo de nada tan imponente, así artificialmente creado, aun se le dará la primacía; se pondrá lógicamente primero el abismo y, luego se harán salir del abismo las vertientes. X

37. “Plus d'états inertes, plus de choses mortes...”, *Ibidem*, p. 1364.

38. *Idem*.

39. *Ibidem*, p. 1356.

## Bibliografía

- Bergson, Henri, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 3-157.
  - “Introduction à la métaphysique”, pp. 1392-1432.
  - “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
  - “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
  - “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
  - “L'intuition philosophique”, pp. 1345-1365.
  - “La perception du changement”, pp. 1365-1392.
  - “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
  - “Matière et mémoire”, pp. 160-379.
  - “La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482
  - “Le rire”, pp. 381-485
- Bover, José María, *Teología de san Pablo*, BAC, Madrid, 1952.
- Finance, Joseph, *Connaissance de l'être*, Desclée, París-Brujas, 1966.
- Maritain, Jacques, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, EMF, Nueva York, 1944.
- *La philosophie bergsonienne*, Téqui, París, 3a. edición, 1948.
- Mathieu, Vittorio, *Bergson: Il profondo e la sua espressione*, Edizioni di filosofía, Torino, 1954.
- Martins, Diamantino, *Bergson*, Bolaños y Aguilar, Madrid, 1943.
- Quintanilla, Luis, *Bergsonismo y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- Sertillanges, Antonin-Dalmace, “Le réalisme spiritualiste d'Henri Bergson”, en *Le christianisme et les philosophies, II*, Aubier, París, 1941, pp. 375-401.
- Tonquédec, Joseph de, “La Clef des ‘Deux Sources’” en *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 213, diciembre, 1932, pp. 514-544.