

## Capítulo sexto: duraciones de tensión diferente<sup>1</sup>

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

**Resumen.** Manzano, Jorge. Capítulo sexto: *Duraciones de tensión diferente*. En este capítulo el autor desmenuza el “empirismo” de Bergson. Las afirmaciones reiteradas del filósofo francés de que no se debe perder el hilo de la experiencia se prestaron a todo tipo de interpretaciones, como la de que se negaba a ir más allá de las “consideraciones empíricas” y que menospreciaba el acto intelectual. Manzano, ayudado por los más fieles críticos contemporáneos de Bergson, va exponiendo los elementos clave que permiten ubicar la concepción bergsoniana y distinguirla tanto del empirismo materialista como del panteísmo monista. Lo primero a tener en cuenta es la mirada comprensiva, el pensamiento que aúna inteligencia e intuición, la experiencia que es indivisible de la reflexión. En un segundo momento, el análisis se centra en las relaciones entre la intuición y la duración y se desarrolla la tesis de las diferentes duraciones —a diferentes tensiones— de lo existente (la del ser humano, la de la materia, la de la eternidad).

**Palabras clave:** Bergson, empirismo, experiencia, inteligencia, intuición, duración.

**Abstract.** Manzano, Jorge. *Chapter Six: Different Tension Durations*. In this chapter Manzano takes a close look at Bergson’s “empiricism.” His repeated affirmations that one must not lose the thread of experience gave rise to all manner of interpretations. Some went so far as to state that he refused to go beyond “empirical considerations,” thus disdaining the intellectual act. Manzano, supported by Bergson’s most faithful contemporary critics, presents the

1. Recibido: 14 de diciembre de 2015; aceptado para publicación: 08 de enero de 2016.



key elements that situate the Bergsonian conception and distinguish it from both materialist empiricism and monist pantheism. The first thing to keep in mind is the understanding gaze, the kind of thinking that blends intelligence and intuition, experience that cannot be separated from reflection. Then the analysis focuses on the relationships between intuition and duration, and a theory is developed regarding the different durations — at different tensions — of existing things (the duration of the human being, of matter, and of eternity). **Key Words:** Bergson, empiricism, experience, intelligence, intuition, duration.

## I. EL DÉFICIT CRÓNICO DEL EMPIRISMO

Bergson tiene mucho cuidado en no perder el hilo de la experiencia; sabe que, si lo sigue siempre, no se saldrá de la realidad. Por eso acometía cada nuevo problema valiéndose de nuevos datos empíricos y no de meras deducciones lógicas; así pretendía “coincidir” siempre con su objeto. Por eso le dice a Tonquédec que el método filosófico debe seguir rigurosamente la experiencia, y que él no se permite ir más allá de las consideraciones empíricas en que se funda su pensamiento.<sup>2</sup> Esto alarmaba mucho a Tonquédec, y no sólo a él, también a un gran número de contemporáneos. Máxime que Bergson considera que si un objeto existe es percibido o puede ser percibido.<sup>3</sup> Además, decía Bergson, para quien no pierda nunca ese hilo de la experiencia, no habrá ni nada absoluta, ni nada parcial.<sup>4</sup> Esto sonaba a desconocer el ser contingente y la creación, y abría el camino al monismo.<sup>5</sup>

2. Carta de Bergson a Tonquédec, publicada por éste en Joseph de Tonquedec, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, Janvier–Mars, 1912, p. 515.
3. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, p. 1179. En adelante, *Oeuvres complètes* se cita como *OC*. Ver también “Introductions à la pensée et le mouvant”, p. 1291.
4. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *OC*, p. 743.
5. Ver, por ejemplo Maurílio Teixeira-Leite Penido, *Le Dieu de Bergson*, Desclée, París, 1934; Joseph de Tonquédec, “Comment interpréter l'ordre du monde”, en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 114, Janvier–Mars, 1908, p. 581; Joseph de Tonquédec, “M. Bergson est-il moniste?...”, p. 512; Joseph de Tonquédec, “Le contenu de Deux Sources IV” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 214, mars et avril, 1933, pp. 667–683.

Indudablemente hay puntos muy positivos en el empirismo, y no insistiremos más sobre ello. Pero, hay un punto oscuro, discutible, el de no querer ir más allá de las “consideraciones empíricas”. Bergson mismo se pregunta (si bien para entonces tenía ya muy adelantados sus trabajos de *Deux sources*) si la intuición, fiel a este hilo de la experiencia, llegará hasta el cielo o si se detiene a cierta distancia de la tierra.<sup>6</sup>

Un empirismo extremo niega la realidad del espíritu y la realidad de Dios, pues éstas no son dadas en la experiencia. Pero el déficit crónico del empirismo es el desprecio del acto intelectual, al que considera incapaz de afirmaciones metafísicas. Así lo afirma Rideau —el de la “larga camaradería con el bergsonismo”—,<sup>7</sup> quien considera este punto como el déficit principal de Bergson.<sup>8</sup>

Pero Bergson no negaba al pensamiento la capacidad de alcanzar realidades ultramundanas, ni siquiera, antes de *Deux sources*. Reconoce la incompetencia de la “inteligencia”<sup>9</sup> para llegar a tales realidades si únicamente manipula conceptos y no tiene en cuenta la realidad; o bien, si teniendo en cuenta la realidad, quiere explicarlo todo a base de unos conceptos que, en *su mayor parte*,<sup>10</sup> son sólo aptos para la práctica de la vida. En el primer caso se trataría sólo de juego dialéctico; en el segundo, de un abuso del concepto que deforma la realidad. Pero estas solas afirmaciones no suponen que Bergson niegue al pensamiento esa capacidad de alcanzar realidades trascendentes; porque el pensamiento no es sólo inteligencia, el pensamiento es también intuición que, como vimos,<sup>11</sup> coincide en alguna forma con lo que la gran escolástica llamaba *intellectus*. La intuición bergsoniana no era ni sentimiento irracional ni instinto irracional. Nunca se puede encontrar

6. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1291.

7. Emile Rideau, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Alcan, París, 1932, p. X.

8. Emile Rideau, “En relisant *Les deux sources de la morale*” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 294, 1962, pp. 5-6.

9. Es menester pensar en el sentido que él le dio.

10. Por tanto, no todos. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1292.

11. Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, París, 1948, p. 294.

tal aseveración en Bergson ni explícita ni implícitamente. La intuición es emoción, y emoción creadora como veremos en el capítulo nono, ahora sólo indicamos que esta emoción no es, bajo ningún aspecto, un mero sentimiento irracional.

Añade Rideau que aun en *Deux Sources* “el pensamiento” no sería sino la “cristalización” o “solidificación” de la emoción intuitiva.<sup>12</sup> Hay que matizar estas frases: en lugar de “pensamiento”, Rideau debió haber enunciado “conceptualización”, aunque habría que tener en cuenta que no por eso se desprecia toda conceptualización; y al escribir “emoción intuitiva”, debió haber pensado una intuición que es pensamiento. Lo hemos visto: en Bergson la experiencia es reflexión; son inseparables una de otra, se colorean mutuamente, forman un todo indivisible. De hecho, Rideau había mostrado,<sup>13</sup> relacionando textos bergsonianos, que la verdadera intuición implicaba su expresión discursiva, que buscaba materializarse en lenguaje, clarificarse en idea, desenvolverse en imágenes y gestos, y que esto salvaba al bergsonismo. Sí, y así es, y eso es lo que afirma Bergson. Rideau queda siempre como uno de los mejores intérpretes de Bergson.

Hubo un empirismo materialista que podríamos ultrasimplificar en esta forma: es real (o cognoscible) únicamente lo que es o puede ser objeto de experiencia; pero no hay ninguna experiencia de las realidades ultramundanas, por tanto, no son reales (o no pueden ser conocidas). A su vez, hay un tipo de espiritualismo que *sabe* con certeza que las realidades ultramundanas son reales y cognoscibles, pero que en filosofía acepta la premisa menor del silogismo anterior. Entonces forzosamente encuentra algo falso en la mayor o, simplemente, la considera del todo falsa.

12. Emile Rideau, “En relisant *Les deux sources...*”, pp. 984–985.

13. *Idem.* Rideau desarrolla esta tesis en *Les rapports...*

Bergson también está en terreno filosófico, “con la sola luz de la razón”. Él ignora (en el sentido inglés y) metodológicamente la conclusión. Vamos a ver entonces cómo considera él este razonamiento. Metodológicamente acepta la primera premisa. Entonces, si se dan realidades ultramundanas, no puede aceptar la segunda premisa. Si se dan realidades ultramundanas, éstas serán, o podrán ser, objeto de experiencia. En línea bergsoniana, trabajando únicamente con datos “de la sola razón natural”, Bergson no puede saber *a priori* si la condicional se verifica. Él tiene que llegar primero a una premisa menor, esto es, que tenemos una experiencia de las realidades ultramundanas. La obra completa de Bergson puede considerarse así, retrospectivamente, como la búsqueda de esa premisa menor. Pero ¿cuáles son esas realidades ultramundanas? De una parte, el espíritu, pero sobre todo Dios. En todo esto que hemos venido diciendo, nos hemos ceñido al problema de Dios. Antes de *L'évolution créatrice* se trata sólo de un presentimiento, de una probabilidad, que descansa en consideraciones empíricas y teóricas, dada la naturaleza de la duración. En *L'évolution créatrice* hay ya más que un presentimiento o, si se quiere, un presentimiento que se va convirtiendo en convicción gozosa —con base en la crítica de la idea de la nada— aunque no se pueda hablar aún de la naturaleza de Dios. Y por fin, a lo largo de muchos años de estudio y reflexión, Bergson llega, en *Les Deux Sources*, a la certeza: “Alguien vio, alguien tocó, alguien sabe”.<sup>14</sup> Es la certeza no de un raciocinio (entendido en el sentido peyorativo de mera prestidigitación conceptual), sino de una experiencia.<sup>15</sup> A lo largo de este trabajo iremos viendo estas fases del pensamiento bergsoniano, aunque en realidad estén muy compenetradas entre sí.

14. “[...] quelqu'un a vu, quelqu'un a touché, quelqu'un sait”. Henri Bergson, “Les deux sources ...”, p. 1173.

15. *Idem*.

## II. UNA CONCIENCIA A BASE DE COLOR

La intuición de la propia duración interior en el *Essai* pudo haber dado la impresión de que Bergson no saldría del solipsismo. ¿Podría él salir del propio interior para filosofar sobre la materia y sobre Dios? Sus libros siguientes mostraron el poderoso dinamismo de la intuición inicial. Por ejemplo, el caso de la materia, en cuya consideración usó Bergson el mismo cuidado y delicadeza que había usado al considerar los actos de conciencia. ¿Podemos aplicar la intuición a la materia?, ¿la materia dura? En el *Essai* parecía que la materia no duraba. Después, en *Matière et mémoire* y sobre todo en *L'évolution créatrice*, Bergson afirmará que la materia también dura; que todo el universo dura.<sup>16</sup> Sí, ¿pero cómo supo esto Bergson? Según su método tendría que ir a la fuente misma de la realidad, tendría que ir a simpatizar con la materia; esto se puede comprender y aceptar, y también el desinterés y todas aquellas características con que describimos la intuición, pero ¿se llega a un verdadero contacto, a una coincidencia con la materia? Es éste un problema de muchas filosofías. Primero, parece que la materia es lo único claro y que al espíritu ni siquiera se podrá llegar, pero una vez en posesión del espíritu parece rebelarse aquella pacífica materia y presentar problemas tan difíciles o más que los que había presentado el espíritu.

Nos preguntábamos si este método de intuición no nos dejaría en el solipsismo.<sup>17</sup> En el punto en que estamos parece legítima la pregunta. Berg-

16. Sobre el progreso del pensamiento de Bergson en lo que toca a la duración de la materia, Cfr. Jacques Chevalier, *Bergson*, p. 288, nota 1. Se ha hecho clásico el ejemplo utilizado por Bergson: cuando quiere prepararse un vaso de agua azucarada, *tiene que esperar* a que el terrón de azúcar se disuelva. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", p. 502.

17. Por ejemplo, León Brunschvig, *Écrits Philosophiques II*, PUF, París, 1954, p. 277. El autor va haciendo ver que cada libro de Bergson era una sorpresa con respecto a lo anterior, pero que, si bien en cada libro de Bergson está el bergsonismo todo entero, nadie pudo prever ningún libro futuro de Bergson. De ahí proviene, quizá, que inmediatamente después del *Essai* no se viera que Bergson pudiera salir de un solipsismo idealista. Sin embargo, Edouard Le Roy, el gran comentarador de Bergson, ya afirmaba en 1912 la indudable apertura del bergsonismo a prolongaciones ulteriores y que no se debería intentar "deducir" la moral y religión bergsoniana de los principios ya expuestos, sino esperar nuevos resultados. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, pp. 204-208.

son sostiene que el hacer esta pregunta supone desconocer el carácter dinámico de la intuición, sería no haber comprendido aún la naturaleza de la duración;<sup>18</sup> considera que su método es capaz “de afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros y que, sin embargo, en cierto sentido son interiores a nosotros”.<sup>19</sup> Y hay que tener en cuenta que esto lo escribió Bergson en 1903, antes incluso de *L'évolution créatrice*. El punto fundamental es que la intuición no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, del mismo género, añade, pero de especie particular. Y es aquí donde se establece el presentimiento de la materia, el presentimiento de Dios, precisamente dada la naturaleza de la duración y de su intuición. No se trata de una exigencia lógica, como sería tal vez el caso si se analizara por fuera la duración, nos hemos instalado en la duración misma. Y entonces Bergson continúa con su típica imagen del espectro de colores.<sup>20</sup> Supongamos que una conciencia a base de color simpatizara interiormente con el color naranja, por ejemplo. ¿Qué sentiría esa conciencia? Se sentiría poseída a la vez de rojo y amarillo; y “aún podría presentir”<sup>21</sup> la continuidad que va del rojo al amarillo, e incluso su prolongación. Así pasa cuando intuimos nuestra duración; no cuando la analizamos por fuera, sino cuando estamos en ella y entramos en contacto con toda una continuidad de duraciones; si seguimos esta continuidad en un sentido, veremos una duración cada vez más dividida, menos tensa, que palpita más rápidamente que la nuestra. En el otro sentido, en cambio, una duración cada vez más concentrada, más intensa.

En otro pasaje<sup>22</sup> Bergson había explicado cómo la “duración” de la materia es seguramente mucho más dividida que la nuestra: trillones

18. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique” en *OC*, p. 1415.

19. *Idem*. “[...] d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous”.

20. *Ibidem*, p. 210.

21. *Idem*. “[...] pressentirait même peut-être”.

22. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, pp. 326 y 340-342; Henri Bergson, “L'énergie spirituelle” en *OC*, pp. 826-827. Se puede ver una ilustración de tensión diferente en las duraciones en la conferencia de Bergson sobre el sueño: la conciencia que sueña vive jornadas mientras en realidad se está durmiendo unos instantes. Un fenómeno exterior casi instantáneo, que nos despierta, provoca un sueño que parece haber durado mucho tiempo. Henri Bergson, “L'énergie spirituelle”, pp. 893-894.

de oscilaciones materiales en un instante; tantas que, si quisiéramos tener conciencia de todas ellas y dado que necesitamos un cierto tiempo mínimo para percibir una como distinta de la otra, necesitaríamos veinticinco mil años para presenciar su desfile. Lo que de hecho tenemos es una percepción que abarca en un instante un número enorme de esas oscilaciones, aunque no las distinga una por una. Esto es, nuestra duración concentra en un instante toda una historia del mundo material. Esto quiere decir que hay diversos grados de duración, unos más concentrados, otros más divididos. A nosotros nos fue dado un cierto grado de duración, o mejor, una duración a una cierta tensión, muy útil y práctica, que nos permite concentrar esos periodos enormes de la materia, y nos permite dominarla. Así, puedo escribir en este escritorio, que para *mí* representa una superficie bien sólida, pero que está durando a un ritmo muy distinto del mío. Y es un beneficio muy grande para mí el no percibir los pormenores de esas innumerables oscilaciones, que el escritorio no se me convierta en multitud de movimientos.<sup>23</sup>

De modo que a medida que se diluye la duración nos acercamos a la materialidad pura, a lo que ya no será ni siquiera cualidad, sino pura repetición.<sup>24</sup> Cuando Bergson habla de la intuición de esta duración, evidentemente habla de un presentimiento, como hemos visto. Él mismo comprende que “percibir todas las influencias sería descender al estado de objeto material”.<sup>25</sup> Pero indica la dirección del pensamiento, indica una generatriz al esfuerzo por captar la realidad.

Sea que vayamos en un sentido, sea que vayamos en el otro, en ambos casos es menester un esfuerzo violento,<sup>26</sup> pero en los dos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer sentido llegábamos a la

23. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1300.

24. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, pp. 1418-1419.

25. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, p. 197.

26. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1419.



materialidad pura; ¿y en el otro? A la eternidad, responde Bergson.<sup>27</sup> Pero precisa que esta eternidad es una eternidad de vida, no una fría eternidad producida por un mero juego conceptual. Es una eternidad que es vida y movimiento. Y así como nuestra duración era capaz de concentrar en un instante la duración de la materia, así también, ese segundo extremo de tensión concentra todas las duraciones, incluso las nuestras. Todo eso en cuanto a la duración. Y en cuanto a la intuición, ella se mueve entre estos extremos; “y este movimiento es la metafísica misma”.<sup>28</sup>

Era natural que esta explicación de Bergson provocara muchas protestas. Puestos en el terreno de sus críticos, nos explicamos muy bien esas protestas, y no podía ser de otro modo. Juzgaban al bergsonismo desde fuera, no desde dentro. Entonces tenían que ver en ese espectro móvil de los seres un panteísmo monista, ien el que toda la distinción entre Dios, hombre y materia, es una distinción vibratoria! Prácticamente no habría distinción, sino una diferente tensión, como si de Dios a la materia no hubiera más que el paso espectral del rojo al amarillo pasando por el anaranjado, o algo semejante.

Debieron haber tenido muchas cosas en cuenta; pero desde su posición, era imposible. Tenían que haber visto simultáneamente:

1. Que Bergson usaba una metáfora. Santo Tomás usó también esta metáfora del espectro, en una forma sencilla, tratando de un problema parecido, aunque desde luego no era el mismo. En la hipótesis de que cada ángel constituya una especie, se pregunta cómo puede conocer un ángel a los demás. Y entonces usa esta metáfora: si el color blanco se comprendiera, se conocería perfectamente la naturaleza del color y, por tanto, todas las especies de colores y

27. *Idem*.

28. *Ibidem*, p. 211. “[...] et ce mouvement est la métaphysique même”.

cada uno de los colores individuales. De modo semejante un ángel conoce a otro.<sup>29</sup> En otro pasaje, hace notar santo Tomás que no se ha de pensar la diferencia entre Dios y las criaturas como la diferencia que hay entre un blanco deslumbrante y un blanco tenue.<sup>30</sup>

2. Que esa metáfora expresa provenía a su vez de una cierta imagen mediatriz; es más, que quizá era en cierto modo esa misma imagen mediatriz (Bergson usa varias veces las imágenes de los colores).<sup>31</sup> Y que esa metáfora correspondía a lo que hemos venido llamando mirada o contacto o coincidencia comprensiva de Bergson, que ve la realidad llena, sin fisuras, en continuidad, en movimiento.
3. Que esta metáfora se podía temperar con otra del “salto”, que establece, por ejemplo, entre el hombre y el animal para señalar la diferencia de naturaleza y no sólo de grado.<sup>32</sup> Y que todo *Matière et mémoire*, por no hablar de *L'énergie spirituelle*, establece una diferencia también de naturaleza y no de grado.
4. Que respecto de Dios —y Bergson no cita aquí el nombre preciso, sino que utiliza una expresión expresamente vaga: “la eternidad”—, se trataba únicamente de un presentimiento; y no de un presentimiento motivado por razones lógicas, como Bergson lo dice en el pasaje que nos ocupa, sino en la naturaleza misma de la duración. De hecho Bergson tratará de profundizar esta relación entre Dios y la duración en *L'évolution créatrice*, expresamente con su crítica de la idea de la nada.<sup>33</sup>

29. “Et sic salvari potest quod quidam alii dicunt quod unus (angelus) cognoscit alium per formam acquiritam, ut praedicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum”. Tomás de Aquino, *De veritate*, Taurini, Marietti, 1924, quaestio 7 a 8.

30. “sicut minus album deficit a magis albo”. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ludovicus Vivès Bibliopolam Editorem, París, Francia, 1868, I, quaestio 3 a 4, ad 1.

31. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *OC*, pp. 38–39; Henri Bergson, “Matière et mémoire”, p. 375; Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 751–752; Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1398; Henri Bergson, “La pensée et le mouvant” en *OC*, pp. 1455–1456; Henri Bergson, *Écrits et Paroles. Vol. I*. Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 170.

32. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 652, 718–719; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1081–1082.

33. Artículo previo al libro mismo, y que fue publicado en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en noviembre de 1906.

5. Que Bergson usa tales expresiones, dentro de la misma metáfora, que nunca habla explícitamente de un monismo; y, sobre todo, que emplea siempre el tono de las semejanzas: “a la manera que...”, “como...”, etc. Es verdad que aquí Bergson no precisó; y no precisó porque consideraba no haber estudiado bien este problema de Dios. Es verdad que Bergson no elabora aquí ninguna teoría de la analogía, pero sus expresiones no son irreconciliables con la analogía; él habla de semejanzas. No digo, ni mucho menos, que Bergson tenga una analogía elaborada y, sin embargo, tenía elementos que lejos de negarla, en cierto modo, la insinuaban. ¿Debió Bergson elaborar la analogía aquí?, ¿qué habría dicho? Evidentemente son preguntas a las que no se puede responder, sobre todo a la segunda. Sin embargo, no es éste el único caso que siendo a la vez difícil puede mostrar elementos para una analogía. Baste citar en este momento el indicado por Chevalier,<sup>34</sup> cuando Bergson habla de las ideas generales, de aquellas que expresan una semejanza propiamente dicha, que corresponden a la realidad misma.<sup>35</sup> Volveremos más adelante sobre este punto.
6. Que si bien Bergson usó simplemente la expresión “eternidad”, sí estaba pensando de alguna manera, provisoria es verdad, en la naturaleza de Dios. Y esto es lo que da todo su sabor al pasaje: y es que Dios tendría que ser alguien vivo, tendría que “durar”. Durar, notémoslo, puede ser impropio de Dios si se le atribuye en sentido unívoco a él y a nosotros. El “acto” de los escolásticos se puede aplicar, y se aplica, a Dios y a las criaturas pero en sentido análogo. Podríamos emplear una palabra quizá común: Dios es *actividad*. Esto lo dicen los escolásticos. Y esto es todo lo que quiso decir aquí Bergson. O mejor, para verlo en su momento histórico–metodológico: si hay Dios, Dios es actividad.<sup>36</sup> A lo que se

34. Jacques Chevalier, *Bergson*, pp. 319–320.

35. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1300.

36. No que precisamente Bergson haya participado del ateísmo, como alguna vez se afirmó. Cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, p. 158. Pero una es la convicción personal del filósofo, que aquí no tocamos, y otro su método filosófico.

oponía Bergson era a una concepción de la eternidad inmóvil, a un *motor immobilis* tomado en el sentido fuerte de la palabra, a un Dios que no hace nada, ni actúa. Se puede fustigar el lenguaje de Bergson, diciéndole que si Dios dura, si Dios está en movimiento, es imperfecto. Y que habría que poner una distinción más neta entre Dios y las criaturas. Seguramente quienes objetaron así no se dieron cuenta de un hecho muy significativo: Bergson habla de diferentes duraciones, a diferente tensión, pero nunca habla de *una sola duración* a tensiones diferentes. Este hecho es de la máxima importancia. Las expresiones de Bergson en este pasaje podrán ser incompletas, aun imprecisas si se quiere, pero nunca son inexactas.

Se ha querido identificar en muchas líneas a Bergson y Spinoza. El mismo Bergson sentía algo familiar en la filosofía de Spinoza.<sup>37</sup> Y se ha llegado a asimilarlos tanto, que se ha dicho que la única diferencia que los separa es la duración. O en otra forma quizá más tentadora: que si un genio maligno nos relatara a cámara lenta la historia de la *Ética*, seguramente nos narraría *L'évolution créatrice*: la naturaleza naturante habría engendrado así a la naturaleza naturalizada. Y que si *L'évolution créatrice* hubiera ya alcanzado el término de sus fatigas y aventuras, tendríamos la *Ética* de Spinoza.<sup>38</sup> El libro de Bergson sería una especie de prólogo temporal del de Spinoza. Y el libro de Spinoza podría considerarse como una especie de epílogo a toda la evolución bergsoniana. No creo que haya inconveniente en asimilar lo más posible a Bergson y Spinoza, pues los autores citados reconocen que la “diferencia fundamental” que los separa es la duración. Pero ésta es una diferencia enorme, y verdaderamente fundamental. Me parece que aquello tan

37. No sólo escribía Bergson a Brunschvicg que todo filósofo tiene dos filosofías, la suya propia y la de Spinoza (ver Henri Bergson, *Esquisses et...*, Vol. III, p. 587) sino que también escribía a Jankélévitch que se sentía a gusto releendo la *Ética*, no obstante que sus tesis eran tan opuestas al espinosismo (Carta citada por Claude Tresmontant en su artículo “Deux métaphysiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 2, abril-junio, 1959, pp. 180-193). Ver también Jean Guittou, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949, p. 26.

38. François D'Hautefeuille, “Bergson et Spinoza” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 4, octubre-diciembre, 1960, p. 472.

familiar que reconocería Bergson en Spinoza era una mirada semejante: Spinoza también tenía una mirada comprensiva; él también veía la realidad llena y sin fisuras, pero el movimiento verdadero no tenía nada que hacer ahí: Spinoza veía todo *sub specie aeternitatis*; Bergson, en cambio, *sub specie durationis*.<sup>39</sup> Me tomo la licencia, con todo, de modificar la diferencia propuesta. La diferencia que los separa no es tanto que en Bergson haya duración; sino, ante todo y sobre todo, que en Bergson hay *duraciones*.

El problema que veíamos es, en todo caso, muy difícil; también para la escolástica. Ella prueba comúnmente, por un lado, que Dios es inmutable; por otro, que Dios es vida. Si se entendieran estos conceptos en su dimensión humana, se vería en Dios la acumulación de atributos mutuamente excluyentes. Pero la escolástica logra una fina purificación de conceptos, y verá en Dios la vida misma, sin mudanza, pero con actividad; y éstos, y todos sus atributos, en una máxima simplicidad. Leyendo con atención los textos de Bergson, podemos apreciar, sí, que él no elabora la analogía, pero que ante todo lo que quiere salvar en Dios es la vida. ¿Solución parcial, incompleta? Sí. Bergson nunca pretendió haber dado la solución completa de todos los problemas, expresamente lo dijo; pero mucho menos aquí, en 1903, no sólo antes de *Les Deux Sources*, sino aun antes de *L'évolution créatrice*, y aun antes de la crítica de la idea de la nada. Pero era un punto positivo su aportación, y muy interesante, a partir de la duración. No era todavía ningún “fuego de Pentecostés”, era simplemente “la llama que humea”.

De todos estos puntos que no pudieron tener en cuenta sus críticos, considero como el más importante el segundo, porque los unifica todos. El de su mirada comprensiva, que no lo había traicionado, sino conducido muy bien en el problema de la duración interior. Había obtenido

39. Henri Bergson, “La perception du changement” en *OC*, pp.1365-1392, p. 1391; Henri Bergson, “L'intuition philosophique” en *OC*, p. 1367.

además brillantes comprobaciones de su teoría en la explicación de diversos fenómenos psíquicos,<sup>40</sup> muy en concreto de la interacción entre alma y cuerpo. Con ella había alcanzado un absoluto, un no relativo. ¿No iría a poder llegar igualmente a un absoluto, a un perfecto? ¿No habría también una *cierta* continuidad entre todos los órdenes del ser? Hablo de continuidad para emplear terminología bergsoniana. La escolástica no emplearía esta palabra, por considerarla generalmente asociada al panteísmo, pero su idea es la misma cuando no pone a Dios y al mundo en compartimentos estancos, irrelacionados. ¿Aceptaría la escolástica que Dios y el mundo están en compartimentos estancos, sin tener que ver nada el uno con el otro? Bergson insinúa una superioridad en términos de duración. Quisiera yo indicar que la escolástica establece también una relación semejante entre Dios, hombre y materia, también en términos de tiempo. No intento identificar estas concepciones, pero sí hacer ver que la concepción bergsoniana, elemental en 1903, no estaba en abierta oposición con la concepción de la gran escolástica. Ésta distinguía la materia (sin vida), el animal (con alma mortal), el ser humano (con alma inmortal recibida en el comienzo de su vida) y Dios (la eternidad misma). Y precisamente para llegar a definir a Dios, parte la escolástica de conceptos aplicados a las creaturas. Exitoso o no, el método de Bergson sigue el mismo movimiento, a partir de la duración concreta humana. Se podrá decir que aquí fue incompleto, que se quedó en un presentimiento. Todo lo acepto. Lo que no puedo aceptar es que se diga que Bergson es aquí panteísta o monista. Presiente una continuidad; de qué naturaleza, todavía no lo sabe, pero hay continuidad, hay solidaridad entre el cielo y la tierra; para verla, Bergson gozaba del privilegio de una mirada comprensiva de la realidad.

40. Son muy numerosos tanto en *Matière et mémoire* como en *L'énergie spirituelle*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás, *De veritate*, Taurini, Marietti, 1924.
- \_\_\_\_ *Summa Theologica. Vol. I*, Ludovicus Vivès Bibliopolam Editorem, París, Francia, 1868.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles. Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957.
- \_\_\_\_ *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.
- Brunschvicg, León, *Écrits philosophiques*, Presses Universitaires de France, París, 1954.
- Chevalier, Jacques, *Bergson*, Plon, París, 1948, 3ra. edición.
- \_\_\_\_ *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.
- D'Hautefeuille, François, “Bergson et Spinoza” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 4, octobre-décembre, 1960, p. 463-474.
- Guittou, Jean, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949.
- Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, 2a. edición.
- Penido, Maurílio Teixeira-Leite, *Le Dieu de Bergson*, Desclée, París, 1934.
- Rideau, Emile, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Alcan, París, 1932.

- \_\_\_\_ “En relisant *Les deux sources*” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 294, 1962, pp. 3–16.
- Tonquédec, Joseph de, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, 1912, pp. 506–516.
- \_\_\_\_ “Comment interpréter l’ordre du monde”, en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 114, enero-marzo, 1908, pp. 577–597.
- \_\_\_\_ “Le contenu de Deux Sources I” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 214, marzo-abril, 1933, pp. 667–683.
- Tresmontant, Claude, “Deux métapyshiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et de morale*, abril-junio, 1959, pp. 180–193.