

Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson. La primera mirada y el contacto original

TESIS DOCTORAL¹

DR. JORGE MANZANO VARGAS SJ (+)

Abstract. Manzano, Jorge. *First look and criticism of the idea of Nothingness in Bergson. The First Look and the Original Contact.* In memory of Dr. Jorge Manzano SJ (September 05, 1930–September 21, 2013), founder and director of this journal, we have decided to publish his doctoral thesis in a series of installments. This issue starts with the prologue and chapter I. The author sets out to understand Bergson from Bergson himself, which implies taking part in the *first look* and diving into his *critique of the idea of nothingness*. The former is the positive, comprehensive route, but since it is not revealed and proves to be ineffable even for the philosopher himself, it becomes necessary to take a roundabout way and participate through the mediating image (if there even is one, adds Manzano) that draws directly on the original intuition; the latter, a counterpart to the former, is also the confirmation of presences and never absences in all encounters with what is real, but by way of a negative route. These two routes constitute the primordial source of all bergsonian affirmations and metaphors: they unify, penetrate, clarify and explain all of his thinking. It would seem to be a daunting challenge, but Jorge Manzano believes that the task is possible, not to mention promising and unavoidable if one wishes to understand and explain the philosophy of this French thinker in its truth before judging it, something that many of his critics and followers have not bothered to do.



1. Aprobada el 30 de abril de 1968 en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

Resumen. Manzano, Jorge. *Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson. La primera mirada y el contacto original*. En memoria del Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (05 de septiembre 1930–21 de septiembre 2013), fundador y director de esta revista, iniciamos la publicación de su tesis doctoral. En este número se editan el prólogo y el capítulo I. El autor se propone comprender a Bergson desde Bergson mismo. Lo que significa participar de la *mirada primera* y sumergirse en su *crítica de la idea de la nada*. La primera, es la vía positiva, comprensiva, pero dado que no se revela y es inexpresable aun para el propio filósofo, es necesario dar un rodeo y tratar de participar en ella a través de la imagen mediatriz (en caso de que la hubiera, agrega Manzano) que ‘bebe’ directamente de la intuición original; la segunda, contraparte de la primera, es también —pero por vía negativa— la constatación de presencias y nunca ausencias en todo encuentro con lo real. Estas dos vías constituyen la fuente primordial de todas las afirmaciones y metáforas bergsonianas: unifican, penetran, clarifican y explican todo su pensamiento. El desafío se antoja titánico, pero Jorge Manzano lo piensa posible, fecundo e ineludible si se desea entender y explicar la filosofía de este pensador francés en su verdad antes de juzgarla, cuidado que no han tenido muchos de sus críticos y seguidores.

PRÓLOGO²

Bergson publicó *L'évolution créatrice* en 1907. Ahí aparece, en el capítulo cuarto, *La crítica de la idea de la nada*, de esa traviesa idea que secreta e invisiblemente mueve el pensamiento y lo empuja a problemas angustiosos y a espejismos filosóficos. Pero esa crítica había sido publicada ya en 1906, en la *Revue philosophique*.

Este estudio quiere ser una conmemoración de los sesenta años de *L'évolution créatrice* y de *La crítica de la idea de la nada*. Y así fue elaborado sobre todo a lo largo de los años 1966 y 1967, dedicados a meditar el bergsonismo, a “zambullirse” en él. Indudablemente fueron útiles las obras de sus mejores comentadores, pero también las interpretaciones de los más severos críticos. En todo caso lo mejor fue tratar de comprender a Bergson por Bergson.

2. Firmado por Jorge Manzano el 7 de abril de 1968 en Roma.

Desearía testimoniar mi gratitud a la Universidad Gregoriana, y especialmente al R. P. Joseph de Finance, quien dirigió esta tesis. Igualmente quisiera agradecer las valiosas comunicaciones de los señores Jean Guitton, Henri Gouhier, Vladimir Jankélévitch, Émile Rideau y Jean Wahl.

CAPÍTULO PRIMERO: LA PRIMERA MIRADA Y EL CONTACTO ORIGINAL

I. El desacuerdo ambiental de la filosofía

Es muy antigua la queja de que los filósofos nunca se ponen de acuerdo. Y se contrapone el ejemplo de los científicos, que al obtener una determinada fórmula matemática, la aceptan universalmente; discreparán después en el alcance más profundo, en la interpretación de esa fórmula en un campo más amplio del pensamiento; pero en el resultado concuerdan y cuando discrepan es cuando comienzan a filosofar.

En un plan dialéctico, es muy difícil juzgar si esa situación se debe considerar como un pecado original de la filosofía, o más bien como una gracia; pues, en todo caso, el pensamiento filosófico ha proseguido así su camino a lo largo de los siglos, y ha sobrevivido, y se ha vigorizado a través de tanteos, discusiones, pruebas, objeciones, contrapruebas, refutaciones y arduas defensas. Si el espíritu tuviera sangre, en estas batallas intelectuales se habría derramado más sangre que en las más violentas guerras. Y es que no todas las discusiones han sido tan ecuanimes, pues nunca se ha dado el caso de filósofos puros, sino, siempre, el de filósofos-hombre, en el sentido más amplio y comprensivo de la palabra. Lo decimos con gusto y humildad: nuestra filosofía no es obra de un fantástico superhombre, sino una obra humana, una obra en la que todos participan. No hay que echar de menos, pues, al filósofo puro que no hiciera sino eso, filosofar, pero que no tuviera las innumerables cualidades y los no menos innumerables defectos de la especie

humana. Algunos lo han hecho de modo eminente, otros, sólo han sido capaces de “percibir un eco”, para emplear una expresión bergsoniana.

Por lo demás, no se sabe si en realidad el desacuerdo ha sido más fecundo que una concordia originaria e irrompible. Probablemente en este caso, al faltar una tensión espiritual, no se hubiera dado un paso, quizá viviéramos aún —por ejemplo— con la explicación ingenua de los cuatro elementos. Se podría entonces, tal vez, desesperar del acuerdo como imposible; y puesto que el desacuerdo no ha impedido el avance, habría que admitir y aceptar —por no decir fomentar— este desacuerdo como una de las condiciones ambientales de la filosofía. Y ya se hubiera caído en la tentación si filosofar consistiera sólo en un ejercicio mental. Lo terrible es que el filósofo quiere llegar a la verdad, y la verdad es algo tan precioso que cuando uno la tiene, se ilusiona creyendo que la tiene toda, y no puede aceptar que también otro la posea.

Porque lo terrible y lo grandioso a la vez, es la buena fe de los filósofos, su buena fe en cuanto filósofos (condición original), aunque no siempre se dé cien por ciento pura por cuanto pueda haber de mala fe, de mala fe en cuanto hombres. Todo lo humano trabaja con déficit. El hecho es que de este libre juego de ideas, y a través de nuestros déficits, se han esclarecido muchos puntos, otros se han oscurecido y otros se han visto sujetos a interesantes alternativas de luz y oscuridad. Quizá la vida tiene interés en que no conozcamos toda la verdad, en que no tengamos la certeza absoluta de dónde vinimos, ni a dónde vamos; pues de tener esa certeza, ya no haríamos nada, sino que poseídos del gozo, como diría Bergson,³ ya no podríamos pensar en otra cosa. Y Francisco de Asís, dice Gide,⁴ hubiera cantado todavía, quizás, su himno a las

3. Henri Bergson. “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, 2ème édition, pp. 979-1247, p. 1245. En adelante esta obra se cita como OC.

4. André Gide. *Amyntas*. Gallimard: Paris, 1925, pp. 125-126.

estrellas, pero no lo hubiera escrito, no encontrando ya ningún gusto en lo mortal.

II. La primera mirada

No es necesario recordar que una de las filosofías que más polvaredas ha ocasionado es la de Bergson. No sólo porque se opuso con tan enérgicos “¡no!” a diversos sistemas sino, sobre todo, porque ella misma tuvo que afrontar otros “¡no!” más categóricos aún.

Es verdad que Bergson nunca consideró su obra como consumada y perfecta, ni como un sistema o escuela intangible. Para él, la filosofía tenía que ser una obra de conjunto, de equipo, como se dice hoy día. Una obra que debería ir corrigiéndose y perfeccionándose a lo largo del tiempo. Ni consideró tampoco su filosofía como una obra totalizante, equiparable a los tratados *De omni re scibili et de quibusdam aliis*,⁵ se limitó al estudio de unos cuantos problemas (y sin embargo se puede decir que tocó toda la filosofía); es más, los estudió por separado, sin preocuparse de si algunas de sus conclusiones pudieran no encajar con las conclusiones de sus trabajos anteriores. Para abreviar, lo diré en una fórmula que habrá que aclarar después: Bergson se preocupó más de la verdad experimental que de la concordancia lógica. Que algunas de sus conclusiones contradigan otras o no, es un punto que por ahora no tocamos. Lo que quisiéramos atacar cuanto antes es un problema fundamental en la interpretación del bergsonismo, y de toda filosofía. Para comprender el bergsonismo, para juzgarlo rectamente, ¿basta pensar con las propias categorías del pensamiento, o es menester aceptar las perspectivas bergsonianas fundamentales? Y si es así, ¿cuáles son?

5. Expresión acuñada por Pico della Mirandola. Significa “acerca de todo lo que se puede conocer e incluso de otras cosas”.

Bergson tiene un método que define como experiencia integral, esto es, siempre experiencia, pero acompañada siempre de reflexión. Es por tanto un empirismo, pero no un empirismo irracional. Hay una intuición fundamental, la de la duración interior, captada como un movimiento en el que todos los elementos psicológicos se compenetran. Es, en fin, una filosofía que se caracteriza por la libertad, por el espíritu, por la evolución del *elán* vital, por la emoción creadora, por Dios amor. Todo en un ambiente “anti-intelectualista”.

No decimos que haya que aceptar todo esto. Sobre cada uno de esos puntos se ha discutido mucho, sobre todo por lo que toca al método, y en principio es legítimo discutir sobre ello. Pero anterior a las conclusiones primeras, anterior al método, y anterior tal vez a la intuición fundamental, hay una cierta manera de ver la realidad. Creemos que para entender a Bergson, y a cualquier filósofo, es menester aceptar el riesgo, aunque no sea sino provisoriamente, y tratar de ver la realidad de la misma manera que él la veía. En otras palabras, hay que saber entrar al sistema y simpatizar con él, con filosófico desinterés, y —al mismo tiempo— con otro interés, no menos filosófico: desinterés por las posiciones tomadas, juzgadas una vez invulnerables e irretocables; interés por la verdad, interés por comprender lo que nos dice, y sobre todo lo que nos quiere decir. Esta cortesía es condición previa de toda comunicabilidad. Es verdad que hay que saber salir del sistema, pero primero hay que entrar. Y para entrar, ver la realidad como el otro la veía. Y es que no todo mundo ve la realidad de la misma manera. Hay muchas maneras de ver la realidad, quizá tantas cuantos son los seres humanos de este mundo. No hablo de la mirada que se tiene después de muchas reflexiones, sino de la mirada inicial, de la mirada con que una persona se acerca para filosofar.

Así, hay —por ejemplo— una mirada precisiva⁶ que inmediatamente descubre en la realidad una neta distinción de partes, ya con la mirada original (o al menos eso se pretende); se ven los elementos bien distintos y diferenciados entre sí: éste no es el otro. No que de esta mirada se excluyan las mentes sintéticas, lo que caracteriza esta mirada es que, ya de entrada, encuentra una neta distinción de partes, que después podrá sintetizar o analizar todavía más. Como el que al oír una sinfonía distingue con toda precisión, antes que otra cosa, el sonido del violín, el del oboe, el de la flauta, como del todo distintos entre sí; aunque desde luego se da cuenta de que su combinación produce algo nuevo: la melodía.

Bergson tiene otra mirada. Su mirada es comprensiva, totalitaria. Bergson ve la realidad, consiguientemente, “llena” y “espesa”, en donde, si hay elementos, todos están compenetrados, influyéndose, coloreándose mutuamente, de modo que no se sabe dónde comienza uno ni dónde acaba el otro. Por ejemplo, mi sentimiento actual de alegría está influido, coloreado, compenetrado por todas mis otras afecciones y sensaciones; es más, por mi pasado todo entero; de tal suerte que ese sentimiento de alegría expresa toda mi personalidad. Hemos dicho que Bergson ve la realidad llena, pero esta imagen es espacial y puede dar lugar a malentendidos. Hay que completar y matizar tal expresión. Porque Bergson lo ve todo comprensivamente, aun el tiempo. Por eso lo ve todo no sólo lleno, sino en movimiento, cambiante y en movimiento irreversible: el mundo material está sujeto al Principio de Carnot;⁷ si los vivientes dejaran de transformarse, dejarían de vivir,⁸ y el hombre no vuelve jamás a vivir el mismo instante: su alma de esta noche es irrepitable.⁹

6. Jorge Manzano acuñó este término y lo emplea a todo lo largo del documento.

7. Henri Bergson. “L'évolution créatrice” en OC, pp. 487-809, pp. 700-701.

8. Henri Bergson. “Rire” en OC, pp. 381-485, p. 401.

9. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, pp. 498-499; “Rire”, *op. cit.*, pp. 401 y 428; “Matiere et mémoire” en OC, pp. 160-379, pp. 225 y 228.

De modo que la primera mirada de Bergson es comprensiva. De ahí que la realidad le aparezca siempre llena y en movimiento. No que esta mirada excluya el análisis. Estamos hablando simplemente de la primera mirada, y de hecho debemos a Bergson muy finos análisis. Tampoco se excluye la precisión, contrariamente a las opiniones que acusan a Bergson de dejar impreciso su pensamiento. Si por algo luchó Bergson, fue por la precisión en filosofía. ¿O es la precisión exclusiva de la mirada precisiva? Volveremos sobre ello.

Podría creerse que esta primera mirada no tiene importancia, pero de ahí salen filosofías no tan opuestas como el kantismo y el bergsonismo. Lo grave no es eso, sino que no conociendo que haya otra manera de ver, habrá siempre incompreensión fundamental de la doctrina opuesta. Es lo que pasaba al pez bergsoniano que, teniendo sólo experiencia de lo húmedo no podía imaginarse lo seco. Bergson lo ve todo comprensivamente. Y nos preguntamos si se podrá ser imparcial al juzgarlo cuando uno se niega a tratar de ver las cosas comprensivamente, por principio, y cuando uno piensa que esa manera de ver es ilegítima, o más aún, cuando ni siquiera viene a la mente la posibilidad de que se pueda ver comprensivamente la realidad. Consideramos que la deficiencia fundamental de muchos críticos de Bergson reside aquí. Sus críticas adolecen de un defecto capital: son silogismos de cuatro términos no relacionados. En una premisa pondrán una expresión bergsoniana; en otra, la misma expresión, pero con el contenido personal y propio; y son muy diversos esos contenidos, como iremos viendo.

En otro aspecto, el no intentar tener esa misma mirada comprensiva de lo lleno-móvil, de lo compenetrado en acción, de la plenitud, hizo ceder a ciertos críticos ante una fácil tentación: aislar una afirmación bergsoniana para criticarla; no sólo aislarla de cuanto la rodea, de su ambiente, de su perspectiva, de su dirección, de sus motivos, sino sobre todo de cortar sus comunicaciones, todo para poder cotejarla con otra afirmación opuesta, también netamente distinta. Es la dialéctica del

aut-aut [O lo uno o lo otro]. No que esta dialéctica sea inútil y siempre innecesaria, sino que a veces se emplea ilegítimamente. Por ejemplo, Bergson dice que los conceptos son vistas parciales e inmóviles de una realidad total y en movimiento; lo acusan de desconocer los más altos valores del espíritu y de ser relativista. Y como en otra parte dice Bergson que tocamos un absoluto, se le achaca imprecisión de pensamiento y contradicción interna. Otro ejemplo: Bergson contrapone religión estática y religión dinámica; como habla muy elogiosamente de la segunda, se le achaca que es enemigo de la religión estática.¹⁰

Quiero decir que se hacen divisiones y se proponen disyuntivas demasiado netas, sin dejar lugar a matizaciones, a precisiones de pensamiento. Hay disyuntivas verdaderas, pero no todo lo que se propone como disyuntiva es una verdadera disyuntiva. Bergson fue muy hábil en rechazar tales alternativas. Parecía que uno de los adversarios tendría la razón y que el otro estaba forzosamente equivocado. Bergson se presenta en calidad de árbitro y declara vencidos a los dos, pues los dos habían cometido un error común que los había llevado a establecer una falsa disyuntiva. Claro que no todas estas falsas disyuntivas se proponen explícitamente —aparecería entonces, quizá, su invalidez— sino que actúan en forma latente, pero eficaz, al criticar. En un sentido la expresión “quien no está conmigo, está contra mí” es verdad. Pero también “quien no está contra vosotros, está con vosotros” es verdad. Entre los dos extremos se extiende un terreno muy difícil de precisar, que requiere cuidadoso y delicado manejo. No se puede, sin más, cortar la comunicación entre los extremos para simplificar el trabajo, para poder colocar la afirmación que se quiere criticar en un compartimiento neto, cuando de hecho lo desborda. Entonces, por ejemplo, no basta decir que Bergson es “enemigo” de la religión estática, porque pone a ésta en un segundo plano; para probarlo, y para refutar a Bergson si se

10. Por ejemplo, Étienne Borne exagera la diferencia entre lo cerrado y lo abierto. Véase “Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne” en *Études Carmélitaines, mystiques et missionnaires. Volume II*. Desclée de Brouwer: Paris, 1933, pp. 160-176.

quiere, habría que probar que dentro del bergsonismo no hay comunicación alguna entre religión estática y religión dinámica.

Se dirá que si todo es cuestión de miradas y de perspectivas entonces nos moveremos en un insano relativismo. Probablemente no se podrá responder a esta objeción sino hasta el final de este trabajo. Ahora nos desviaría. Pero baste recordar, para quitar todo escrúpulo, cuál era mi ponderada propuesta: no decía que aceptáramos, sin más, la filosofía de Bergson, ni siquiera su mirada original como algo definitivo. Sino que provisoriamente, con interés y cortesía, tratásemos de tener con él su mirada original, al menos para comprenderlo, y —si se quiere— para después juzgarlo.

Considero conveniente proponer ahora algunos ejemplos para familiarizarnos un poco con esta mirada comprensiva; al mismo tiempo señalo las prontas objeciones que se le pueden presentar desde la otra perspectiva.

- Mis estados de conciencia están todos compenetrados entre sí. Ya había señalado poco antes cómo mi sentimiento actual de alegría está influido, coloreado, por todas mis otras afecciones y sensaciones, por mi pasado todo entero. Ahí está toda mi personalidad. Esta manera de ver puede chocar —se ha hecho chocar y no pretendo ahora dirimir el asunto, pues simplemente pongo un ejemplo— con esta otra: el sentimiento de alegría es realmente separable del yo; por tanto, entre el yo y el sentimiento de alegría hay distinción real.
- Bergson considera como espeso el presente psicológico, no puntual. Duramos. Esto es, mi presente participa de mi pasado y de mi futuro. Salta a la vista una rápida objeción: el presente es sólo presente, y no pasado o futuro, so pena de caer bajo el peso del principio de contradicción.

- Al estudiar la moral, Bergson habla de presión y aspiración como de dos fuentes diversas de la moral. Pero él mismo atenúa la neta separación entre ellas que hubiéramos podido imaginar: la aspiración tiende a consolidarse en obligación estricta. Y ésta tiende a dilatarse, conglobando la aspiración. También al hablar de la religión, como lo hemos insinuado, aunque establece diferencias entre lo estático y lo dinámico, las atenúa después, cuando dice que habló de diferencias para caracterizarlos y explicar su pensamiento, pero que en la realidad lo estático y lo dinámico están entremezclados y se influyen mutuamente. Veamos, de paso, cómo Bergson no es “impreciso” en el sentido de que sea incapaz de captar las oposiciones; lo hace, y las acentúa, para explicarse cuando hace falta. Pero tiene siempre cuidado de notar que esas oposiciones no ocupan departamentos estancos en la realidad, entre los cuales no hubiera ningún puente; sino que al contrario, en la realidad de las cosas hay intercomunicación, interpenetración, matización mutua.
- Así, tal mirada comprensiva no impide darse cuenta de que el hombre representa un salto brusco sobre la animalidad; que el místico franquea los límites asignados a su especie. Y, con todo, Bergson ve una fuerte solidaridad universal, no sólo de los hombres entre sí, sino con todo el universo, con el último de los movimientos vibratorios por un lado, y con Dios por otro. En esta solidaridad se ha querido ver el hilozoísmo de Bergson, o la indistinción de las conciencias, pero sobre todo el panteísmo.
- La realidad misma del misticismo, experiencia de Dios, que pudiera parecer una diferencia neta, no lo es. Ciertamente que son pocos los grandes místicos, pero en esa misma línea del misticismo hay también intercomunicación entre todos los seres humanos; quizá una mera posibilidad, es cierto. Quizá se trate simplemente de poder ser sensible a un eco, pero no hay un abismo infranqueable.

- Cuando la mística avanza frenéticamente, la técnica se detiene; luego se invierten los papeles, se cambian la estafeta. Y es que originariamente provienen de una misma multiplicación indistinta.
- Probablemente se resolvería el problema del mal, piensa Bergson, con una mirada totalizante.

Para cerrar este apartado, una breve observación. Primero: no se crea que se trata simplemente en Bergson del prurito de fundir por fundir. A los sistemas del Yo, del Absoluto, de la Voluntad, Bergson reprocha que todo lo confunden, que la palabra Voluntad —por ejemplo— puede tener sentido si se aplica a una sola cosa, pero no a todas. Aplicándola a todas, vendría a significar existencia; por tanto, que mejor hablen de existencia, o de ser.¹¹ Observación muy interesante, que permite preguntarle si no ha hecho él lo mismo con la *Duración*.

Del ver la realidad comprensivamente viene el deseo de Bergson de querer expresarla también en una forma comprensiva, de encontrar una expresión integral. ¿Cómo? Éste es el gran problema, pues para Bergson los conceptos son vistas instantáneas, demasiado netas, de lo real, que no lo captan en su duración espesa y llena, cambiante y móvil, en la que todo se compenetra.

Finalmente, hemos hablado de mirada, pero habrá que matizar todavía esta expresión.

III. La imagen mediatriz

Inicialmente se había pensado dedicar el presente estudio exclusivamente a la crítica de la idea de la nada, pero fue imposible aislar esta crítica del resto de la obra de Bergson. Se encuentra extendida,

11. Henri Bergson. "L'intuition philosophique" en OC, pp. 1345-1365, p. 1346.

influyendo y coloreando toda la filosofía bergsoniana, todas sus afirmaciones, y a su vez es coloreada, influenciada por ellas. Considero que aislarla del todo sería falsearla, sería no comprenderla. Bergson no sólo vio comprensivamente la realidad, sino que también así pensó su filosofía, quizá no de propósito, pero sí de hecho. No de propósito, pues —como dijimos— cuando él estudiaba un nuevo problema no lo resolvía a base de concordancia lógica con los problemas anteriores. Pero, de hecho, sus tesis se compenetran, coloran y aclaran mutuamente, grávidas unas de otras.

Ilumina mucho la manera como él vio a Berkeley.¹² Bergson decía que Berkeley se podría tal vez reducir a cuatro tesis, y que habría la tentación de querer explicarlo así, por esas cuatro tesis, haciendo notar que cada una de ellas se encontraba, de una forma u otra, en diversos filósofos anteriores. Reconociendo un rasgo propio (la teoría de la visión), que refluyendo sobre aquellas cuatro tesis les daría un aire original; añadiendo, a modo de aceite y vinagre, una cierta impaciencia contra el dogmatismo matemático, y su deseo —obispo como era— de reconciliar fe y razón; y empleando ciertos aforismos neoplatónicos a modo de yerbas finas, se obtendría una ensalada, parecida de lejos a la obra de Berkeley. A Bergson no le gusta esta ensalada. Dice que así no se comprenderá jamás a Berkeley. Él hace notar cómo cada una de esas cuatro tesis se entre-penetraban unas a otras, se contienen mutuamente y se distinguen realmente de las teorías anteriores con las que se hacían coincidir.

He citado este importante pasaje porque no es difícil adivinar que Bergson, consciente o inconscientemente, pensaba en su propia filosofía, al considerar las diversas tesis entre-penetradas entre sí, henchida cada una de las otras, de modo que desgajarlas sería desfigurarlas. Sería

12. *Ibidem*, pp. 1351-1358.

interesante hacer notar que Bergson, cuando hablaba de la filosofía y de la función del filósofo, en realidad se estaba describiendo a sí mismo.¹³ Pero en este momento vamos a ceñirnos a este solo pasaje de *L'intuition philosophique* en el que Bergson habla de Berkeley y de su intuición, pero transponiendo los términos y retocando un poco, pensaremos en Bergson.

Se podría reducir a estos puntos la filosofía bergsoniana: 1º. Es una filosofía de la duración y del devenir. Nuestro presente dura, es decir, no es un punto instantáneo, sino que está henchido del pasado y tendido hacia el futuro; ni tampoco es algo estático, sino algo en cambio incesante. Pero se trata de un cambio puro, de un movimiento puro que se basta a sí mismo, sin necesidad de móvil. 2º. Es una filosofía indeterminista y espiritualista, que descubre la libertad y el espíritu en la duración. 3º. Es una filosofía de la evolución en la que se considera el *elán* vital como un movimiento creador, como una emoción creadora. La materia no es sino una inversión, un detenerse de este movimiento. La creación (descubierta en la duración interior y en la evolución de la vida) no se ha de entender como el paso de la nada al ser —pues la idea de la nada es una pseudo-idea—, sino como un brote continuo de novedad. 4º. Es una filosofía empirista, que se niega a ir más allá de lo que permita la constatación experimental, que pretende conocer intuitiva y no racionalmente. De ahí que recurra a los místicos cristianos —cuyo testimonio se considera válido por convergencia— para llegar a la existencia y naturaleza de Dios por vía experimental. Por los místicos, Bergson sabe que Dios es amor.

Pues bien, habría la tentación de querer explicar a Bergson a base de filósofos antiguos o inmediatamente anteriores, en quienes todas estas ideas se encuentran. Ravaisson, Boutroux, Lachelier habían ya defen-

13. Por ejemplo, cuando dice que el filósofo busca no dominar la realidad sino simpatizar con ella, *Ibidem*, p. 1362. O cuando habla del desprendimiento: Henri Bergson. "La perception du changement" en OC, pp. 1365-1392, p. 1380.

dido la libertad y el espíritu frente a las filosofías en boga. La teoría de la evolución tomaba impulso cada vez más, no sólo en el terreno científico sino en el filosófico. De hecho, lo que intentaba Bergson era continuar el evolucionismo de Spencer. El empirismo positivista no era tampoco nada nuevo. La teoría del devenir, por no retroceder hasta Heráclito, se encontraba, aunque en otra forma, en Hegel; y aquí podría verse la originalidad de Bergson en la duración a manera de un presente que abraza el futuro pero sobre todo el pasado. Esto daría a la obra su toque original, junto con el recurrir, en filosofía, al testimonio de los místicos. Reuniendo estos elementos ya dados, añadiendo, a modo de aceite y vinagre una cierta impaciencia antiaristotélica, antikantiana, antirracionalista y, a modo de finas yerbas, sus preciosos estudios psicológicos (y todo presentado en un estilo brillante), se tendrá aquí otra ensalada que ni siquiera de lejos se asemejará a la filosofía de Bergson.

Procediendo así, es menester resignarse a no comprender la filosofía bergsoniana. Por lo pronto se toparía uno con mil dificultades inmediatas: singular espiritualismo que considera la materia como una simple inversión o fatiga del *elán* vital. Singular creacionismo que considera la idea de la nada como una pseudo-idea. Valiente devenir y cambio puro, en el que todo el pasado se conserva. Extraño empirismo que acepta la realidad del espíritu y de un Dios trascendente.

Lo que pasa es que esas concepciones bergsonianas se compenetran mutuamente, cada una contiene las otras, en relieve y profundidad, y se distingue así, radicalmente, de las teorías contemporáneas con las que se pretendía, superficialmente, hacerlas coincidir. Además, hay que ver esas concepciones bergsonianas no como formando una construcción más o menos artificial, en que cada una fuera una parte, sino como un organismo. Esto ya nos daría una imagen más real.

Y, sin embargo, no basta, porque más importante que el cuerpo es el alma de la doctrina. Y para descubrir el alma de la doctrina hay que en-

trar al interior de la doctrina. Entonces se vería cómo la complicación aparente disminuye, que todas las partes entran unas en otras, y que todo se concentra en un punto, en algo tan simple que quizás el filósofo no llegó nunca a expresar, y que, sin embargo, es lo que el filósofo ha dicho toda su vida. Se trata de la intuición original.

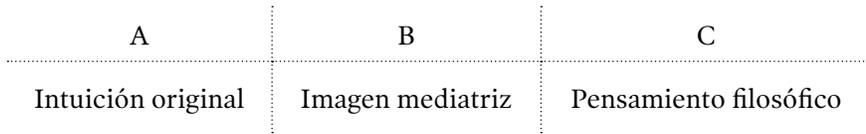
Hablando Bergson de los demás filósofos, dice que si ellos mismos no supieron aclarar cuál era su intuición original, menos lo lograremos nosotros. Pero que sí podremos atrapar una imagen intermedia entre esa intuición original inexpresable y la complejidad de las abstracciones que la traducen; una imagen huidiza, desvaneciente, obsesionante, que sigue al filósofo a lo largo de todo su pensamiento, pero que se le escapa de entre las manos cuando él quiere atraparla.

¿Pudo Bergson expresar su propia intuición original? Bergson dice que esta intuición original es inexpresable, que —al menos— perfectamente no se puede expresar. ¿Cuál sería entonces esa imagen mediatriz en Bergson? Es un punto muy importante, porque Bergson se estaba proyectando en Berkeley al hablar de intuición y de imagen mediatriz. Y porque esa imagen mediatriz obsesiona siempre al filósofo; y el filósofo explicará todo a partir de ella, mediatriz como es entre la intuición original y la concepción. Bergson la describiría casi como materia, por lo que deja entrever de sí, y como casi espíritu, porque no se deja tocar. Tan certera que, ante muchas tesis que se presentan como evidentes, hará decir al filósofo: “imposible”; tan sutil, que pueden pasar muchos años de reflexión y compaginación de datos antes de dejarse expresar en forma positiva.

Creo que no se ha dado la importancia debida a este punto. Se dice, y es verdad, y el mismo Bergson lo dijo,¹⁴ que su intuición original era la

14. Henri Bergson. “Lettre a Harald Höffding” en *Écrits et paroles. Tome III*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957, p. 456. Véase también Edouard Le Roy. *Une philosophie nouvelle*. Alcan: Paris, 1913, 2ème édition, pp. 127, 169 y 201.

intuición de la duración. Pero hay algo ahí que no se ha precisado del todo. Consideremos el siguiente diagrama:



Primero hay una intuición original. Sólo que esta palabra, “intuición”, indica algo visual. Bergson la describirá más bien —lo veremos posteriormente— como un contacto. Contacto original con la realidad. Contacto íntimo, tanto que Bergson hará desaparecer la problemática del sujeto y objeto, pues en la intuición quedan fundidos. No podemos ahora detenernos en ver hasta qué punto, en qué sentido, etc. Sólo queremos indicar que se trata de un contacto, de una fusión, de una comunicación, de un contacto silencioso, pero verdadero. De un contacto de sustancias desnudas, para emplear una expresión de los místicos, previo a cualquier juicio. De un contacto desinteresado, que no busca ninguna utilidad práctica. Pero no por eso se trata de un contacto infecundo. Porque de ese contacto nace un impulso, y ese impulso querrá conducir hasta un pensamiento, y luego querrá traducir este pensamiento en lenguaje.

El problema es que ese contacto es fugaz, y el filósofo que quiere llegar a precisar su pensamiento se encuentra de pronto desprovisto, pues aquella intuición, aquel contacto, han desaparecido. Entonces tratará de zambullirse de nuevo —Bergson utiliza con gusto estas metáforas natatorias¹⁵ para retomar contacto. Puede ser que lo logre, por breves instantes; pero puede ser también que, a lo más, reciba la ayuda de una imagen mediatriz, intermediaria, que —por decirlo así— está en

15. En sus conferencias de la Sorbona sobre *L'évolution créatrice* (curso 1966-1967) Vladimir Jankélévitch comparaba las imágenes que usan san Francisco de Sales y Bergson para indicar el movimiento de interiorización: san Francisco de Sales usa imágenes de altura; Bergson, de profundidad. Bergson no es alpinista, él se zambulle.

continuo movimiento, entre A y C, impulsando al filósofo a elaborar su pensamiento, huyendo y escondiéndose en A, cuando el filósofo quisiera retenerla para ser fiel a la intuición original.

El problema se complica todavía más, porque el filósofo que es fiel al impulso recibido, no se contenta con elaborar interiormente su pensamiento, sino que querrá expresarlo, querrá comunicarlo. Y esta expresión —su obra escrita— es lo que nosotros conocemos del pensamiento del filósofo. Entonces el diagrama completo será más complejo.

A	B	C	D	E
Intuición original	Imagen mediatrix	Pensamiento interior	Metáforas e imágenes	Doctrina expuesta

Para pasar de C a E podrán usarse conceptos, o bien metáforas e imágenes. Bergson tiene que usar conceptos, desde luego —aunque les dará una fluidez desconcertante—, pero da un alto valor a las metáforas e imágenes. Más adelante veremos las razones y los delicados matices de esta preferencia. Por ahora, es necesario notar la diferencia entre B y D: la imagen mediatrix de B es algo propio del filósofo, algo interior. Ya vimos que tal vez ni él mismo lo logra precisar, pero que le sirve para beber de algún modo de la intuición original, y para elaborar su propio pensamiento. En cambio, las imágenes y metáforas de D son una expresión externa, son imágenes que el filósofo utiliza para decirnos qué piensa, están bajo su control. Él puede elegir las, modificarlas, matizarlas, corregirlas unas con otras, indicarnos su alcance y deficiencias precisas. En rigor, podría hablarse de imagen en B y de metáforas en D. Éstas pertenecen al estilo literario; aquéllas, a la intuición filosófica. “Rara vez uso metáforas, interrumpió Bergson con vivacidad. Se trata más bien de imágenes”.¹⁶ Las metáforas de D están animadas por una

16. “Je fais rarement des métaphores, interrompt Bergson avec vivacité. Ce sont des images”. Citado por Lydie Adolphe. *La dialectique des images chez Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951, p. ix. Así lo ve también, por ejemplo, Lorenzo Giusso: hay algo más que una simple metáfora literaria. Véase Lorenzo Giusso. *Bergson*. Bocca: Milano, 1949, p. 27.

especie de alma interior,¹⁷ que vendría a ser, sea la intuición de A, sea la imagen mediatriz de B.

Cuando se dice que la intuición original de Bergson es la intuición de la duración, no se ha aclarado si es la “intuición original” del diagrama, si es la imagen mediatriz, si es el pensamiento filosófico interior, o si es ya este pensamiento expresado verbalmente. A primera vista podría parecer que no se puede referir a A, que por hipótesis queda siempre sin revelarse completamente, vivificando, sí, pero sin dejarse tocar. Tampoco a B ni a D, cuya función es de intercomunicación. Tampoco meramente a C, sino más bien a E, pues lo que conocemos del pensamiento de Bergson es lo que él escribió, y él nos decía que entre C y E hay muchos problemas, tanto que E viene a ser sólo una aproximación de C. De modo que la *Duración* es ya toda una concepción de la realidad, y una concepción que se ha expresado. Pero el mismo Bergson nos invita —en el caso de Berkeley— a no contentarnos con este dato de superficie, sino a zambullirnos también, lo más profundamente que se pueda, no sólo para comprender el pensamiento interior del filósofo, sino incluso hasta el fondo, para participar de su intuición original. ¿Es esto posible? Para llegar de E a C necesitaríamos una de dos: o poder leer directamente en la mente del filósofo, de una manera osmótica, telepática, lo cual no nos es dado, o bien utilizar el paso a través de D. Pero ahora de lo que se trata es de ver si podemos llegar de golpe hasta el fondo, hasta esa intuición original. Y aquí es donde Bergson dice que no; que si el filósofo mismo no ha podido entregarnos esta intuición original, nosotros tampoco lograremos llegar hasta ella. Pero que al menos podremos, quizá, atrapar esa imagen mediatriz, y a través de ella entrever la intuición original.

17. Cfr. Émile Bréhier. “Images plotiniennes, images bergsoniennes” en *Études Bergsoniennes. Volume II*. Presses Universitaires de France: Paris, 1968, pp. 105-128, p. 126.

Esto quiere decir que la *Duración* bergsoniana no se encuentra exclusivamente en E, sino que se encuentra a todo lo largo del diagrama, en todos y cada uno de los puntos, pero, utilizando una metáfora, se encuentra traducida en diversas lenguas. En A, se entra en contacto con ella. En C, se ha hecho ya pensamiento interior, pero a través de la imagen mediatriz. En E, ya está expresada por medio de la palabra, a través de D. Y ahora lo que nos interesa es tratar de detectar esa imagen mediatriz, que bebe directamente de la fuente original.

Bergson decía que si el filósofo no había dado su imagen mediatriz tendríamos que buscarla nosotros, pues de otro modo no veríamos en su “intuición original” (A), sino algo vago; en su doctrina (E), sólo una abstracción. Creo que fue eso lo que pasó a muchos críticos de Bergson, que veían en la intuición algo no bien definido, algo vago, y cuando hablaban de la *Duración* la trataban como una abstracción. Lo que pasa es que no tuvieron atención en buscar esa imagen mediatriz.

Por lo demás, no es que sólo haya forzosamente una imagen mediatriz única; pueden ser varias, que se han ido sucediendo, o que han ido actuando todas al mismo tiempo. Es más, no sabemos si había ya alguna imagen mediatriz en el punto de partida, o si más bien se fue formando —una o varias— a medida que el pensamiento se iba elaborando. Y si hubo varias, quizá no había entre ellas ninguna semejanza, pues pudieron pertenecer a diversas órdenes de percepción. Todavía más: es posible, dice Bergson hablando siempre de Berkeley, pero nosotros lo pensamos de Bergson, es posible que no se haya percibido ninguna imagen mediatriz, ocupado el filósofo como estaba en tomar contacto directo con la intuición misma, todavía más sutil.

¿Cuál puede ser esta o estas imágenes mediatrices en Bergson? ¿Es una, o muchas? Es muy indicador el hecho de que Bergson hablara de la posibilidad de “varias”, pero mucho más el que indicara la posibilidad de que muy bien podría no percibirse “ninguna”. Él descubrió dos en

Berkeley, una indicada por el propio Berkeley: las cosas son un lenguaje en el que Dios nos habla; la otra, apenas sugerida por Berkeley, descubierta por Bergson, y que a Bergson le parece más importante, es que Berkeley veía la materia como una película transparente, a través de la cual miramos a Dios.

IV. La imagen mediatriz y la primera mirada

Nos preguntamos si Bergson no trasladó el problema de Kant a la imagen mediatriz. ¿De dónde vienen, y cómo, por qué se forman esas imágenes? ¿Proviene de la realidad, o provienen de nosotros mismos? No, para Bergson el problema de Kant está ya resuelto en A. Ahí hay contacto con la realidad. Ahí tocamos un absoluto.¹⁸ Lo que dijo Bergson fue que tal vez tan importante como la imagen mediatriz, fuera una manera determinada de ver la realidad. Porque si hay una manera personal, propia, de ver la realidad, de tomar contacto con ella en una intuición, es verdad que será difícil pensarla, expresarla; y que vendrán una o varias imágenes en ayuda del filósofo, pero vendrán aquellas que de alguna manera se hayan visto, o mejor: se formarán imágenes según cómo se haya visto la realidad. Tampoco reintroduzco aquí el problema de Kant. Supongo, con Bergson, que en A entramos en contacto con la realidad, lo que negaba Kant. Y la mirada original de que hablamos no coincide con unas categorías universalizantes; se trata simplemente de la mirada personal, individual, propia de cada uno. No hay una mirada que no fuera sino sólo eso, mirada; esto sería una abstracción. Es verdad que hemos supuesto que esa mirada se ha purificado de todo prejuicio, de todo interés, pero no por eso la hemos supuesto despojada de toda cualidad; suponerlo, sería renunciar a la personalidad propia del filósofo, a su pasado, a sus experiencias, a su individualidad. Se podría suponer en un solo caso, pero hipotético,

18. Henri Bergson. "L'évolution créatrice", *op. cit.*, pp. 490 y 670 y "La pensée et le mouvant" en OC, pp. 1249-1330, pp. 1277, 1279 y 1318.

no realizable: que de pronto, en un momento dado de la historia humana apareciera un hombre adulto que no hubiera nacido, ni vivido antes, sino que de pronto apareciera, con una mente blanca todavía, dispuesto a filosofar. Pero todo filósofo tiene toda una vida, toda una larga experiencia, toda una historia, ya en el punto de partida, cuando comienza a filosofar. Hay un ejemplo simple: no hay dos hombres que vean de la misma manera un crepúsculo, ni dos hombres que toquen de la misma manera una roca. Crepúsculo y roca se dejarán ver y tocar, y comunicarán algo de sí, pero comunican algo muy distinto cada vez a los diferentes hombres y, sin embargo, lo que comunican es crepúsculo, y es roca. En cuanto se dejan ver y tocar, están concediendo algo de sí mismos, están concediendo una gracia, pero una gracia hasta cierto punto arrancada por la peculiar manera que se tuvo de ver o de tocar.

En el bergsonismo, la realidad es tan rica que los conceptos no pueden agotarla, pero tampoco la intuición. La intuición toca también sólo un punto de la realidad, como veremos. La diferencia está en que el conocimiento puramente conceptual nos lleva al relativismo, mientras que el conocimiento intuitivo toca un absoluto. Esta multiplicidad de lo real —cuantitativa, pero sobre todo cualitativa, para no salir del bergsonismo— se encuentra con una multiplicidad de filósofos. Indudablemente, la multiplicidad de las imágenes y su causalidad dependerán de los puntos de la realidad en que se haya tomado contacto, de su cualidad; pero también de la cualidad del que ve; porque hay unidad en el género humano, pero en medio de la diversidad, y hay muy diferentes maneras de mirada original. Bergson tiene una mirada original de tipo comprensivo. Y aquí es menester aclararlo, aunque era evidente, que no nos referimos a la mirada corporal, sino a la mirada interior. Podrá haber una secuela de imágenes visuales o táctiles o de otro tipo, pero la actitud original es anterior, la manera original de ver, que es de tipo espiritual.

Bergson lo ve todo comprensivamente; así sea la profundidad del yo, así sea la materia, o la diversidad de seres vivientes, o el universo entero, él ve comprensiva y no precisivamente, como mirada original, como mirada anterior al análisis, anterior a la expresión. Creo entonces que así se relacionan la primera mirada y la imagen mediatriz. Y considero también que no hay una única imagen mediatriz en Bergson, sino innumerables.

Todavía se podrá insistir y preguntar por qué Bergson tenía esta mirada; por qué Leibniz y Spinoza y los existencialistas tienen otra mirada original. ¿De dónde viene esta mirada, original, sí, pero adulta? La respuesta habría que ir a buscarla dentro del individuo mismo, de su vida, de su experiencia, de su historia. Indudablemente un hombre que ha vivido las dos guerras del siglo XX no podrá tener aquella mirada optimista de Leibniz. Es muy interesante a este respecto la observación de que Pascal no propuso un sistema porque concebía varios sistemas posibles. Y que si algo reprocha Pascal al adversario es, no que sea profundo, sino que no sea suficientemente profundo.¹⁹ Tendríamos el caso de una mirada tan profunda en todas direcciones, que en realidad Pascal tendría diversas miradas. También es interesante la observación de Bergson²⁰ de que la problemática de un autor es hasta cierto punto secundaria con respecto a la intuición original, y con respecto al impulso, al movimiento, al remolino que ella provoca. Porque esa problemática depende mucho de la época en que vivía el filósofo, de los problemas que entonces se estudiaban. Y que si ese autor hubiera vivido en otra época, habría tratado otros problemas, elaborado “otras tesis”, y quizá no hubiera escrito una sola línea igual, y sin embargo seguiría siendo él mismo. Si Spinoza hubiera vivido antes de Descartes habría escrito otra cosa, pero tendríamos el spinozismo todo entero.

19. Cfr. Jean Guitton. *Génie de Pascal*. Aubier: Paris, 1962, pp. 62, 65 y 66.

20. Henri Bergson. “L’intuition philosophique”, *op. cit.*, pp. 1350-1351.

Simplemente porque se trataría del mismo remolino, pero levantando diversas polvaredas.

Éste es uno de los pasajes clásicos en los que Bergson acentúa una oposición (en este caso: impulso de la intuición y problemática) para hacer destacar su pensamiento. Pero él mismo sabe que todo eso es muy hipotético; desde luego el hecho de trasladar a otro filósofo fuera de su tiempo, sobre todo, y por lo mismo, suponer que pueda tener la misma mirada. Sería imposible que en esa hipótesis se tratara exactamente del mismo impulso, del mismo movimiento, porque éste viene de la intuición, pero la mirada original no era la misma, y las imágenes mediatrices correspondientes, provocadoras del remolino no hubieran sido exactamente las mismas. Y es que cada filosofía es irrepetible. Cada filosofía en cada momento histórico es lo mismo que ese momento histórico, pero expresado en un lenguaje especial. Por eso siempre habrá filosofías diversas, no sólo en cuanto a la temática, sino también en cuanto a la mirada.

No es que Bergson sea relativista en filosofía, ni que pretendamos ahora introducir ningún relativismo. Estamos ahora en la filosofía bergsoniana, y en ella tocamos un absoluto. Pero el absoluto en el bergsonismo es inagotable. Añadiríamos que este absoluto es como el maná, de muchos sabores. No a todos les sabe a lo mismo, pero a todos les sabe a absoluto. Y así, LA filosofía la va haciendo la humanidad. Porque LA filosofía desborda las filosofías, como la humanidad desborda los hombres, siempre habrá nuevos temas, pero siempre habrá, sobre todo, nuevas miradas. La filosofía es siempre joven.

A Bergson no le gustaba que hubiera escuelas filosóficas opuestas. Él quería que se hiciera simplemente filosofía. Por eso no quiso ser conceptualista, porque decía, como veremos, que esta actitud provoca la aparición de escuelas irreductibles. Suponía que la intuición provocaría la concordia, el trabajo en común. Pero al mismo tiempo

suponía que todo esto sería difícil; tanto así, que se impondrían muchas correcciones, verificaciones, matices. Nos preguntamos de dónde podrían venir todos estos retoques necesarios, si la intuición es única. Bergson respondía que eso se debía a que tal intuición era breve, fugaz, huidiza. Me permito añadir que también se debe a la diversidad en la mirada de los filósofos. Cuando está nevando en la noche y atravieso lentamente las calles solitarias muellemente alfombradas por la nieve, podrán haber pasado otros, y pasarán otros después sobre la misma nieve, pero el torbellino que se levanta en mi alma no es igual a ningún otro torbellino.

V. La mirada original y la idea de la nada

Dada la mirada comprensiva de Bergson, su intuición será del mismo tipo comprensivo: la realidad se le presentará siempre llena; dado su contacto comprensivo, la realidad se le presentará siempre continua. Y como esa mirada y ese contacto no son puntuales, sino que duran, la realidad se le presentará siempre en movimiento. No hay intersticios, ni huecos, ni tiempos vacíos. Lo interesante de esta mirada y contacto comprensivo es que, viendo una plenitud, no pueden ver la nada. Se constata siempre algo, constatan presencias, no se constatan ausencias; se ve todo, y se admitirá con simplicidad que todo se ve; no se cerrarán, diplomáticamente, los ojos ante algo; ni, tramposamente, se le volatizará para decir que en su lugar “ya no hay nada”. Bergson dirá que la idea de la nada es una pseudo-idea. De modo que este tipo comprensivo de mirada es incompatible con la idea de la nada.

Por eso la “primera mirada” hará comprender mejor la crítica de la idea de la nada, y nos hará comprender de veras la filosofía de Bergson, pues tal mirada y tal crítica penetran todas las afirmaciones del bergsonismo, una positiva y la otra negativamente, y se dejan penetrar por ellas. Quiero decir que, si atendemos a esta mirada, veremos que las

diversas doctrinas bergsonianas se explican y se hacen claras, se unifican y simplifican, pues habremos llegado a la fuente misma de donde todas ellas proceden, al centro mismo —de otro modo inaccesible— de donde brota el impulso que es la intuición misma, y por añadidura veremos cómo se disuelven muchas dificultades e “incoherencias” que se consideraban inherentes al bergsonismo. Veremos entonces esas doctrinas no como un mero agregado artificial en que habría que limar asperezas para hacerlas encajar unas con otras; ni tampoco a modo de una deducción lógica, sino más bien en la pureza de su origen, tal como fueron engendradas a través de una intuición. Veremos cómo esas doctrinas encajan naturalmente unas en otras, se comunican, se refuerzan, se aclaran y se matizan mutuamente, debido a la mirada o contacto de tipo comprensivo. Pero atenderemos a este problema no sólo en su aspecto positivo; lo veremos también como en negativo, a través de la crítica de la idea de la nada, y también así las doctrinas bergsonianas se explican y aclaran, se unifican y simplifican.

En efecto, se puede considerar todo el bergsonismo como la habilitación de diversas presencias que habían sido, subrepticamente, “eliminadas”, para introducir en su lugar unas nada-ausencias, por una mirada exageradamente precisa. Bergson resolverá positivamente los álgidos problemas de la duración, del conocimiento, de la libertad, del movimiento, de la creación, del ser trascendente, con soluciones de tipo pleno y comprensivo —para cuya explicación propongo la hipótesis de su mirada originaria—, y negativamente con su crítica de la idea de la nada; pues las diversas soluciones —falsas, según Bergson— que se habían dado a esos problemas, venían de haber introducido, sin derecho alguno, la idea de la nada en la filosofía, tanto la nada absoluta como la nada parcial.

No sólo la doctrina, también las metáforas empleadas lo llenan todo, y no dejan fisura; son ágiles y fluidas, móviles; en ellas no hay “nadas” ni “pequeñas nadas”, y es que son transmitidas por una mirada totali-

zante. Las imágenes mediatrices, si las hay, serán de este mismo tipo con toda probabilidad.

Así comprendemos también por qué su crítica —aunque pudiera presentarse únicamente contra la idea de la nada absoluta²¹— en realidad alcanza también a la nada relativa o parcial; Bergson lo dice expresamente,²² tanto que algunos de sus críticos, aun de entre los mejores,²³ hacen notar que pudiera darse cierta incongruencia en el bergsonismo, y es que, no siendo posible para Bergson ni siquiera la nada relativa o parcial, ésta desempeña, de hecho, un papel muy importante en su filosofía.

Lo que pasa es que esos críticos están considerando la nada relativa o parcial como equivalente a “ser limitado”, y tienen razón al decir que el ser limitado desempeña un papel primordial en el bergsonismo y, precisamente, añadimos, en cuanto limitado, y no podría ser de otro modo, como veremos. Pero tiene también razón Bergson, en su terreno, cuando niega aun la nada relativa o parcial, que no identifica con el ser limitado. Estimo que lo que quiere decir es que ni en el ser limitado hay huecos ni fisuras; no quiere decir que el ser limitado se baste a sí mismo en todos los aspectos, quiere decir que el ser limitado es continuo y, más exactamente, que en el ser limitado hay continuidad; por ejemplo, mis estados de conciencia no son estados bien separados e independientes, como si entre uno y otro, considerados puntualmente, hubiera un espacio o un tiempo vacío. Elijo este ejemplo de la duración, porque toda la crítica de la idea de la nada que impregna todo el

21. Por ejemplo, Blaise Romeyer. “Morale et religion chez Bergson”, en *Archives de Philosophie. Volume IX, Cahier III*. Paris, 1932, pp. 283-317, pp. 315-316.

22. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 743.

23. Sobresalen los trabajos de Émile Rideau: *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*. Alcan: Paris, 1932, pp. 41, 49-50, 142-143, 153; *Le Dieu de Bergson*. Alcan: Paris, 1932, pp. 89-90; *Descartes, Pascal, Bergson*. Boivin: Paris, 1937, pp. 192-196 y “En relisant ‘Les deux sources’” en *Études. Revue des Pères de la Compagnie de Jésus*. Paris, Tome 295, octubre-noviembre-diciembre, 1957, pp. 3-16, p. 8. Igualmente, aunque bajo el aspecto de “no ser”, véase Jeanne Delhomme. *Vie et conscience de la vie*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954, pp. 179-180.

bergsonismo —aunque los críticos le den otro sentido—, está hecha directamente en función de la duración.

Hay otro sentido de nada parcial, y es el que el mismo Bergson considera,²⁴ pero que en el fondo es el mismo antes citado. Esa nada parcial se daría cuando una cosa desaparece para dejar en su lugar no otra cosa, sino el vacío de sí misma. Analizaremos después esta expresión. Pero baste indicar ahora que esto no es en sí mismo desconocer la contingencia o el ser limitado. Simplemente que una cosa, así como no presenta vacíos absolutos, tampoco dejaría el vacío absoluto de sí misma; podrá desaparecer, pero eso no quiere decir que haya dejado huecos absolutos en la realidad, simplemente fue sustituida por otra. Bergson no niega el ser limitado. A lo que se opone es que a lo lleno se le hagan fisuras.

Vamos a considerar la relación entre mirada originaria y crítica de la idea de la nada bajo un aspecto ligeramente diverso. El contacto comprensivo, o mirada, es tan comprensivo que viene a ser una coincidencia; podría decirse, extremando un tanto los términos, que es una identificación. Esto quiere decir que habrá un contacto total, exacto, a medida; esto es, se entrará en contacto con, se mirará *lo que hay, pero no más*; esta mirada y este contacto no añaden, no “ponen” lo que no hay; entonces el ser finito se verá así, en la simplicidad de su finitud; pues la mirada y contacto comprensivo no le añaden subrepticamente la “necesidad” ni la infinitud que no tiene; no se pone una trascendencia en el interior del ser finito, del ser limitado. Hay ser finito y ser limitado en el bergsonismo y es capital en el bergsonismo, pero no se afirmará de él más, no se le hará necesario, ni infinito, ni ilimitado. Así que se ve lo que hay, y no más; pero tampoco se verá *menos de lo que hay* y, sobre todo, no se dirá que hay menos de lo que en realidad se ve; no se dirá que hay una “nada”, cuando siempre se han constatado pre-

24. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 744.

sencias; entonces se verá, y se dirá que se ve, un ser limitado es verdad, pero “lleno”, “móvil”, fluido, actuante, solidario de todo; solidario de todo porque las realidades limitadas no son sólo realidades limitadas, sino que son ellas y sus comunicaciones mutuas: el primer dato es un todo compacto, indistinto, fluido. Esto es, al ver el ser limitado se le ve en su plenitud. Así, se verá no un “yo” más sus “estados” como primera mirada, sino un todo compacto, una multiplicidad cualitativa, indistinta; una multiplicidad en que todavía no se pueden contar o numerar los “seres”, dando al “yo”, por ejemplo, el número 1, al estado de alegría el número 2, al de tristeza que luego viene el número 3, a la sensación de frío o de calor el número 4, al recuerdo que esta sensación evoca el número 5, etc., como cosas distintas, separadas netamente unas de otras como por un abismo de nada; abismo delgadísimo, sutil, instantáneo, pero no por eso menos abismo. Se ve todo en su continuidad original, en que todo se entre-penetra, se influye, se une internamente, sin que se pueda saber cuándo acaba la sensación, ni cuándo comienza el recuerdo, cuándo el afecto.

De ahí que en el bergsonismo una presencia se explique por sí misma, no en el sentido de que esta presencia limitada sea “necesaria” con necesidad divina, sino en el sentido de que se ve, de que se ha entrado en contacto con ella, de que es un “dato”. Y en cambio una ausencia que sea de veras ausencia, eso sí hay que justificarlo; se podrá admitir una ausencia, pero si hay algo que sustituye lo que se ausentó: una ausencia se explicará por una presencia; lo que desaparece, por algo que aparece en su lugar; una ausencia pura y simple, a modo de nada, es imposible. En este sentido *no hay nada parcial* en el bergsonismo, si por ello se entiende simplemente el ser limitado. Y si alguien, usando la coincidencia de los términos, quiere aprovechar el segundo significado para introducir el primero en filosofía, Bergson exigirá una explicación, y una vez que se haya dado, la refutará: quien quiera introducir la idea de la nada en filosofía, se topará con la contradicción.

Una mirada precisiva —que tiene, por lo demás, sus motivos— tiende a establecer distinciones netas. Sólo que para llegar a ellas tiene que cortar un poco sus mutuas comunicaciones; tiene que afilar conceptos, introduce ciertos huecos o nada parciales en la realidad, simplemente para separar una cosa de la otra. Esto no es en sí ninguna perversidad, sino algo muy útil, como veremos; pero hay que tener la honestidad de confesar las operaciones hechas, de decir, que se ha despreciado, que se ha olvidado algo, que se ha prescindido de algo, a ciencia y conciencia y no pretender después que todos los datos son esas realidades netamente distintas e incomunicadas a que se ha llegado; ni especular así, tranquilamente, sobre la realidad. En concreto, el asociacionismo, al reducir todo a estados, se encuentra con que entre estado y estado hay una nada y tratará de cubrirla con un estado intermedio, pero el problema subsiste, pues el nuevo estado también se separa de los vecinos por otro abismo de nada. Para explicar la unidad psicológica se intentará cubrir de nuevo este abismo con otro estado, en vano intento de “triunfar sobre la nada”, pues siempre habrá abismos de nada; más pequeños, si se quiere, cada vez, pero abismos en todo caso y lo que es peor, cada vez más numerosos. Otros, con más astucia, pondrán una forma a modo de hilo del collar de perlas, para ligar los diversos estados, y con esa forma pretenderán haber triunfado sobre la nada. Esta solución suscita diversos problemas, pero baste observar, un tanto en caricatura, que intentaban cubrir también ese abismo de nada artificialmente interpuesto. En ambos casos se trata de una solución a un falso problema. Bergson opone a estas concepciones sus realidades de plenitud, y las puede oponer debido a su mirada comprensiva que todo lo abarca, que siempre constata presencias y nunca ausencias. Es así como se relacionan la primera mirada y la crítica de la idea de la nada.

Veamos todavía bajo otro aspecto esta interrelación. Para Bergson, la negación no es sino la mitad de un acto intelectual completo, y tiene

un carácter pedagógico y social.²⁵ Si yo niego algo, es para advertir a otro, o a mí mismo, que no incurra en un error. La segunda mitad de ese acto intelectual es un juicio afirmativo, en que afirmo la realidad verdadera. Este juicio puede quedar pendiente o desconocido muchas veces, pero siempre existe. Si te digo que este objeto no es blanco, te prevengo de un error, pues tú podrías creer que es blanco. La segunda mitad del acto intelectual consistiría en decirte el verdadero color: este objeto es negro. Pero este juicio puede no interesar de momento; puede ser que yo no lo conozca, pero en todo caso siempre se presupone. Esto es, un “no” supone un “sí”, o muchos “sí”; Bergson dice un “no” a la idea de la nada. ¿Qué “sí” se presupone? Se presupone, para emplear lenguaje bergsoniano, la constatación de una “presencia”, un “sí” a una presencia; pero una presencia tal que no deja lugar a la nada—ausencia. Podemos preguntarnos por qué la “presencia” del bergsonismo no deja lugar a la idea de la nada, puesto que el “no” que se le dice ha sido uno de los más sonoros que se hayan dado en filosofía. Pretendo dar una respuesta a esta pregunta con la hipótesis de la “primera mirada” o “primer contacto”, de tipo comprensivo, de plenitud, que todo lo abarca; que abarca esta “presencia” en abrazo totalizante y exacto, tanto que ni abarcará más de lo que es, ni dejará escapar lo que es, ni “olvidará” cómodamente lo que no interesa, a modo del prestidigitador que hace desaparecer cosas sin sustituirlas por otras, sino que las manda a la nada. Esto es, la crítica de la idea de la nada viene a ser la mitad de toda una operación intelectual y tiene un carácter pedagógico y social: supone una sociedad, supone otros que pudieran incurrir en un error, y que son “prevenidos”. La segunda mitad es constituida por la doctrina positiva de Bergson, doctrina de plenitud, de muchísimos “sí” dados a las presencias; de unos “sí” que constatan, gracias a la mirada original, presencias siempre llenas, llenas no sólo en toda longitud y en toda latitud, sino sobre todo en profundidad, pues se ven y se viven—habiéndose uno instalado en la realidad— todos los planos y todas

25. *Ibidem*, pp. 738-740.

las intercomunicaciones; plenitud que no ha de entenderse simplemente en términos de espacio: lo importante es comprender esa plenitud en términos de tiempo para captar esas presencias en toda su riqueza y en toda su vida. En resumen, la primera mirada es la contraparte positiva de la crítica de la idea de la nada. Esta mirada y esta crítica impregnan todo el bergsonismo, una positiva, y otra negativamente.

Podría parecer que todo esto se aplica únicamente al ser finito, o que en el bergsonismo no hay sino ser finito, pues de éste hemos hablado muchas veces en los últimos párrafos. Lo hicimos así para contraponer la nada parcial que se rechaza a la nada parcial que juega un papel muy importante en el bergsonismo (aunque Bergson no le dé este nombre engañoso). ¿Y el Ser trascendente? Pues bien, aquí la crítica de la idea de la nada es más importante que nunca, tanto que fue hecha estudiando un problema en torno al Ser trascendente, y aunque esa crítica impregna, en una u otra forma, todo el bergsonismo, fue hecha pensando directamente en el Ser trascendente. Como veremos después más despacio, esta crítica dice un “no” a la idea de la nada para prevenirnos de un error funesto y luego dará el juicio verdadero, afirmativo, que aquí importa muchísimo y que, por tanto, no se deja pendiente: Dios vive.

VI. Objeto, intención y alcance de la tesis

La tesis afirma que doctrina y metáforas bergsonianas (y aun las imágenes mediatrices, en el caso de que las descubramos) se explican positivamente con la primera mirada bergsoniana de tipo comprensivo y, negativamente, con la crítica de la idea de la nada, pues tal crítica no es sino la contraparte negativa de aquella mirada.

En cuanto al intento de la tesis: no se trata de juzgar todas y cada una de las posiciones de Bergson, pero ni siquiera su filosofía en su gran conjunto, ni tampoco el de proponer que se haya de aceptar —o re-

chazar— como universal y la única manera apta para ver la realidad. De ahí que no estudiemos todos los problemas que Bergson tocó, sino sólo los fundamentales. De ahí también que no nos detengamos a juzgar sobre la validez de sus pruebas; por ejemplo, sobre la diferencia de naturaleza que establece entre espíritu y materia, ni a discutir los pormenores de los datos biológicos y paleontológicos en que fundamenta su teoría del *elán* vital, ni a estudiar exhaustivamente su concepción de la libertad, etc. El intento es mucho más modesto: se trata simplemente de comprender el bergsonismo, qué dijo y por qué, a base de la primera mirada y de la crítica de la idea de la nada. Quedará abierto el campo a la discusión, pero en una perspectiva justa: una discusión sobre el verdadero bergsonismo, no sobre una falsificación.

El plan es muy sencillo: a lo largo de los diferentes capítulos iré verificando la tesis en las doctrinas fundamentales de Bergson, y al final responderé a las objeciones que se han presentado contra la crítica de la idea de la nada. Y es que Bergson no habló explícitamente de la primera mirada, ni otros, naturalmente, la han criticado, pero Bergson sí escribió la crítica de la idea de la nada y otros, naturalmente, le han opuesto diversas objeciones. Considero importante el punto, porque si esa crítica ha sido ya refutada, quizás pierdan su sabor muchos, por no decir todos, de aquellos “sí” que presuponía y se habría dado un paso, importante quizá, para concluir que probablemente aquella mirada de tipo comprensivo no era apta para la filosofía. En cambio, si se llegara a mostrar que tal crítica es irrefutable, parece que habrá que dar a esa primera mirada comprensiva un lugar privilegiado. No llegaremos a tanto, entre otras cosas porque eso desbordaría el intento propuesto de no juzgar ahora al bergsonismo, sino simplemente de exponerlo en su verdad. Nos contentaremos con mostrar que esa crítica no ha sido aún refutada, sin afirmar por ello que sea en sí misma irrefutable.

Por lo que toca al método, no procederemos de modo abstracto, ni por simples alusiones exteriores, como quien ve la tempestad des-

de la ventana. Siguiendo el consejo de Bergson con respecto a otros filósofos, entraremos al bergsonismo, nos zambulliremos en él, para coincidir con él y comprenderlo. Y comprenderlo a base de Bergson. Indudablemente para comprender un pasaje difícil habrá que atender los juicios de amigos y enemigos, pero se dará un lugar privilegiado al contexto y a otros textos de Bergson, que trataremos de ver tal como él los veía, con su misma mirada de tipo comprensivo. Así veremos cómo las diversas doctrinas y metáforas bergsonianas se penetran y colorean mutuamente, grávidas unas de las otras. Los capítulos de este trabajo pretenden dar, con su orden y composición misma, una idea de la inter-penetración de las doctrinas y metáforas bergsonianas. De ahí, por ejemplo, que aunque la *Duración* dé su nombre al capítulo segundo, y la *Intuición* al capítulo cuarto, en realidad todos los temas van apareciendo de una manera o de otra en todos los capítulos y no se percibe, quizá, todo su alcance sino al final. Lo mismo hay que decir del impulso vital, del devenir, de la libertad. Y no que se hayan organizado así los capítulos por mero capricho de fundirlo todo, sino que en el bergsonismo todo está unido e intercomunicado, y todos los temas se van matizando y coloreando unos a otros, y es casi imposible tomar un tema aislado sin traerse consigo todos los demás. Y al mismo tiempo que veamos esta organización, quisiéramos captar el espíritu que anima todo; sólo que como esta empresa es tal vez irrealizable, dado que una intuición personal no se desvela del todo ni siquiera a quien la tuvo, habremos de contentarnos quizá con la imagen mediatriz, y si ésta se nos escapa, veremos al menos cómo todo se unifica en la mirada comprensiva de Bergson, o contacto comprensivo, cuyo “negativo”, por así decir, es la crítica de la idea de la nada.

Comprobaciones de la tesis, serán, primero, que no habrá que forzar los textos bergsonianos para dar una “interpretación” sino que esos textos conservarán su sabor y sentido natural, pero sobre todo veremos cómo las dificultades y las incoherencias que se suelen considerar inherentes al bergsonismo se disipan solas, quizá definitivamente; por

eso nos detendremos un poco en torno a ciertos puntos que se han interpretado muy diversamente, por ejemplo, la doctrina bergsoniana sobre la intuición y la inteligencia, la génesis de la materia, y la creación.

Esta tesis no pretende ser absolutamente original. Ya se había dicho, y hace mucho, que el bergsonismo es una filosofía de la plenitud,²⁶ que la intuición fundamental de Bergson es la *Duración*,²⁷ que la idea de la nada era la llave del bergsonismo,²⁸ que muchas de sus expresiones no coinciden exactamente con el sentido que les dan otras filosofías.²⁹ Pero sí parece que no se habían unificado ni llevado adelante estas fecundas ideas hasta el punto de pretender explicar todo el bergsonismo, empresa que ahora pretende realizar este trabajo, con el doblete de la primera mirada y la crítica de la idea de la nada.

Se usarán indistintamente las expresiones “mirada” y “contacto”, entendiéndolas a veces sólo del lado del filósofo; otras, según el contexto, incluyendo también su contenido: lo que mira, con lo que entra en contacto. Una imagen puramente visual o una meramente táctil podrían ser engañosas. Las dos solas también, pero usando dos se sugiere al menos la necesidad que hay de trasponer esas imágenes al terreno del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Adolphe, Lydie. *La dialectique des images chez Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951.

Bergson, Henri. *Oeuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, 2ème édition.

26. Por ejemplo, Vladimir Jankélévitch. *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1959, p.11.

27. Henri Bergson. “Lettre a Harald Höffding”, *op. cit.*, p. 456.

28. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 200.

29. Por ejemplo, Jacques Chevalier. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3ème. édition, pp. 301-306.

- *Ecrits et paroles. Tome III*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957.
- Borne, Étienne. “Spiritualité chrétienne, spiritualité bergsonienne” en *Études Carmélitaines, mystiques et missionnaires. Volume II*. Desclée de Brouwer: Paris, 1933, pp. 160–176.
- Bréhier, Émile. “Images plotiniennes, images bergsoniennes” en *Études Bergsoniennes. Volume II*. Presses Universitaires de France: Paris, 1968, pp. 105–128, p. 126.
- Chevalier, Jacques. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3^{ème} édition.
- Delhomme, Jeanne. *Vie et conscience de la vie*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954.
- Gide, André. *Amyntas*. Gallimard: Paris, 1925.
- Giusso, Lorenzo. *Bergson*. Bocca: Milano, 1949.
- Guillon, Jean. *Génie de Pascal*. Aubier: Paris, 1962.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1959.
- Le Roy, Edouard. *Une philosophie nouvelle*. Alcan: Paris, 1913, 2^{ème} édition.
- Romeyer, Blaise. “Morale et religion chez Bergson” en *Archives de Philosophie. Volume IX, Cahier III*. Paris, 1932, pp. 283–317.
- Rideau, Émile. *Les rapports de la matière et de l’esprit dans le bergsonisme*. Alcan: Paris, 1932.
- *Le Dieu de Bergson*. Alcan: Paris, 1932.
- *Descartes, Pascal, Bergson*. Boivin: Paris, 1937.
- “En relisant Les deux sources” en *Études. Revue des Pères de la Compagnie de Jésus*. Paris, Tome 295, octobre–novembre–décembre, 1957, pp. 3–16.