

STVDIVM

TOMO IV

BOGOTA, D. E.

NUMERO 9 - 10

ENERO - DICIEMBRE 1960

CINCO LECCIONES SOBRE BERGSON

LECCION SEGUNDA

El punto de partida bergsoniano: la primicia de "la idea del lugar en Aristóteles" y el "ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia".

LA obra fundamental, como punto de partida, de la concepción bergsoniana de la existencia, es, como quedó indicado en la lección primera, sobre la base inicial de la tesis latina *Quid Aristoteles de loco senserit*, el *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ambos ensayos fueron escritos cuando su autor se hallaba aún en Clermont-Ferrand como profesor de filosofía en el Liceo Condorcet. Pero su importancia fue ya tanta, que uno de los historiadores de la filosofía moderna, el danés Hoffding, pudo escribir en su libro sobre Bergson —*La philosophie de M. Bergson*— que el *Essai* es la obra capital, en el sentido de la más importante entre todas las escritas por el pensador judeofrancés. De modo que, cualquiera que sea el juicio que esta apreciación merezca, en ningún caso cabe dudar, después de lo que ya he anticipado acerca de ella, que es un tratado de los problemas cardinales, sobre la base de investigaciones psicológicas siguientes a otras de física, matemática y mecánica del espacio, en que estriban la filosofía y la metafísica, que constituyen una doctrina y que se integran en una concepción interpretativa —ya que Bergson quiso eludir el nombre de sistema— de la existencia. Porque efectivamente el *Essai* es un tratado de tales problemas, y por cierto de tal manera que, desde el punto de vista obtenido por las señaladas investigaciones psicológicas —también fisiológicas y neurológicas—, habían de ser las centrales y permanentes de su autor; problemas que versaban y habían de seguir versando, en Bergson, como en todo pensador de la filosofía perenne de la humanidad, sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, la modalidad natural de aquél, la esencia espiritual de éste, su compenetración para la

producción de la existencia, hasta llegar por sus datos inmediatos a la producción también de la consciencia. Explícitamente Bergson mismo hubo de reconocerlo así, como en anticipación del desenvolvimiento posterior de su pensamiento, en el *Avant-propos* del *Essai*, al declarar que había escogido para su libro las cuestiones que eran comunes a la psicología y a la metafísica: las cuestiones de la necesidad y de la libertad, del determinismo y de la espontaneidad. Cuestiones que —como yo ahora— son justamente las que se refieren a la modalidad del espacio y a la esencia del espíritu.

Cabe entonces aquí, precisamente por esto, antes de entrar en la consideración especial del *Essai*, y a fin de tomar las cosas —la génesis o devenir de las doctrinas de Bergson— *ab ovo*, o desde sus principios, detener la atención, siquiera sea en rápidas alusiones, sobre la primicia tan poco conocida, pero ya mencionada aquí, acerca de la idea del lugar en Aristóteles, y que del latín ha sido últimamente traducida al francés con el título de *L'idée de lieu chez Aristote*. Conviene además este detenimiento para hacerse uno a las cualidades distintivas o características del genio filosófico de Bergson, porque ya allí ellas son patentes en los modos que habían de mantenerse siempre después, integrales en el crecimiento de la uniformidad ascendente de quien pensaba y se expresaba por medio de ellas, usque ad finem. Era lo cartesiano de la inteligencia francesa, lo metódico en la exposición de ideas claras y distintas, que al espíritu de geometría aplicable en las ciencias físicas, matemáticas y mecánicas, venía a añadir el espíritu de finura que era lo pascaliano de esa misma inteligencia francesa, que el judeofrancés había venido a aspirar en la patria misma del autor de las *Lettres provinciales* y de los *Pensées*. Influencias que entonces, en la formación mental del propio Bergson, tenían que mostrarse como haciendo contrapeso al *Discours de la méthode*, a las *Meditationes de prima philosophia* y al *Traité du monde*. Así, para hallar el equilibrio de la justa mesura francesa que Bergson había de asimilar tanto y tan bien para la síntesis de su espíritu racialmente judío, bajo la inspiración, entonces remota, del eterno pensamiento griego que a través de Ravaisson, primero, directamente de Aristóteles, después, había de ponerlo en el camino recto por donde había de continuar en la consideración, meditación del perenne pensamiento humano, occidental ya, de la filosofía. No sin que, entretanto, también tratara de asimilar el pensamiento grecorromano en su expresión poética altamente estilizada de esta misma filosofía, como hubo de hacerlo en su edición, introducción y comentarios de Lucrecio, el magno poema *De rerum natura*.

I. La tesis *Quid Aristoteles de loco senserit*.

Pues bien: esta tesis latina de Bergson en torno a lo que Aristóteles pensara y juzgase acerca del lugar, fue ya distintiva y decisiva del estilo y genio filosóficos de Bergson. Examen detallado y a fondo del asunto, distinguióse ya, efectivamente, por la conclusión, y con la conclusión, por la elegancia surgente de las conclusiones críticas, a veces suavemente irónicas, sacadas de la exposición misma de los puntos de vista aristotélicos, de los filósofos por él comentados y de las posiciones propia-

mente bergsonianas. ¿De qué, entonces, precisamente se trataba? Para decirlo citaré de la traducción francesa ya indicada de Mossé-Bastide, publicada en el volumen segundo de *Les études bergsoniennes*, señalando páginas. Tratábase allí, pues, de examinar las opiniones expuestas por Aristóteles, en su *Physica* sobre lo que significaba y era el lugar, la naturaleza de éste. Y Aristóteles, según Bergson, habría ante todo considerado este hecho: que nadie piensa o habla, aunque su pensar o hablar fuese erróneo, sin reconocer por ese mismo hecho de pensar o hablar la existencia del lugar: *sans reconnaître, de ce fait, l'existence du lieu*, 31. El ejemplo del vaso con agua sería ilustrativo: si se piensa en él o se habla de él, y más aún en el caso de la sustitución del agua por el aire, se comprenderá que el vaso se distingue del uno y del otro, no se confunde con ninguno de estos elementos y representará un lugar que tampoco sería él mismo. Pero tal sería el testimonio del sentido común que pretende hallar similitud entre el lugar y el vaso. Y lo que de ahí había que concluir entonces era que, sobre tal argumento, se venía a tratar de la opinión común más que del juicio del propio Aristóteles.

Otro pensamiento ya más propiamente aristotélico acerca del lugar es el de que éste existe en tanto que definido en el universo por oposiciones determinadas: *en tant que défini dans l'univers par des oppositions déterminées*, 34. Y que ese pensamiento pruebe entonces algo, se comprenderá si de él se sigue lo que, según Aristóteles, se produce en la mente humana: que la imagen del lugar es tan congénita con nuestro espíritu, que asignamos un lugar a oposiciones relativas al lugar y hasta a los objetos que no ocupan ningún lugar, *et même aux objets qui n'occupent pas de lieu*, 35. Pensamiento por el cual Aristóteles habría pasado a examinar los argumentos de los que sostienen la existencia del vacío admitiendo, por ella, la del lugar, ya que el vacío sería un lugar privado de cuerpo. Pues Aristóteles habría querido demostrar así que el espacio vacío no se extiende por ninguna parte —*que l'espace vide ne s'étende nulle part*, *ibidem*, y eso probaría solamente que de todos modos siempre se forma una imagen del lugar en el espíritu humano. Sólo que, avanzando en este razonamiento, Aristóteles había venido a sostener que el lugar no existe antes de las cosas ni sin ellas; pero que, como quiera que fuese, el lugar no podía considerarse como inexistente, por lo cual la opinión común le atribuía importancia considerable. Y efectivamente, hasta en ausencia de cuerpos los lugares existían, según Aristóteles. De ello resultaba, pues, que el lugar difería de la naturaleza corporal, a menos que se admitiera que dos cuerpos parecen estar en el mismo momento el uno dentro del otro, *au même moment l'un dans l'autre*, 37. Por manera que de tales dificultades surgía entonces lo que venía a ser, en desarrollo ulterior, el pensamiento fundamental del propio Aristóteles: que no hay diferencia alguna entre el punto y el lugar del punto, y, por tanto, debemos al parecer, confundir el lugar de la superficie con la superficie y el lugar del cuerpo: *nous devons semblablement confondre le lieu de la surface avec la surface et le lieu du corps avec le corps*, 37. No obstante lo cual se presentaron a Aristóteles nuevas dificultades, como la de que el movimiento de un punto indivisible no podría existir ni siquiera ser concebido, de donde se seguiría que el punto no comportaría nada de lugar. Dificultades todas que embrollaron, según Bergson, el pensamiento de Aristóteles sobre este

punto, que quiso sostener afirmando que las partes del cuerpo ocupan un lugar en potencia, y el cuerpo, en acto. Sustentación con la cual, en vez de aclarar lo oscuro, lo habría hecho más oscuro, mereciendo entonces este comentario ya suavemente irónico de Bergson, anunciando que había de insistir en él. *Nous y reviendrons ailleurs*. Pues por el instante esa sustentación espesaba más bien que disipaba la niebla: *rend le brouillard plus épais avant de le dissiper*, 39.

Otro pensamiento expuesto por Aristóteles es el de que el lugar no sería causa alguna, ni eficiente ni final. Menos final, pues el lugar carecería de toda finalidad. Bergson comenta que no se comprende por qué Aristóteles vino a pensar así, siendo que todo cuerpo tiende espontáneamente a ocupar un sitio que le sea propio y natural, como movido por una especie de deseo, *comme par une sorte de désir*, 40, sugiriendo con este comentario ya algo que había de ser distintivamente bergsoniano. Mas el argumento de Aristóteles, comentado por Simplicio y por Filipón, y en tales comentarios, sería que nada de común habría entre el lugar y el fin. Sólo que entonces las soluciones de estos dos comentadores no serían, según Bergson, conformes a la doctrina aristotélica. Porque, según Aristóteles, a cada elemento le estaría asignada una región determinada en el universo, así como a cada movimiento su propio fin. Y como para Aristóteles el fin se daría a cada cosa antes que cada cosa tienda a tal fin, mientras que el lugar, al contrario, se da después que las cosas han sido dispuestas y ordenadas, *après les choses disposées et ordonnées*, 41. De donde las conclusiones que hasta ahí tenía que sacar Aristóteles, como la de que el lugar es algo distinto que existe por sí. Y también las del propio Bergson, ya como crítico, en los siguientes términos que cito en su longitud: *Ailleurs Aristote ruinera cette hypothèse et la combattra ouvertement. Pour le moment, il tergiverse. En effet, s'opposer à l'émancipation du lieu, si je puis dire, et enfermer à nouveau à l'intérieur des corps l'espace qui en était sorti mal à propos, voilà le dessin d'Aristote, et voilà ce qui met fin à toute la discussion. Mais procédons sans confusion et par ordre*, 42.

Y efectivamente ya con este espíritu cartesiano de las ideas ordenadas, claras y distintas, pero también con el espíritu pascaliano del examen sutil y fino, Bergson procedió entonces en desarrollo de su tesis latina. Ya había expuesto la serie de imágenes mediante las cuales Aristóteles había sido conducido a establecer que el lugar era la superficie interior del continente, que *le lieu était la surface intérieure du contenant*, 43. Ahora venía a examinar el pensamiento aristotélico de la distinción del lugar con respecto a la materia y a la forma del cuerpo. Pues bien: he aquí lo que resultaba de tal examen. El lugar, como la forma, sigue el contorno exterior del cuerpo y lo diseña, *le dessine*. Pero más cercana es aún la semejanza del lugar con el cuerpo. *Le lieu, en effet, comme la matière, est en quelque sorte le commun théâtre de changements divers*. Pero eso fue lo que Aristóteles expresó en términos bastante oscuros, y que Bergson escribió poder interpretar así: en la medida que el lugar parece ser un intervalo de grandor, es ya más bien la materia. Pues en verdad el grandor no es idéntico al intervalo de grandor. Y se llama intervalo lo que está envuelto y determinado por la forma como por una superficie y un límite. En consecuencia, se puede razonar en los términos siguientes: es así que la materia es tal, cual es lo infinito;

luego si se suprime el límite de la esfera (del mundo) y si se suprimen así sus modalidades, no queda más que la materia. Y léase entonces el comentario de Bergson en la página 44: *Autant que nous pouvons le comprendre, Aristote appelle grandeur ce qui limite, et intervalle de grandeur ce qui est limité*. De modo, pues, que si se dijera que la forma es un límite, se seguiría que lo que recibe de la forma su límite y sus modalidades, sin ser ni límites ni modalidades, sería la materia. Y adelante añadió Bergson que hay quienes dicen que el lugar es la forma, y quienes afirman que es la materia; pero que ya Aristóteles había mostrado que todos ellos se engañaban torpemente. Cuatro, entonces, habían sido los argumentos que el maestro del Liceo había dado para probar esto. Y Bergson se detuvo a considerarlos para concluir que si se penetraba en el pensamiento íntimo de Aristóteles, se hallaba que un principio sutil animaba a dichos argumentos, a saber: que la conexión y la continuidad de la forma son tales, que no se puede decir dónde comienza la forma, dónde se detiene la materia: *où commence la forme, où s'arrête la matière*, 48. De donde el comentario pertinente: que siendo el lugar una cosa fija y determinante, no podría reducirse a la forma sin mezclarse en seguida con la materia, luégo con el cuerpo.

Sobre esa base ya, Bergson pasó a examinar las razones por las cuales Aristóteles pensó que el lugar no era un intervalo vacío y que el espacio vacío no podía concebirse en modo alguno. Y la conclusión de su examen fue entonces la siguiente: que pues el espacio parece, pero sólo parece, identificarse al espacio vacío, si se demuestra que el vacío no tiene ningún género de existencia, es necesario buscar otra definición del lugar: *Il faudra chercher une autre définition du lieu*, 50. Sólo que eso conducía también al examen de las opiniones de quienes, como los pitagóricos, habían sustentado el vacío infinito como una especie de hábito ligerísimo que se extendía fuera del cielo, de tal manera que, aspirado por el cielo, penetraba en el interior de éste. Y el comentario de Bergson, que con frecuencia se propuso tomar a Aristóteles desde lo alto, fue el siguiente, ya distintivamente expresivo del genio de su autor: *que l'espace vide même s'il ne peut être défini à la manière des physiciens, est nécessaire à notre pensée, pour distinguer les objets des objets et même les notions des notions; bien que les pythagoriciens n'aient pressenti cette idée que confusement ils ont étonnamment, me semble-t-il, au moins sur ce point, dépassée les autres. Mais Aristote passe légèrement sur les pythagoriciens . . .*, 53. Y ellos habían llamado vacío aquello en lo cual no había nada ni pesado ni ligero; a tal punto, que entonces Bergson hubo de resumir la cuestión escribiendo que, conforme a Aristóteles, el espacio vacío, de existir, tendría que definirse enteramente privado de cuerpo y, sin embargo, abierto a los cuerpos que allí habían de habitar; y de tal modo, que refutándose así los argumentos de quienes sostenían eso, tampoco era indispensable, como se había implicado por Melisio, para que se diera el movimiento. Este, en efecto, según el mismo Aristóteles, se debería a dos maneras de causa: una natural, propia a los elementos, como la del ser éstos pesados o livianos; y otra extraña a ellos, el de fuerzas impulsoras fuera de ellos mismos. Y a Bergson de anotar entonces que si era de una manera continua como obraba la causa del movimiento natural, era naturalmente como también resistía a un impulso extraño

lo que era movido contra su naturaleza; de donde se seguía que la renovación continua de la impulsión era necesaria: *d'où il suit que le renouvellement continuel de l'impulsion est nécessaire*, 58. Sobre esa base pudo entonces avanzar a una exposición con fundamentos matemáticos que no son del caso resumir ni menos citar aquí, pero que sirvieron para la siguiente conclusión afirmativa de las apreciaciones bergsonianas: que era probable que Aristóteles había sido víctima no sólo de un error físico, sino, más aún, de un error matemático: *dupe non seulement d'une erreur physique, mais encore d'une erreur mathématique*, 62. Conclusión para terminar el examen de las razones por las cuales Aristóteles había rechazado el espacio vacío, su existencia.

De ahí Bergson avanzó entonces a la parte sexta de su estudio y a su exposición de cómo Aristóteles había encerrado el lugar en una definición dialéctica. No siendo el lugar la materia ni la forma, el intervalo vacío que parecía restar de la supresión de los cuerpos, ¿qué podía ser? Razonando dialécticamente sobre la base de todas las discusiones anteriores, Aristóteles había podido llegar a su definición conclusiva: que el lugar es la superficie interior del continente: *le lieu est la surface intérieure du contenant*, 68. Más ampliamente: el lugar es el límite y la superficie internas del contenido. Porque si se pregunta ¿qué cosa es eso que se llama "continente"? hay que convenir con Bergson que tal pregunta se haría con razón. Pues no se podría hallar objeto alguno que no contuviera sus partes, de suerte que si se prosigue el examen se llegará a creer que todo cuerpo es el lugar de las partes que tiene encerradas: *que tout corps est leu des parties qu'il tient enfermées*, 69. Ahora bien: Aristóteles había establecido que la inclusión del objeto en el lugar era otra cosa que la de la parte en el todo; y si el continente y el contenido eran continuos, se tenía la inclusión de la parte en el todo; pero si eran contiguos, la inclusión era la del objeto en el lugar. De ahí surgían nuevas dificultades que el razonamiento dialéctico de Bergson, añadido al de Aristóteles, venía a conducir a la siguiente transcripción del pensamiento de éste: que el lugar es necesariamente el límite del cuerpo envolvente, siendo el cuerpo envuelto aquel por el cual Bergson entendía el que es móvil: *j'entends par corps enveloppé celui qui est mobile*, 71. Así, para pasar adelante a esta precisión: que había que llamar lugar a la cosa que contiene interiormente el movimiento de los otros, sin moverse ella misma: *la chose qui contient intérieurement le mouvement des autres, sans se mouvoir elle même*, 73. Precisión que, como he de exponerlo yo adelante, en comentario mío propio, implica una concepción dinámica del lugar o, más general, universalmente, del espacio, en la realidad de éste entonces más allá de la idealidad de la definición dialéctica de Aristóteles precisada por la dialéctica de Bergson. Pues efectivamente tal concepción dinámica es la que yo colijo del concepto según el cual el lugar no tendría el poder de comenzar de suyo, sino de acabar la acción, *le pouvoir de commencer l'action, mais seulement de la parachaver*, 76. Pero sin necesidad de apelar, para ello, a la concepción panbiótica del mundo —Aristote *considère l'univers comme une sorte d'être vivant*, 78—, que pudiera en cierto modo hacerse compaginar con la concepción vitalística del posterior Bergson de *L'évolution créatrice*. Porque efectivamente ya allí, en este sentido de lo que Aristóteles pensara sobre el "lugar", tal con-

cepción se preludiaba en los siguientes términos: que si se definía el lugar natural por esta unión de vecindad mediante la cual en el conjunto del universo, como en un ser viviente, eran mantenidos los elementos, por fuerza de la necesidad, entonces un “lugar” era propia y verdaderamente lo que en su abrazo mantenía y conservaba la disposición y el orden de todos los elementos, esto era, el cielo en su totalidad, *le ciel dans son ensemble*. Y no importaba que en esa concepción éste, el cielo, se considerase como algo que Bergson mismo no había de admitir, el “lugar común”, digno en el grado más alto de tal nombre: lo que allí, en el cielo, sería lo inmóvil. ¿Acaso —pregunto yo— el motor inmóvil ya, *κινουν ακινητον*, allí mismo dialécticamente implicado, lo divino entonces como la fuente del lugar fuente de todos los demás lugares universales en sus particularidades? Comoquiera que fuese, lo inmóvil vendría a darse así en la extremidad de la superficie celeste y sería por tanto digno del nombre más altamente significativo de “lugar común”.

Adelante aún Bergson resumió los resultados de su estudio en estos otros términos: el mundo aristotélico se había concebido como un ser viviente; los elementos simples, como partes de un ser viviente, se libraban de sus propias funciones en un lugar que les era propio, que buscaban cuando lo habían perdido y conservaban cuando habían vuelto a encontrarlo; y cada parte del cielo, en cuanto se hallaba rodeada de otras partes, ocupaba un lugar; pero el cielo en su totalidad, fuera del cual no existiría ni vacío ni elemento corpóreo donde pudiera ser contenido, carecería de lugar, *n'a pas de lieu*, 83. ¿Qué concluir entonces? Bergson se detuvo todavía en el examen de las dificultades que implicaban semejantes resultados, como aquella en que incidían las definiciones dialécticas obtenidas así por Aristóteles. Sólo que, para no dilatar yo demasiado esta exposición, me limitaré a decir que, ya allí, Bergson redujo a cuatro contradicciones del propio Aristóteles dichas dificultades. Con elegancia entonces, rasgo característico de su estilo ya, declaró así que él no había captado enteramente el pensamiento del estagirita: *nous n'avons pas saisi tout à fait la pensée d'Aristote*, 87. Para examinarlo mejor —*plus à loisir*— valdría, sin embargo, preguntarse aún lo que sería del lugar, *ce qu'il adviendra du lieu*. Muy gentil, espiritualmente, o de tal modo, que conduciría a Bergson a buscar la manera de soltar el nudo, *la manière de dénouer le noeud*, 87. Manera que no podía ser otra que la del preludio ya indicado de las propias concepciones bergsonianas, como era natural y lógico. Manera que seguiría surgiendo, como preludio, en la mente aún no madurada del futuro filósofo del ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia, a través de la indagación de la materia y de la memoria para culminar en la sustentación de la evolución creadora. Y manera que, entonces, se detendría en la consideración del origen y significación de la teoría aristotélica del lugar, sus relaciones con la doctrina metafísica y física de ella, las razones por las cuales los demás filósofos habían tratado del espacio y Aristóteles había venido en particular a tratar del lugar.

De modo, pues, que ya allí, para terminar, Bergson vino a dejar traslucir la influencia que, acerca del espacio, había recibido de Kant. *Nous qui divisons la connaissance en deux éléments: la matière et la forme, à la suite de Kant*, 87, hubo en efecto de declarar entonces. Y

declararlo para añadir que quienes pensaban así estimaban que no solamente los cuerpos estaban en el espacio, sino que el espacio estaba igualmente en el espacio; y que por eso mismo lo natural y lógico era tratar del espacio más que del lugar. Razón por la cual no podía ya parecer tan absurdo que un espacio vacío existiera en alguna parte, o que a lo menos se concibiese por el espíritu. Un indicio seguro de que ya en consideración de esta misma razón el *Essai sur les données immédiates de la conscience* había de planearse y surgir. *Etant donné que nous définissons le lieu et l'extension, de telle façon que l'extension d'un corps résulte de la juxtaposition de ses parties et le lieu, de la juxtaposition et ses changements, c'est-à-dire la condition de la juxtaposition et du mouvement . . . Nos sommes obligés de reconnaître que le rapport du changement de rapport, la condition du changement de rapport, ont une existence réelle. Or, ce qui fait le changement de rapport ou du moins l'admet en soi et le subit, nous l'appelons espace vide*, 98. Conclusiones que, aun con espiritualidad, Bergson escribió ser tales, que Aristóteles no podría conceder y ni, si pudiera, habría querido conceder. Mientras en cambio él se habría sostenido en todo lo expuesto por él mismo en sus diferentes tratados donde había tocado la cuestión del lugar y, metafísicamente, había apelado al pansiquismo del universo, mundo, cielo que —digo yo— hacía pensar en la influencia de Timeo Locro y su *περι ψυχας του κοσμου*, la fuente del movimiento creador de toda la existencia; y mientras que Bergson por su parte —quant à nous— concibiendo un espacio homogéneo enteramente desprovisto de cualidades y diferencias —nuevo preludeo del *Essai*— pensaba ya que los cuerpos, siendo igualmente aptos para el reposo y el movimiento, no se inquietaban nada por saber si eran llevados acá o acullá. Estilo bergsoniano, espiritual, influido por Pascal, en tanto que, a la vez, se tornaba hacia la inteligencia geométrica de Descartes. *Nous associons donc notre espace homogène à une notion géométrique du mouvement. C'est aux géomètres que nous donnons le mouvement, exactement comme une figure à étudier mathématiquement*, 100. Con lo cual dejo ya expuesto todo cuanto, lo más resumidamente posible, se puede asumir como iniciación cierta en el curso que había de seguir el pensamiento orgánicamente creciente de Bergson en sus libros entonces por venir o escribir, a partir de esta tesis escrita en latín acerca del lugar dentro de las concepciones físicas y metafísicas de Aristóteles.

Mas antes de avanzar a la exposición del contenido del *Essai sur les données immédiates de la conscience*, me detendré brevisísimamente en el comentario que he indicado acerca del concepto dinámico del lugar como una concentración dinámica del espacio también dinámico, quiero decir, potencial de potencias energéticas, mecánicas, físicas, etcétera —estereocrónicas en general— en la creación, generación o producción del ser. Y presento tal comentario como una cuestión muy sucinta —muy sucinta—, pero pletórica de implicaciones. Es la de si el llamado lugar de Aristóteles, ora sea en el punto mínimo de las partes de los cuerpos, los elementos, ora sea en la extensión máxima de los cielos, los mundos, ¿no pueden considerarse como el espacio, ya sea intratómicamente, en sus superficies, contigüidades y continuidades interiores, ya sea macrocósmicamente, en sus superficies contigüidades

y continuidades exteriores, como la ubicación, precisamente el punto por donde la concentración energética manifestante de electrones, positrones y neutrones, se hace lugar? ¿lugar por tanto de las generaciones, producciones dinámicas en que se contrae para después distraerse el mismo espacio que así adquiere las modalidades ondulantes de la electricidad, el magnetismo, la gravitación, luego las cualidades y cantidades de lo físico, mecánico, adelante químico, bioquímico, etcétera, de la creación del ser? ¿del ser con respecto al cual, o en relación al cual, ese mismo espacio se manifiesta dinámicamente creador? Así el lugar, cada lugar, los lugares todos, para atender aun a la denominación aristotélica, vendrá a significar la diname, cada diname, las dinames en general por donde apunta, linea, extiende y dura, luego estereocronicamente ya, la génesis del ser, la existencia de cada ser, los elementos, materias, cuerpos de la naturaleza, los cielos, el mundo, la vida de éste macrocósmicamente que sobre la tierra, el planeta telúrico, viene a manifestarse también como vida —como vida ya propiamente hablando de organizaciones vegetales, animales y humanas— hasta llegar a la consciencia de ello. El tema también para el ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia, desde este punto de vista enteramente nuevo que, por ser tal, no es propiamente bergsoniano, pero que así permite ahora el tránsito al propio libro de Bergson, el *Essai sur les données immédiates de la conscience* que asimismo es asunto de la presente lección.

II. El “*Essai sur les données immédiates de la conscience*”.

¿Por qué escogió Bergson este título de ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia para su primer libro capital? Albert Thibaudet, en su libro *Le bergsonisme*, publicado hace unos cuarenta años en la colección *Trente ans de vie française*, lo dice en parte. Evellin, el autor de un tratado sobre el infinito y la cantidad, *Infini et quantité*, habría sugerido a Bergson que titulara su primer libro *Quantité et qualité*. Pero el título de ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia habría parecido más comprensivo y significativo de lo que iba a tratar, al propio Bergson, que precisamente se proponía tratar de la noción de cualidad en materia psicológica. *Et de même* —escribió Thibaudet, op. cit., I, 54— que la *production d'une philosophie de la durée et du mouvement a son origine dans une critique de Spencer et dans le besoin de le dépasser pour trouver l'évolutionisme vrai, de même une philosophie de la qualité naît des difficultés qu'a paru présenter à M. Bergson l'emploi abusif et dangereux des notions quantitatives chez les psychologues associationistes*. De modo que efectivamente, para responder a la pregunta que acabo de hacer, se explica la elección del título, a fin de que expresara no sólo la materia o asunto de que se iba a tratar en el libro, sino los alcances que, ya más allá de la mecánica y de la física de que se había tratado en el estudio sobre el “lugar” en Aristóteles, tal libro había de tener para las cuestiones de la psicología y de la filosofía, más aún de la metafísica del espacio y del tiempo, la extensión y la duración del ser, la existencia. Además Bergson se había propuesto también buscar la comprobación, mediante exámenes finos y penetrantes en las modalidades del alma humana, luego psicológica-

mente, de si la libertad se daba o no como un acto metafísico, independiente por tanto del determinismo de la materia y su mecánica; libertad que trascendía en la conciencia humana y obraba en la organización de los estados de ésta que forman los espíritus. La reminiscencia de Kant, aunque tácita, era evidente en este último planteamiento, sobre todo con respecto al Kant de la *Kritik der Urtheilskraft* y de la *Kritik der praktischen Vernunft*. De suerte, pues, que era en esos términos de comprensión, significación y alcances como Bergson había de venir a demostrar también que la discusión entre los deterministas y sus adversarios se daba una confusión previa de la duración con la extensión, *une confusion préalable de la durée avec l'étendue*, esto es, una confusión de la sucesión con la simultaneidad, de la calidad que dura con la cantidad que se extiende. *Essai*, VIII. El alcance metafísico de las cuestiones quedaba así claramente señalado, ya que, disipada esta confusión por las propias análisis psicológicas, se desvanecerían para Bergson todas las objeciones contra el hecho metafísico de la libertad. Había de ser así, en efecto, como el filósofo tenía que llegar a las conclusiones que le permitieran negar rotundamente el determinismo y afirmar abiertamente la libertad, para llegar a posiciones nuevas de una metafísica que, empero, el mismo Bergson se abstendría de sistematizar, es decir, de sustentar y desarrollar sistemáticamente, presentarlas por tanto como asunto de sistema. Abstención que es lo que verdaderamente hay que deplorar, pues dadas las conclusiones finales a que por dichas posiciones había de llegar en el capítulo tercero y último del *Essai*, el estudioso de la historia comparativa de los sistemas principales de la filosofía advierte que allí se echaban bases para una sistematización nueva de la metafísica como resumen de la sabiduría humana más elevada en el sistema integral, siempre infinito, o inconcluso, pero a cada momento totalizable, por decirlo así, de aquella filosofía, la perenne de la humanidad.

Pero me anticipo, y debo continuar en el debido orden, siguiendo el desenvolvimiento del libro. Con este ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia, Bergson volvió de las superficialidades del mundo exterior, a las profundidades también ya más que meramente psicológicas: las real o, más bien, esencialmente metafísicas que, durante más de medio siglo —el del materialismo y determinismo al cual Bergson tenía que oponerse—, habían permanecido como olvidadas; desechadas, cuando no despreciadas; repelidas en los confines de una mentalidad utilitarística que se hacía cada vez más y más llana o simplista; y de las cuales había que volver, como Bergson volvía, para buscar las reconditeces del yo, explorarlas, a fin de ver cómo era que se daban las actividades libres del espíritu que Descartes había atisbado y que los metafísicos alemanes, a partir de Kant, con Fichte, Schelling y Hegel, habían investigado y esclarecido, elaborándolas, ellos sí, sistemáticamente en doctrinas metafísicas; las mismas que el perspicaz Maine de Biran había buscado por la introspección y establecido psicológica, filosófica y metafísicamente como nadie lo había hecho hasta él. Pero nótese cómo, aclarando sus posiciones en la vuelta de lo superficial externo a lo profundo interno, Bergson textualmente había de explicarse adelante: apelando a lo que ya había estudiado en su ensayo sobre el lugar conforme a Aristóteles: el movimiento. *C'est par l'intermédiaire du mouvement*

surtout que la durée prend la forme d'un milieu homogène et que le temps se projette dans l'espace, Essai, 94. Más aún: La science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'un éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif: du temps la durée et du mouvement la mobilité, 87. Por donde efectivamente se ve cómo era que Bergson, procediendo como físico y mecánico, matemático, de lo externo del movimiento, se vertía a sí mismo en lo interno de su espíritu, la consciencia en la cual se sentía, percibía y apercibía no ya en el tiempo de los elementos exteriores, sino en la duración de los estados psíquicos, lo cualitativo en la interioridad del ser. De modo que prolongando científica y psicológicamente lo que Maine de Biran había investigado también científica y psicológicamente, para llevar la indagación más allá, Bergson pudo empezar a formular las conclusiones a que había de llegar, por más que entonces se contentara con dejar establecido, sin sistematizar, el hecho de la libertad metafísica que se encuentra sólo en las profundidades de la consciencia que dura, del alma que se aprehende en sus cualidades esenciales, del yo que entonces puede obrar libremente, en suma, de la persona humana resumida en el querer puro. De donde la anticipación crítica que tengo que hacer: que en vez de sentar sobre esa base lo que podía ofrecerse ya como punto de partida para una integración sistemática en la historia de la perenne filosofía humana, se limitó a sentar su ensayo como un punto de partida nuevo para las relaciones entre el alma y el cuerpo, el asunto que había de ser posterior para el segundo libro cardinal: *Matière et mémoire*.

Pero no es todavía el momento de entrar en los asuntos, problemas de este último libro. Con lo anterior he tenido que seguir anticipándome a lo que tengo que exponer en resumen del contenido total del *Essai*, la primera etapa del bergsonismo. Pero con lo que acabo de anticipar se comprenderá mejor por qué, si Bergson partió de una reacción contra las concepciones materialísticas, agnósticas y utilitarísticas de la ciencia y filosofía natural de los ingleses ya varias veces citados, hizolo ya desde el punto de partida interior, que venía a ser positivo, de la afirmación metafísica de la libertad. Examinados así los hechos del esfuerzo muscular y del sentimiento de este mismo esfuerzo; analizada por ahí la percepción de la voluntad pura, Bergson, una vez más como Maine de Biran, no podía sostener otra tesis que la de esta afirmación de la libertad metafísica. Pero la originalidad del *Essai* había de estar no solamente en los hechos que venía a establecer para mostrarlos en la novedad de lo que enseñaban, sino en el método ya orgánico, de interior crecimiento orgánico del pensamiento que se hacía filosófico, discurso o razonamiento de una tesis metafísica. Pasando así en revista minuciosa todos los datos de la intensidad de los estados anímicos, psicológicos —de *l'intensité des états psychologiques*— los sentimientos profundos del yo, como por ejemplo el del gozo —de *la joie*— y demás emociones estéticas, así como la atención y la tensión, las emociones violentas y las sensaciones afectivas y representativas, Bergson pudo demostrar entonces que en la interpretación de tales hechos psicológicos la psicología moderna, asociacionística y determinística, había cometido el error de tomar perentoriamente la cantidad por la calidad, la extensidad por la intensidad (Cf. page 32). Y pudo demostrarlo para avanzar, por exámenes ulteriores de sensaciones como las de peso, calor,

luz, etcétera, que no existía ningún paralelismo psíquico-físico de determinaciones y que, por tanto, cada estado psíquico no era un efecto funcional de estados físicos correspondientes como causas. De modo que, echando así por tierra la célebre ley de Fechner y de Weber, pudo pasar a la investigación de lo que era real y verdaderamente la multiplicidad de los estados de consciencia, para establecer a su turno, en vez de dicha ley, el hecho de que esta multiplicidad se daba por despliegue continuo, crecimiento orgánico de una sola consciencia o espiritualidad que tenía una única duración y era la que daba unidad fundamental a aquella multiplicidad. La real, en suma, con respecto a la cual el determinismo psíquico-físico carecía de todo alcance, y se daba, por eso mismo, en el dominio puro de la libertad.

Thibaudet, en su citado libro *Le bergsonisme*, ha visto bien sobre este punto, al comentar que esa multiplicidad, si se analiza, reviste dos formas según la naturaleza de los estados psicológicos considerados. "O bien tales estados son representativos de una causa exterior, y su intensidad parece darse en función de la multiplicidad reconocida en esta causa exterior, y es entonces una multiplicidad en el espacio valuable en números y en medidas. O bien no son representativos de ninguna causa exterior, y su intensidad, su multiplicidad toma un color psicológico *sui generis*, sin medida común alguna con la intensidad hecha de la multiplicidad que presentan cuando interesan a la materia del cuerpo humano. Esta multiplicidad propiamente psicológica, que Bergson estudia en el capítulo segundo del *Essai*, esforzándose para aislarlo y constituirlo en el estado puro, es la multiplicidad psicológica real, mientras que la primera está formada de un sistema de símbolos que creamos para la comodidad de nuestra acción y de nuestro pensamiento", *Le bergsonisme*, 55-56. Lo cual era la interpretación de lo que Bergson había escrito en el *Essai*, página 61: "que toda unidad es la de un acto simple del espíritu, y, consistiendo este acto en unir, es necesario entonces que alguna multiplicidad le sirva de materia". De suerte, pues, que así era como ella se producía. Porque desde que se piensa la materia se piensa la multiplicidad, como también lo comentara Thibaudet, por más que él no alcanzara a percatarse de lo que así se implicaba para una tesis ulterior de Bergson mismo en *L'évolution créatrice*, a saber: la de la génesis ideal de la materia. Aunque de una manera general Thibaudet sí vio bien al escribir que el *Essai* era ya como una clave para abrir las cerraduras de lo que estaba por venir en la obra futura de Bergson.

No es necesario que yo me detenga más aquí, en detalles de la discusión penetrante que Bergson siguió haciendo de los conceptos de la multiplicidad externa, numérica, y del espacio. Para ver esos detalles hay que mirar a las páginas 57 a 70 del *Essai*. Asimismo, a las páginas 71 a 75 para captarlos en su referencia al concepto de lo heterogéneo y de lo homogéneo, donde volvió a oponerse a las conclusiones de Spencer y de Bain, más aún de Lotze y de Kant.

Ahora, a fin de comprender cómo fue que Bergson pudo refutar la idea de que con la mera yuxtaposición de hechos heterogéneos se podía reconstruir el tiempo, me bastará decir que distinguió entre éste, como noción artificial de las ciencias matemáticas y físicas, y la duración real como hecho psíquico que se podía intuir en su esencia metafísica. Avanzando entonces a través de análisis ulteriores

del tiempo homogéneo y de la duración concreta, como puede verse en las páginas 76 a 86, y de la duración y de la simultaneidad, páginas 87 a 91; sirviéndose además de una exposición de lo que es la multiplicidad interna —la verdadera multiplicidad de estados de consciencia cuya explicación real buscaba— Bergson pudo establecer que era aquella duración real que como hecho psíquico se percibía en el sentimiento profundo del querer libre, cual raíz misma de la consciencia y del yo, lo que se daba e intuía. De tal modo, pues, que se aprehendía como el fondo de la heterogeneidad de los estados de alma, de la multiplicidad y organización, crecimiento unitario de este yo y esta consciencia. Proceso dinámico bastante análogo, añadió entonces Bergson ilustrativamente, al que se cumpliría en un yunque sensible que pudiera representarse cualitativamente, él mismo, el número creciente de martillazos dados sobre él.

Pues bien: con el establecimiento de todo esto Bergson vino a descubrir lo que llamó los dos aspectos del yo, *les deux aspects du moi*, 97-104, en el más profundo interior de los cuales fue donde vino a hallar ya la revelación de aquella libertad que los metafísicos alemanes habían llegado a reconocer y establecer también como base para sus construcciones sistemáticas. Porque efectivamente fue allí donde Bergson halló ya la más radical revelación de la actividad libre del espíritu que crece en la duración real, la pura de la organización de los estados de consciencia. Los cuales son los que, en proyecciones ulteriores en los espíritus —comento yo— se integran en ciencias y filosofías para integrarse aún más en sistemas; sistemas como unidades integrales del perenne, jamás finito, pero siempre totalizable a cada momento, de la sabiduría humana. Y en todo caso fue allí donde, extremando sus análisis más finos y sutiles de los hechos —los datos inmediatos— de la consciencia, Bergson pudo encontrar fundamento para sus explicaciones de las actividades que se concentran en el yo, que ya había sido también para Descartes el punto de partida fundamental para su filosofía: en el yo que entonces, ya con Maine de Biran, venía a revelársele no como pensar puro, *cogitare*, sino como puro querer, *vouloir pur*. De manera que oponiéndose así, con el apoyo que esto le daba, una vez más al determinismo del mecanicismo de la existencia, y retornando al indeterminismo del dinamicismo de la libertad de la consciencia, pudo repartir de éste como actividad inmediata de la voluntad que, por otra parte, conducía también a la creación de la inercia y de la necesidad; concibiendo así, consecuentemente, de un lado una fuerza creadora libre, y de otro una materia creada inerte y necesaria: *une force libre d'un côté, et de l'autre une matière gouvernée par des lois*, 107. ¿No era así como, mientras el partidario del mecanicismo en todo tenía que permanecer en un dominio de leyes necesarias como las de la materia inánime, el partidario del dinamicismo en el espíritu tenía que elevarse a la consideración de hechos que escapaban a la fuerza de las leyes necesarias y obedecían a la virtud de los actos libres? Optando así por la vía de este dinamicismo, para aplicarse a sus interpretaciones ulteriores de la existencia, Bergson llegó, pues, a establecer también que se daba un sentimiento de la espontaneidad libre en la cual desaparecía toda idea o noción de inercia, luego de necesidad, *sans que l'idée d'inertie entre pour quoi que ce soit dans cette représentation*, 108. Lo cual quería decir, en suma, que

el sentimiento de esta espontaneidad libre revelaba la actividad de un yo o consciencia de ser que no podía compararse con ninguna otra fuerza: *un moi dont l'activité ne saurait être comparée à celle d'aucune autre force*, 109. Tal, por consiguiente, que escapaba a todas las leyes del átomo, de la materia, del determinismo (110-113), que desde este punto de vista quedaba nuevamente refutado, incluso en lo que implicaba para el principio de la conservación de la energía en contra de la libertad (114-115).

Además, en consecuencia de esto mismo, el determinismo físico quedaba superado por esta conclusión de Bergson. Pues si aún se pretendía, para sustentarlo, el reducirlo a determinaciones por parte del espíritu, el filósofo venía a refutar tal sustentación alegando que ella, que en su forma más usual se presentaba bajo la forma del asociacionismo —páginas 119-125— no ahondaba en la realidad de que si el yo, la consciencia, el querer tocaba el mundo exterior por su superficie, no se sometía a las leyes de tal mundo, sino quedaba siempre por encima de él. Quedaba así en la actividad libre, en el estado interno que era siempre y cuya vida, cuya organización, cuyo crecimiento y cuya duración eran precisamente las de la libertad: de una libertad que no tenía, ciertamente, el carácter absoluto que el espiritualismo le prestaba a veces, sino admitía grados —*admet des degrés*— pero de la cual tampoco se podía inferir el determinismo físico. De modo que con esta conclusión más, Bergson pudo argüir que era en avanzando por estos grados como el yo, la consciencia, el alma humana llegaba a concentrarse toda entera en sí para los momentos de las grandes decisiones, en las cuales era donde el acto libre se manifestaba plenamente. El acto cometido con toda el alma —Platón había escrito, comentario *yo, συν ολεν την ψικην*— venía a revelarse así, pues, como el acto verdaderamente libre, aquel en que el yo sobresalía de las profundidades anímicas para hacer estallar la costra superficial de lo necesario, cediendo a un impulso irresistible: *cédant à une irrésistible poussée*, 130. Y tanto era así, que entonces este yo que así se impulsaba, empujaba, crecía y se organizaba en prolongando tal impulso, que era el de la duración real, venía a mostrarse en las series dinámicas de los estados de consciencia que se penetraban entre sí y que, por eso mismo, se integraban y constituían en el espíritu. A buen seguro ninguno de los metafísicos alemanes, que también por su parte y a su manera habían sustentado la plena libertad del espíritu, ni tampoco Maine de Biran, reputado por Cousin como el metafísico de máxima envergadura en Francia, podrían presentarse con penetraciones tan sutiles y demostraciones tan lúcidas como estas de Bergson.

Y, sin embargo, ahí no paraba todo lo que el filósofo tenía ya que decir. Basado en esta última conclusión, como resultado de sus indagaciones de los datos inmediatos de la consciencia, dióse aún a examinar una a una todas las posiciones del determinismo psicológico, o asociacionismo. Dióse a examinarlas entonces en fenómenos a través de los conflictos que podían presentarse entre la duración pura, real, de la libertad, del yo y de la consciencia, y la contingencia, la materia, la necesidad espacial, por una parte, según puede verse en las páginas 133 a 140 del *Essai*, y la previsión llamada científica, que implicaba tan perentoriamente el carácter absoluto de la causalidad necesariamente determinante, como

a su vez puede verse en las páginas 141 a 152 del mismo *Essai*. Y se dio a examinarlas así para proceder a un análisis detenido y completo de esta noción de la causalidad ya desde el punto de vista de la duración de lo libre, yoante, consciente. Pudo así demostrar que había casos en que una misma causa podía producir efectos diferentes, y que por tanto no se podía aseverar que una causa dada tenía que producir los efectos dados ya, siempre, lo cual era la tesis del determinismo absoluto. Y pudo asimismo demostrar que cuanto más se fortificaba el principio de la causalidad, tanto más se acentuaba la diferencia que había entre la serie psíquica, libre, dinámica, y la serie física, necesaria, mecánica, *Essai*, 160. De tal modo, pues, que finalmente pudo llegar también a la concepción abstracta de la fuerza como algo que en sí era solamente el esfuerzo indeterminado: a la concepción, por ende, de un esfuerzo que no había llegado aún al acto, y éste no existía más que en el estado de idea: *qui n'a pas encore abouti à l'acte et où cet acte n'existe encore qu'à l'état d'idée*, 164, según el testimonio de la consciencia. Implicación entonces —comento yo ahora— de un intelectualismo de la libertad que, sin embargo, Bergson mismo jamás había de abordar, pero que, comoquiera que fuese, contribuía a que la última conclusión se hiciese bien clara. Porque efectivamente allí era donde estaba la fuente ideal de la energía, la potencia misma del acto, de la libertad, a la cual tenía que conducir entonces, lógicamente, el examen de la noción de la causalidad. Y estaba tanto allí esa fuente, que entonces, ya con la claridad de esta conclusión, Bergson pudo volver a anticipar lo que, sin darse desde luego cuenta de lo que más tarde había de explicar en *L'évolution créatrice*, quedaba también como sugerido en la página 117 del *Essai*: aquella génesis ideal de la materia que, como ya lo he indicado, tampoco Thibaudet pudo captar bien en sus comentarios sobre *Le bergsonisme*. Implicación, pues, conclusión y advertencia éstas que son las que ahora me permiten a mí, a mi vez, resumiéndolas como acabo de resumirlas, concluir esta segunda lección en lo atinente al *Essai sur les données immédiates de la conscience*, diciendo que este ensayo, el primer libro cardinal de Bergson, terminó con la correspondiente sustentación de esta metafísica de la libertad: estableciendo, por consiguiente, que ella, la libertad, es un hecho y, entre los hechos que se comprueban, el más claro de todos: *que la liberté est donc un fait et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus claire*, 189.

JULIO ENRIQUE BLANCO

