

LA SUSTANCIALIDAD DEL TIEMPO EN BERGSON

JESUS ALVAREZ ARROYO

En el libro VII de la metafísica de Aristóteles, encontramos unas palabras que destacan con acierto la significación que el tema de la sustancia tiene para la filosofía. Según Aristóteles la raíz de esta importancia nace de su condición entitativa. Examinando el contenido de la analogía del ser, nos encontramos con la verdad indiscutible de que la «ousia» (la sustancia) es *lo que es* de un modo primero y absoluto; por ella es por lo que tienen realidad los accidentes, cuyo ser es, por esto mismo, relativo y fundado en el ser de la sustancia. Frente a los accidentes, la sustancia es lo «hypokeímenon», lo subyacente. En la sustancia está la clave del ser. Por eso, no es extraño que, siendo la metafísica, «la ciencia del ser», nos llegue a decir Aristóteles: «Y así las indagaciones de antes y de ahora y de siempre; la pregunta que eternamente se formula: «¿qué es el ser?», viene a reducirse a esta otra: «¿qué es la sustancia?»... Por lo cual también nosotros de un modo principal y primero y, por así decirlo único, debemos investigar qué es la sustancia»¹.

Si esto que nos dice Aristóteles, refiriéndose a la sustancia, es cierto, no lo es menos que el tema de la sustancialidad nos lleva, en la investigación filosófica, al problema del cambio y del movimiento. En realidad, el hecho del cambio es lo que pone en marcha a la filosofía, según nos dice el mismo Aristóteles²; porque intrigados por el cambio, los filósofos buscan lo que permanece y se salva a través de las mutaciones. Lo que permanece a través de los cambios, es la sustancia o parte de ella³.

1. Metaf, Z, 1, 1028bl-7.
2. Metaf, A, 2, 982b11-17.
3. Metaf, A, 3, 983b8-11.

¿Qué opinión merece hoy esta interpretación griega del ser? ¿Es tan universal el tema de la sustancia, y puede centrarse en ella la filosofía, como nos dice Aristóteles? ¿No se trata tal vez de un resultado natural a que nos conduce una determinada mentalidad y una determinada cultura?

Quizás el mejor modo de responder a estos interrogantes, sea contrastar la posición griega con la interpretación que nos ofrezca alguna filosofía moderna, verdaderamente preocupada por el problema del cambio, porque, como hemos indicado, el problema del cambio nos remite al de la sustancia.

En el amplio panorama del pensamiento moderno, la filosofía bergsoniana puede servirnos para esta función de contraste; porque Bergson, como después veremos, se muestra profundamente preocupado por este problema, al que atribuye con Aristóteles, una posición central en la filosofía, según podremos ver detenidamente, y porque su interpretación del problema, a nuestro juicio, puede enriquecer sugeridoramente la perspectiva aristotélica.

En nuestro trabajo intentaremos exponer los siguientes puntos:

- Movimiento y *durée*.
- Resistencia de la metafísica a la sustancialidad del cambio.
- La percepción, condensadora de la *durée*.
- La inmutabilidad, tema dominante del lenguaje y de la filosofía.
- Sustancialidad de la *durée* en la vida interior:
 - a) El yo en la visión del sentido común.
 - b) El yo en el empirismo y racionalismo.
 - c) Sustancialidad de la *durée*, captada en la intuición.

Movimiento y *durée*

Conviene, antes de pasar adelante, descubrir la relación que existe entre movimiento y *durée*. Sabemos que, para Aristóteles, el movimiento es la realidad básica y fundamental de entre las dos; el tiempo no es más que su medida, su «*numerus numeratus*», porque Aristóteles no cae en un abstractismo absurdo, hablando del tiempo, haciéndolo medida del movimiento. Para Bergson, las cosas suceden de modo inverso: es el tiempo real, la *durée*, lo que se nos manifiesta como realidad fundamental y básica, y no el movimiento. De todos modos, al defender que el tiempo es una realidad básica, porque es la trama honda de que está hecho todo lo real, no se quiere excluir en modo alguno una relación de identidad, al menos parcial.

Fijando nuestra atención a la vez en el cambio y en la *durée*, podemos comprobar esto que acabamos de decir ⁴.

Lo vemos de una forma innegable, si nos asomamos a nuestra vida interior, dispuestos a no salirnos de los límites de una experiencia desinteresada. Mirando así el proceso de nuestros estados de conciencia, nos aparece la vida del espíritu como un movimiento continuado, indivisible, organizado cualitativamente, donde el pasado se mantiene y se conserva en marcha, creciendo de un modo incesante con un presente, que es todo novedad. Ahora bien, en esta visión de nuestra vida interior, comprobamos que «esta continuidad indivisible de cambio, es lo que constituye la *durée* verdadera» ⁵.

También se aprecia esto mismo en los cambios que tienen lugar fuera de nosotros. Visto convenientemente el cambio como totalidad orgánica, tal como se nos daría en una experiencia totalmente desprendida de todos los intereses prácticos, aparece como un progreso ininterrumpido. Lo habitual no es verlo de este modo, sino de una forma que nos facilite la acción. Y entonces nos aparece como un cambio que está constituido por una sucesión de estados, cada uno de los cuales se yuxtapone con los demás en una línea imaginaria, que es como la trayectoria por la que atraviesa el sujeto del cambio. Un cambio así no representa un tiempo homogéneo y espacializado, según nos hace comprobar Bergson; siendo este tiempo espacializado sólo una proyección de la verdadera *durée* en el espacio ⁶. Cuando decimos con Bergson que el movimiento es constitutivo de la *durée* y que se identifica con ella, dejamos fuera de consideración lo que es espacial en el movimiento, las posiciones en el espacio, y nos quedamos puramente con el paso de una posición a otra. De ese modo el movimiento se nos revela como un *progreso*; progreso que la conciencia vive como una melodía, en que es forzoso mantener toda la masa sonora, para conocer su calidad propia ⁷.

Por tanto, el cambio constituye la *durée*, en cuanto la vivimos como

4. En la cita de las obras de Bergson utilizaremos las siguientes siglas:

EDC	<i>Essai sur les données immédiates de la conscience.</i>
MM	<i>Matière et mémoire.</i>
R	<i>Le rire.</i>
EC	<i>L'Évolution créatrice.</i>
ES	<i>L'Énergie spirituelle.</i>
DS	<i>Les deux sources de la morale et de la religion.</i>
PM	<i>La pensée et le mouvant.</i>

Para todas estas obras, hemos utilizado el bello volumen:

BERGSON, H., *Oeuvres*. Edition du centenaire. P.U.F., Paris, 1959. Nuestras notas, sin embargo, hacen referencia a la paginación que se ha puesto en las obras de Bergson, a partir de 1940.

5. PM., 166.

6. Cfr. EDC., 82-83.

7. Cfr. EDC., 82-93.

una continuidad indivisible. De aquí el que nos diga Bergson que los fallos cometidos en los razonamientos sobre el movimiento son los mismos que se cometen sobre el tiempo, «al que le sirve de representación el movimiento»⁸.

Después de estas indicaciones puede verse que es cierto lo que antes indicábamos: el problema que vamos a tocar dentro de la perspectiva bergsoniana es un problema ya antiguo en la filosofía. Es, como decimos, el problema del movimiento que siempre ha estado en las preocupaciones de los filósofos, junto con el de la sustancia, según señalábamos, y ese problema sigue atrayendo aún hoy la atención de los filósofos. Bergson nos dice que la cuestión del movimiento la tiene por fundamental, y no tiene nada de raro que nos lo diga, cuando hay esa unión tan estrecha entre *durée* y movimiento; y la *durée*, sin lugar a dudas, es la noción clave de la filosofía bergsoniana. Hablando del movimiento, Bergson repite casi al pie de la letra lo que nos dice sobre la percepción del tiempo: «Si hubiera convencimiento de la realidad del cambio y se hiciera esfuerzos por captarlo, todo se simplificaría. Dificultades filosóficas que se han tenido por insuperables, caerían. No sólo la filosofía ganaría con ello, sino que también nuestra vida cotidiana —quiere decir, la impresión que las cosas nos producen, y la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad sobre las cosas— sería con ello tal vez transformada y como transfigurada. Es que de ordinario tenemos ante los ojos el cambio, pero no lo percibimos. Hablamos del cambio, pero no pensamos en él... Razonamos y filosofamos como si el cambio no existiera»⁹.

Otro de los grandes problemas que se nos ofrecen en esta perspectiva de la *durée*, es, como hemos señalado, el problema de la sustancia. Si a los antiguos les resultaba una verdadera cruz pensar el movimiento, a los modernos les resulta escollo insalvable el dar contenido empírico a la idea de sustancia. Desde que Locke equiparó la posición del filósofo que se debate en la cuestión sobre la sustancia, a la del indio «que, habiendo afirmado que el mundo descansaba sobre un gran elefante, se le preguntó sobre qué descansaba el elefante, y repuso entonces que sobre una gran tortuga; y como se le presionara otra vez para que dijera sobre qué se apoyaba la tortuga, repuso: sobre algo, no sabía qué...»¹⁰; desde ese momento el problema de la sustancia no deja de inquietar al pensamiento moderno.

Con lo que vamos a decir, trataremos de modificar la perspectiva de los dos problemas. Van a cambiar de formulación, y según nos dice Bergson en más de una ocasión, un problema bien planteado, es un problema

8. PM., 203.

9. PM., 144; Cfr. sobre la *durée*, y las esperanzas de una metafísica nueva: PM., 8-9, 20, 64-65.

10. LOCKE, J., *Ensayo sobre el enendimiento humano*. Trad. RODRIGUEZ, L., p. 108. Buenos Aires, 1961.

resuelto *de jure* o *de facto* ¹¹. Con lo que vamos a decir, conseguiremos de la experiencia que en ella no «aparezca el movimiento bajo la forma evanescente que le hacía incaptable para el pensamiento», comprobando que «el movimiento y el cambio son sustanciales», que son sustantes. Por tanto, desaparecerá este viejo problema; o al menos queda transfigurado ¹².

Lo que hace aparecer a la sustancia como una noción vacía, es el que no puede ser objeto de experiencia, y sólo es pensamiento e idea. Desde el momento en que captamos la realidad tal cual es, tampoco nos sigue apareciendo «la sustancia con la inmutabilidad que le hacía inaccesible a nuestra experiencia». Veremos que, en realidad, «la sustancia es movimiento y cambio», y siendo así, puede ser perfectamente captada por nuestra experiencia íntima y también por nuestra experiencia externa ¹³. Ese sustrato que, al decir de Locke, se manifestaba como una incógnita, nos revela su secreto, porque en esa perspectiva bergsoniana, no habrá un límite que nos salga al paso en nuestra percepción de lo real: llegaremos hasta lo más hondo, sin que pueda quedar ningún fondo de lo real, fuera de nuestro alcance, al estilo de la teoría kantiana de la cosa en sí; ni siquiera tampoco al estilo de la filosofía escolástica que defiende una sustancia que no es accesible a los accidentes per se; sólo es «sensibilis per accidens». Hasta ella puede llegar el entendimiento, cuya función es «intus legere», penetrar hasta esa hondura, según nos dice santo Tomás ¹⁴. En Bergson hay una línea continuada de avance desde el fenómeno hasta la cosa en sí, hasta la sustancia.

Resistencia de la metafísica a la sustancialidad del cambio

La metafísica comienza, de creer a Bergson, con las dificultades que los filósofos de la escuela de Elea descubrieron en el pensamiento del cambio y del movimiento: había unas contradicciones en la representación intelectual de estas dos realidades, y todo el esfuerzo de pensamiento de la filosofía posterior ha consistido en superar esas dificultades y en evitarlas, gracias a una sutilización intelectual mayor cada vez ¹⁵. Un esfuerzo tan continuado no parece tener explicación simplemente en un suceso, muy importante si se quiere, pero no lo suficientemente significativo por sí mismo, para provocar ese cambio en el pensamiento filosófico ¹⁶, originando el

11. Cfr., PM., 8.

12. Cfr. PM., 174.

13. Cfr. PM., 174.

14. II-II, q. 8, a. 1.

15. Cfr. PM., 8-9.

16. Cfr. PM., 146.

tipo clásico de metafísica. La fuerza de los argumentos de Zenón proviene, como de última raíz, de una convicción que es natural en nosotros, porque expresa la propensión natural de nuestra inteligencia¹⁷. La convicción de la metafísica tradicional, respecto al problema del movimiento y del cambio, es la convicción de que lo real está constituido por lo inmutable. La inmutabilidad será lo absoluto, lo que propiamente es; el movimiento será algo relativo, algo añadido, que, para ser, necesita del apoyo de la inmutabilidad, del sujeto que permanece a través del movimiento¹⁸.

La especulación *más desinteresada*, que constituye el meollo y la tarea de la labor metafísica, parece revelarnos lo real de este modo. ¿Se trata de una auténtica *especulación*, de una *pura contemplación*, cuando nos figuramos así las cosas? No hay que olvidar (y una gran parte de la filosofía bergsoniana ha consistido en recordarlo incesantemente) que la mayoría de las dificultades filosóficas, se derivan de sacar las «formas de la acción» a un dominio que les extrañó. Y esto lo hacemos con la mayor naturalidad, porque la naturaleza nos ha hecho mucho más para actuar que para pensar¹⁹. Por esto, la inteligencia ha de adoptar el ritmo de la acción, que es discontinuo. De ahí el que necesite tomar instantáneas sobre el devenir, que no son otra cosa que los objetivos que ha de conseguir la acción, y que, por eso mismo, son puntos de reposo²⁰. Tratándose del orden práctico, no hay nada más legítimo, porque si no concebimos así la realidad, no podríamos actuar en modo alguno: «si la materia nos apareciera como un perpetuo fluir, no asignaríamos un término a ninguna de nuestras acciones... Para que nuestra actividad salte de *un acto* a *otro*, es preciso que la materia pase de *un estado* a *otro estado*, porque únicamente en un estado del mundo material, puede la acción insertar un resultado y, por tanto, realizarse»²¹. Trasladar esta forma de ver las cosas a un plano estrictamente teórico, como debe ser la filosofía, acarrea un sin fin de dificultades, tal como nos lo muestra la misma historia del pensamiento. Tendremos ocasión de examinar más despacio el modo como esto se realiza, en el plano de la materia y en el plano del espíritu. Ahora bástenos con dejar establecido que el plano de la acción exige una visión *estática* de lo real. El suponer que la inmutabilidad es lo real, y que el movimiento y el cambio tienen tan sólo una realidad parasitaria, tomada de lo que es inmutable, no es más que una prolongación de la visión práctica en la teoría. El orden práctico queda enmascarado de un afeite teórico; pero ese afeite es superficial del todo.

17. Cfr. BERGSON, H., *Ecrits et paroles*. Textes rassemblés par R.-M. MOSSE-BASTIDE. I, p. 284. Paris, 1957.

18. Cfr. PM., 159-160.

19. Cfr. EC., 296.

20. Cfr. EC., 298-299.

21. EC., 299.

No sólo se resiste la metafísica a la admisión de la sustancialidad del cambio, porque esté convencida de que la inmutabilidad es lo absoluto, y lo real de verdad. Hay otro motivo que viene a reforzar esta convicción, y es la concepción misma del movimiento, tal como se suele presentar en filosofía. Y esto tiene un gran interés a la hora de hacer la crítica de la filosofía bergsoniana en este punto: hay peligro de caer en el equívoco. Puede que Bergson hable en un sentido totalmente diferente del que a veces se entiende en sus palabras. Porque Bergson nos concede que «si el cambio, que es evidentemente constitutivo de toda nuestra experiencia, es la cosa fugaz de que ha hablado la mayoría de los filósofos, si no se ve en él más que una polvareda de estados que se suceden entre sí, es forzoso restablecer la continuidad entre estos estados por medio de un lazo artificial»²². El cambio hemos de llegar a captarlo, captando lo que hay en él de movilidad, como un progreso que mantiene un pasado en marcha, y que nada de ese pasado se pierde, sino que aumenta y crece con la novedad constante del presente. Si captamos así el movimiento, ¿qué necesidad tenemos de ligar el movimiento, cuando lo vivimos íntimamente ligado? Al no distinguir estados, al no querer constituir el cambio a base de inmovilidades, ¿por qué tenemos que suponer que haya algo más allá del cambio? Además, nos encontramos con que el sustrato que, guiados por la metafísica tradicional, suponemos en el fondo del movimiento, como lazo y apoyo indispensable, carece de toda determinación, porque los atributos que nosotros conocemos y que nos hacen conocer las cosas, son todos aspectos del movimiento, y por principio, suponemos que el sustrato ése no se mueve internamente²³.

En un terreno todavía más profundo, se resiste la metafísica a aceptar la *durée* pura como lo sustancial auténtico, porque llega al ser a través de la nada. Pone un vacío como condición previa para el ser, y entonces piensa que una realidad que fuera pura *durée*, pura movilidad, no sería lo bastante consistente, para vencer este abismo²⁴. Pero también aquí se refleja el comportamiento práctico de nuestra inteligencia: la acción no se comprende, si no suponemos que se parte de una ausencia, de un no-ser del objetivo a conseguir. Trasladada esta visión práctica habitual, al plano de la especulación, y encontraréis que forzosamente hemos de entender la realidad como lo suficientemente consistente para flotar por sí misma sobre el no-ser y sobre la nada, sea absoluta, sea relativa. Y la *durée* y el movimiento, tal como los entendemos ordinariamente ya espacializados, como una yuxtaposición, y no como una compenetración recíproca, no pueden ofrecer esta solidez, requerida por la metafísica.

22. PM., 173-174.

23. Cfr. PM., 174.

24. Cfr. EC., 276.

Por esto, no es raro que ante el espectáculo de la movilidad universal se sienta como un vértigo. Los filósofos, nos dice Bergson: «están habituados a la tierra firme». Temen que el mundo material se disuelva, y temen que el espíritu se diluya en el fluir torrencial de las cosas. Todo esto se debe a que no se mira el movimiento en su misma movilidad. Si nos atenemos a la experiencia pura, aparecerá el cambio, «como lo que puede haber de más sustancial y de más duradero en el mundo. Su solidez es infinitamente superior a la de una fijeza que sólo es un arreglo efímero entre movilidades»²⁵.

La percepción, condensadora de la durée

La inteligencia prolonga y acentúa la acción de los sentidos. Por eso, nos vamos a fijar en lo que ocurre con la percepción, en cuanto se ordena al obrar. De este modo, podemos hacernos una idea más completa de por qué la realidad no nos aparece como un perpetuo devenir; cosa que ocurriría, si no estuviéramos dominados por los intereses prácticos²⁶. Para esto, vamos a tratar de reconstituir en sus líneas básicas el proceso de nuestra percepción del mundo material, de la realidad que nos aparece como siendo fuera de nosotros.

En varios lugares Bergson trata por extenso de la significación de la percepción dentro de la economía de un organismo que tenga esa capacidad²⁷. La fisiología nos hace ver que la capacidad perceptiva está ordenada a la acción, porque nos muestra cómo se coordinan los órganos sensorios y los órganos motores. En realidad, no se trata sino de un reflejo de lo que hemos señalado como rasgo común de nuestra inteligencia, y que se advierte también en este nivel de la percepción. Para expresar esa línea de continuidad entre inteligencia y sentidos, a que ahora sólo queremos aludir ligeramente, llega a decir: «La percepción es una ciencia naciente; la ciencia una percepción adulta»²⁸. La percepción ha de adoptar también en su propio nivel lo que hemos indicado para la inteligencia: ha de adoptar el ritmo de la acción, que sólo tiene en cuenta el *resultado* en el que momentáneamente se inserta, si es que nos estamos al final del intento. Nuestra percepción, para estar de acuerdo con esa estructura de la actividad, no retendrá del mundo material más que un *estado*, en el que provisionalmente se fija.

Lo que primeramente percibimos del mundo material, son *cualidades*. El mundo material se nos ofrece al principio como un complejo de cualida-

25. PM., 167.

26. Cfr. EC., 272.

27. Cfr. PM., 139; MM., 24; EC., IX-X; EC., 165; PM., 152...

28. PM., 139.

des, aun antes de ofrecérsenos como un conjunto de entidades corpóreas. Las cualidades, las tenemos por algo estable, por un *estado* que permanece inalterado, hasta que otro estado viene a tomar su puesto. La investigación científica resuelve la cualidad, el color por ejemplo, en vibraciones, en movimientos. Como después veremos, el sujeto de este cambio, va retirándose más y más a medida que la ciencia avanza ²⁹. El análisis científico, en cierto modo, nos descubre la labor de la percepción, para cumplir con su propio cometido de presentar a la acción un terreno seguro, en que pueda apoyarse, y que pueda modelar ³⁰. Y es que para esto tiene que condensar. Por esto, «en la percepción quasi instantánea de una cualidad sensible, puede haber trillones de oscilaciones que se repiten» ³¹. Así descubrimos una regla que se mantiene a lo largo de la evolución de los vivientes, y que nos serviría, de intentarlo, para que los clasificáramos por su jerarquía: la capacidad de acción en ellos, está en proporción con la capacidad condensadora de su percepción. Los organismos que ocupan el escalón más íntimo de la serie, vibran al unísono de las vibraciones etéreas que llegan hasta ellos. Los puestos más elevados de la escala están ocupados por aquellos seres vivientes, sean organismos o no, que tienen la capacidad de condensar y de inmovilizar trillones de esas oscilaciones. Estos son los que perciben cualidades ,mientras que los primeros se pierden en los movimientos que los agitan desde fuera. Al percibir cualidades, los vivientes pueden dominar la realidad que se les ofrece de este modo; pueden prever el futuro, porque de ese modo ofrece seguridad a la acción. Hasta se puede mantener esta misma ley en el plano humano: «hombre de acción» es el que de un golpe de vista domina más acontecimientos, el que no se pierde en la multiplicidad y en la polvareda de sucesos, sino que los simplifica y los domina.

Por tanto, conociendo la finalidad y la labor de la percepción, podemos afirmar sin lugar a dudas que las cualidades sólo son instantáneas que por razones prácticas, tomamos sobre el movimiento que se da a este nivel ³².

Se nos dirá: las cualidades pueden resolverse en movimientos. De acuerdo. Siempre nos quedan por debajo de esas cualidades los cuerpos, que serán sus soportes.

Para Bergson, los cuerpos no son excepción alguna a la ley general de que el cambio, el movimiento, es la sustancia misma de la realidad. Por una parte, los cuerpos no son más que grupos de cualidades, y las cualidades hemos quedado en que no son otra cosa que movimiento. Aun supo-

29. Cfr. PM., 165.

30. Cfr. EC., 154.

31. EC., 300.

32. Cfr. EC., 301.

niendo que fueran estados, tal como nos las presenta nuestra experiencia sensible, tendríamos que decir que los cuerpos están en continuo cambio, porque constantemente están pasando de un estado a otro.

Al hablar de los cuerpos del mundo material, hay que hacer una distinción que aclara mucho nuestro problema. Tenemos, en primer lugar, los cuerpos materiales inorgánicos. Los contornos distintos que atribuimos a esos cuerpos, no expresan más que la influencia que podemos nosotros ejercer, en un área determinada del espacio. Con palabras de Bergson: «No son más que el esbozo de nuestras acciones eventuales, remitido a nuestros ojos, como por un espejo... Suprimid esta acción, y, por consiguiente, las grandes rutas que se abre esa acción previamente en la trama de lo real, mediante la percepción, la individualidad del cuerpo queda reabsorbida en la universal interacción que sin duda es la realidad misma»³³.

Hay otros cuerpos que parecen mostrar mayor dificultad frente a esta consideración, que los convierte en simples campos de operaciones. Son los cuerpos vivientes. ¿Podemos seguir manteniendo frente a ellos la interpretación bergsoniana de la percepción? ¿Cómo podemos compaginar esto que decimos con la individualidad irrepetible de un ser vivo, puesto que es un centro de vida y de inmanencia?

Nuestras preguntas tienen sentido en una perspectiva fixista, en la que cada cuerpo ocuparía un puesto en la línea de los seres vivientes, sin que hubiera una corriente que los atravesara a todos. Nosotros sabemos que las cosas son muy diferentes de como se las figuran los fixistas; la evolución se impone. Y entonces lo real una vez más es la evolución³⁴. Los cuerpos vivientes se nos manifiestan a través de *formas*, y éstas no son más que un periodo de la evolución, concentrado en esa instantánea por nuestra percepción. «Cuando el cambio ha sido suficientemente considerable, para vencer la feliz inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo ha cambiado de forma. Pero en realidad, el cuerpo cambia de forma a todo instante. O mejor, no hay forma, ya que la forma es lo inmóvil, y la realidad es movimiento»³⁵.

Esta interpretación que hacemos del mundo corpóreo en su doble vertiente de lo inorgánico y de lo orgánico, puede tener una confirmación por los avances mismos de la ciencia en el estudio de la materia. Cuanto mayor es el progreso de la física, más se afianza su teoría de que hay que resolver la materia «en acciones que se transmiten a través del espacio, en movimientos que corren aquí y acullá como vibraciones, de tal modo que la movilidad es la realidad misma»³⁶. Y es curioso ver cómo la ciencia va en bus-

33. EC., 11.

34. Cfr. EC., 250-251.

35. EC., 301-302.

36. PM., 165.

ca del soporte del cambio: primero, las moléculas; después, los átomos, y después de la desintegración atómica, la serie de corpúsculos, que se han propuesto como los sillares últimos del universo. El «móvil» desaparece y retrocede ante el avance de la ciencia, como un fantasma ³⁷.

En un plano más modesto, y al alcance de todos, podemos tener también una impresión más viva de lo que es el cambio puro, el cambio sin sujeto, si atendemos a lo que nos aporta el sentido del oído.

La vista es el sentido por excelencia, y nos presenta en los cambios y en los movimientos, un sujeto que cambia, que se mueve. «El ojo está habituado a recortar en el conjunto del campo visual, figuras relativamente invariables, que se piensa se desplazan sin deformarse: el movimiento, entonces se añadiría al móvil como un accidente. Es útil realmente relacionarse todos los días con objetos estables y en cierto modo responsables, a los que uno se dirige, como si se tratase de personas. El sentido de la vista se las arregla, para tomar las cosas de este modo: explorador del tacto, prepara nuestra acción sobre las cosas» ³⁸.

El oído puede llegar a un mayor desinterés en ciertos momentos. Uno de ellos es cuando escuchamos una melodía. «¿No tenemos entonces —se pregunta Bergson— la percepción neta de un movimiento que no está ligado a un móvil, de un cambio sin nada que cambie? Este cambio se basta a sí mismo, es la misma realidad» ³⁹.

Puede que alguno discuta esta impresión de un movimiento puro, porque encuentre que la melodía se compone de notas, y las notas parecen algo estable. En la física se demuestra con facilidad que los sonidos se componen únicamente de vibraciones. Por tanto, se trataría aún en este caso, de movimientos, que parecen estar ligados a un sujeto que cambia o que se mueve; y de este punto hemos tratado ya. La descomposición de la melodía en las notas de la partitura, se debe a una intromisión del sentido de la vista en el área propia del oído: las imágenes visuales impregnan la percepción de la melodía, que se nos manifiesta como una continuidad sonora, y no como si las notas estuvieran yuxtapuestas. La prueba de que es así, la tenemos en lo que ya dijimos: dar más tiempo de lo debido a una nota, altera la melodía toda; le da otra cualidad, lo cual sería imposible, si se tratara sólo de sonidos sucesivos y yuxtapuestos ⁴⁰.

37. Cfr. PM., 165.

38. PM., 163-164.

39. PM., 164.

40. Cfr. EDC., 75.

La inmutabilidad, tema dominante del lenguaje y de la filosofía de las formas

Como una melodía hemos de ver la realidad toda, ya sea materia o espíritu. La percepción por las razones indicadas procede de otro modo, porque el hacerlo así es útil a la práctica ⁴¹. Pero de hecho, lo que *verdaderamente es*, es *el movimiento*; la inmovilidad es algo que viene después, algo que se debe a nuestra influencia sobre las cosas. La percepción, con su fuerza de condensación de la movilidad nos sitúa en una posición semejante a la que ocurre, «cuando dos trenes marchan a igual velocidad, en la misma dirección, y por vías paralelas: cada uno de los dos trenes es entonces inmóvil para los viajeros sentados en el otro tren. Ahora bien; una situación de este género que es, en resumidas cuentas excepcional, nos parece ser la situación regular y normal, porque es la que nos permite actuar sobre las cosas, y es también esa situación la que permite a las cosas actuar sobre nosotros» ⁴².

El lenguaje, por su parte, tiene mucho que ver con esta concepción de la inmutabilidad como realidad básica. Sabemos que el lenguaje tiene una estrecha relación, dentro de la filosofía bergsoniana, con la acción colectiva y social, y, por tanto, con la inteligencia. Los elementos primordiales del lenguaje —los *adjetivos*, los *sustantivos*, los *verbos*— responden a esa visión práctica de la realidad, haciendo caso omiso de que se trate de puro movimiento, de pura *durée*. Que tanto adjetivos como sustantivos simbolizan *estados*, es algo bien fácil de ver ⁴³. ¿Son los verbos una excepción de esa interpretación práctica que opera el lenguaje, y se nos da en ellos el puro obrar, como movilidad pura? No; la representación clara de lo que evoca el verbo es del mismo género: encierra entre paréntesis la acción, que se convierte de ese modo en una línea continuada. El verbo nos da la acción como una yuxtaposición de momentos, como algo homogéneo ⁴⁴.

Las líneas trazadas por el lenguaje en lo real, quedan perfectamente definidas y aclaradas en la filosofía de las formas, que es la filosofía griega en su conjunto, porque esa filosofía, mirada en sus paredes maestras, no es más que la expresión de las grandes líneas de una metafísica natural de la inteligencia humana ⁴⁵.

41. Cfr. EC., 272.

42. PM., 159.

43. Cfr. PM., 73-74.

44. Cfr. EC., 303.

45. Cfr. EC., 325.

La inteligencia y todas estas modalidades intelectuales, no pueden dejar de interpretar de algún modo la experiencia que tenemos del movimiento. Y ese modo de interpretar la experiencia del movimiento, es seguir *la técnica del cinematógrafo*. La pantalla de un cine nos da el movimiento, cuando en realidad la película nos da imágenes estáticas, fijas. El movimiento que tienen esas imágenes en la pantalla, se lo deben a la máquina que pasa el celuloide. El movimiento mecánico será siempre idéntico; es indiferente al contenido de las imágenes que después aparecen vivas y moviéndose en la pantalla. Así nos comportamos en el conocimiento habitual: «Tomamos vistas quasi instantáneas sobre la realidad que fluye, y como son características de esta realidad, nos basta con engarzarlas a lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que hay de característico en este devenir en cuanto tal... El mecanismo de nuestro conocimiento habitual es de naturaleza cinematográfica»⁴⁶.

¿Cómo logran concretamente el lenguaje y la *filosofía*, que es la inteligencia actuando en su máxima altura, reconstituir el devenir y el movimiento de las cosas en general, y sobre todo de las cosas materiales? Nos fijamos más en las cosas exteriores a nosotros, porque después pasaremos a considerar la sustancialidad del cambio en la vida interior. La razón de darle un tratamiento distinto está en la peculiaridad de esa misma vida interior, que se hace transparente para cada uno de los que la viven: aquí el movimiento es posible verlo desde dentro. Pero de esto hablaremos, como digo, a continuación. Ahora sigamos con la consideración de cómo se las arreglan el lenguaje y la *filosofía*, para explicar la estructura de la la realidad material y su cambio.

Pensando las cosas de este modo *cinematográfico*, en cada cambio podemos distinguir dos elementos, uno de ellos estable, definible para caso particular, que sería la *Forma*; el otro es, por sí mismo, indefinible y siempre el mismo para todos los casos, que sería *el cambio en general*. El lenguaje traduce esta interpretación del pensamiento: lingüísticamente no se puede expresar más que las *formas*, es decir, el elemento estable del cambio que experimentamos. El otro elemento, que es la movilidad, el lenguaje no hace más que *sugerirlo*, y como no lo puede determinar, ese elemento aparece en el lenguaje como idéntico en todos los casos⁴⁷.

La filosofía de las formas, sigue el lenguaje en esa interpretación del cambio real, perfeccionando hasta el extremo el análisis, y los elementos que son su resultado. Así la explicación de las cosas materiales nos viene dada por un doble elemento: por la Forma como elemento estable, perfec-

46. EC., 305.

47. Cfr. EC., 325-326.

tamente definido, que da el ser de las cosas en lo que tienen de específico; el otro elemento será el principio de movilidad, que al estar fuera de la esfera de la forma, ha de ser necesariamente informe, indeterminado; será lo puramente indeterminado.

La realidad material, por tanto, apunta en dos direcciones opuestas. En la realidad material, algo (la forma) nos lleva hacia lo suprasensible, hacia los puros conceptos, que se pueden coordinar entre sí, como ocurre en el mundo inteligible de Platón; o pueden irse compenetrando entre sí de tal modo, que lleguemos a un concepto de conceptos, o a un pensamiento del pensamiento, que no es otra cosa que el Dios de Aristóteles.

En la realidad material, hay un segundo elemento (el principio de la movilidad) que apunta en una dirección de descenso hacia la pura nada. En esa perspectiva de descenso nos encontramos con el no ser platónico o con la *materia prima* de Aristóteles ⁴⁸.

Ahora bien; las formas por su misma constitución, son estables, inmutables, eternas, ¿Bastará que las unamos con el principio de la movilidad, con lo indeterminado, para que se dé el movimiento, el cambio y la *durée*? Todo depende de que ese principio de movilidad sea algo verdaderamente móvil, y que esa movilidad pueda insuflarse en el ser mismo de la forma, para convertirla en devenir. El principio de movilidad, al ser indeterminado e informe, es idéntico a sí mismo siempre y en todas partes. Esto quiere decir que en él no hay movilidad, sino paradójicamente hay fijeza, no obstante las apariencias en contrario. Y por otra parte, aun siendo movilidad pura, que no lo es, ¿cómo podría infiltrarse la movilidad en el ser mismo de la forma, que es permanente, eterna? ¿No sería esto mismo quitarle su propia condición de forma? No vemos lo frágil de la explicación, porque está de acuerdo con los hábitos del pensamiento y del lenguaje. Pero estos hábitos, sabemos muy bien que nos apartan del objetivo propio de la filosofía. Porque Bergson nos repite hasta la saciedad que la filosofía auténtica es un violentar el espíritu, un ir a contrapelo mismamente de la inteligencia ⁴⁹.

La filosofía moderna sigue esta misma concepción «clásica» de la realidad, con una sola diferencia. Lo real sigue siendo lo *eterno*; pero en los modernos esa eternidad está constituida por un conjunto de leyes en que se resuelven los fenómenos, en lugar de las ideas que según los antiguos servían de modelos a las cosas ⁵⁰.

48. Cfr. EC., 326.

49. Cfr. EC., 29-30; PM., 22-23.

50. Cfr. PM., 115-116.

Sustancialidad de la durée en la vida interior

Apuntábamos antes la conveniencia de tratar este problema aparte. Las razones son obvias. Está, en primer lugar, el hecho innegable de que el cambio de nuestra vida interior lo vivimos nosotros desde dentro mismo de él, mientras que los movimientos de la materia y del mundo material los contemplamos únicamente desde fuera ⁵¹.

No hay duda de que el problema en este punto presenta una mayor facilidad, porque el vivir esa sustancialidad del cambio en nosotros vale por todos los razonamientos que pudiéramos hacer. Sobre todo, teniendo presente que estamos exponiendo una filosofía, como la bergsoniana, que se quiere ajustar a la realidad viva, apartándose de los esquemas intelectuales.

Hay otra razón todavía más importante que ésta de la facilidad de captación, que nos ofrece la realidad de la sustancialidad del cambio en nuestra vida interior. Y es la de que, cuando se trata de la vida interior y del yo, nos movemos en un terreno que afecta al ser del hombre, y lo compromete en sus soluciones. Tratando del mundo material, nos puede dejar indiferentes el que sea devenir puro, o sea tal como nos lo describe la filosofía de las formas, siguiendo al lenguaje y a la inteligencia. Nuestro ser más íntimo no queda comprometido; nosotros nos sentimos fuera de este mundo, precisamente porque sentimos que somos un *yo*, una *persona*. ¿Podemos decir lo mismo, cuando se trata de dar una interpretación última de nuestro ser personal? Evidentemente, las cosas toman un cariz mucho más serio. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que dejamos de lado todo lo dicho respecto del mundo material; todo lo contrario. Lo que digamos ahora no es más que una confirmación de mayor fuerza probativa, pero de igual propósito, respecto a la sustancialidad del cambio. Por otra parte, tendremos que vérnoslas en este problema con dos posiciones muy conocidas en la psicología: por una parte, tendremos que examinar lo que piensa el empirismo sobre el yo, como solución insuficiente, frente al testimonio de la conciencia; y por otra, habremos de rechazar por esa misma insuficiencia, las explicaciones que nos da el *racionalismo*, según lo denomina Bergson; entendiéndolo por tal racionalismo, la corriente de pensamiento que sostiene un yo sustancial, permanente a través de los cambios ⁵².

a) *El yo en la visión del sentido común*

Conviene no olvidar que la vida interior de la conciencia, la vida de nuestro propio yo, puede ser estudiada en un doble plano, que la filosofía

51. Cfr. PM., 173.

52. Cfr. P. M. 190.

bergsoniana distingue de un modo tajante: el espíritu puede ser objeto de un estudio científico y de un estudio metafísico. Dentro de la categoría de espíritu entra la realidad del yo, sin duda alguna, en la perspectiva bergsoniana. El yo en su hondura es *durée*, y la *durée* es la trama constitutiva del espíritu. A diferencia del espíritu, la materia no puede ser objeto más que de un estudio puramente científico.

La ciencia puede tratar el espíritu como si fuera algo inerte, algo puramente material, para conseguir los mismos resultados de dominio y de previsión que en lo físico. Nadie puede discutir esa orientación de la ciencia positiva, cuando quiere establecerse unas leyes seguras, reguladoras de la vida de la conciencia en lo que tiene de más superficial. Lo que ocurre es que muchas veces se erige esta visión científica del espíritu, en una visión metafísica; o mejor, se la quiere hacer pasar por tal: se cree que el espíritu no es más que lo mostrado por la ciencia. Y la deformación que de esto resulta, es más que evidente.

La misma metodología empleada, nos hace desconfiar de lo acertado de algunas posiciones metafísicas. Emplean el *análisis*, cuando la única manera de llegar a conocer el espíritu desde él mismo, es la intuición⁵³. Reconociendo, por tanto, la legitimidad de la *psicología científica* en ciertos aspectos más superficiales del yo (los que son fronterizos con la materia, con el mundo externo)⁵⁴, no aceptamos que se nos dé esa representación simbólica, como si fuera la expresión fiel del yo en su ser más íntimo.

Veamos cómo se realiza este análisis de la vida interior, y las contradicciones en que incurre el intento de reconstituir el yo, a base de los elementos descubiertos en él⁵⁵.

La atención que prestamos a nuestra vida interior, es una atención interesada, una atención que está presionada por las necesidades vitales. Nos da una representación de la vida interior, con iguales características de estabilidad, de puntos de apoyo para la acción, que nos descubría en el mundo externo. Esa vida interior se nos muestra como un paso de un estado de conciencia a otro. Cada estado se nos presenta como un bloque invariable. Si nos desprendemos de los hábitos de la vida diaria comprobamos que cada uno de esos estados es *durée*, cambia cualitativamente en sí mismo; porque la duración es ingrediente, que de ningún modo podemos dejar fuera, como si se tratara de una línea: es la sustancia y el meollo de cada uno de esos estados. «Mi estado de alma, al avanzar por la ruta del tiempo, se engruesa continuamente con la *durée* que recoge»⁵⁶.

53. Cfr. PM., 190.

54. Cfr. EDC., 93, 95-96, 173-174.

55. Cfr. PM., 165.

56. EC., 2.

Si ampliamos la mirada, y tenemos bajo nuestra atención, no sólo uno de esos estados que duran y cambian cualitativamente por la duración, sino la sucesión de varios estados de los que forman nuestro presente, en este momento intencionadamente dilatado ⁵⁷, vamos que no hay tal paso de un estado a otro, como si se tratara de cosas yuxtapuestas ⁵⁸. Se trata de una sucesión por interpenetración recíproca de esos estados; en realidad, se trata de un progreso, y sobre él hemos distinguido estos estados. ¿Por qué realiza la atención esas división de estados? Tal vez se deba a que una cierta ignorancia de sí mismo es ventajosa para un espíritu que ha de dominar la materia. Y así conocemos el espíritu, pero conocemos al espíritu «preparándose para modelar la materia, adaptándose previamente a ella, dándose a sí mismo un no sé qué de espacial, de geométrico, de intelectual. Un conocimiento del espíritu, en lo que tiene de propiamente espiritual, nos apartaría más bien del propósito» ⁵⁹. Por esto, frente a nuestra vida interior adoptamos la posición más cómoda para nosotros, y a la vez más útil para la acción. Sólo nos fijamos en ese movimiento ininterrumpido, que constituye el fondo de nosotros mismos, y sólo lo notamos «cuando se hace lo bastante grande, como para imprimir al cuerpo una nueva actitud, a la atención una dirección nueva. En este momento preciso, uno comprueba que ha cambiado de estado. La verdad es que se cambia sin cesar, y que el mismo estado es ya cambio» ⁶⁰.

La discontinuidad de la vida interior, la serie de estados estables que en ella distinguimos, se debe única y exclusivamente a esa atención nuestra, que sólo va notando en esa vida interior los puntos más salientes: «son los golpes de timbal que se escuchan de cuando en cuando en la sinfonía» ⁶¹. Así es nuestro modo habitual de entender la vida de la conciencia. Pero esa discontinuidad de estados no basta, para satisfacer la conciencia de unidad que tenemos, de las manifestaciones de nuestro espíritu. Por eso, de una forma natural también, para representarnos nuestra vida interior, suponemos un lazo de unión entre los estados que hemos distinguido; imaginamos «un yo amor, indiferente, inmutable, sobre el que desfilarían, o en el que se engazarían los estados psicológicos que (la atención) ha erigido en entidades independientes... Ahora bien; si este sustrato incoloro está coloreado por lo que le recubre, es para nosotros, en su indeterminación, como si no existiera» ⁶². El yo que se mantiene a través de los estados psicológicos y que es su enlace unificador, cobra en esta interpretación del sen-

57. Cfr. sobre presente y pasado: PM., 167-168.

58. Cfr. EDC., 170.

59. PM., 41.

60. EC., 2.

61. EC., 3.

62. EC., 1.

tido común un aspecto irreal, fantasmagórico. Su consistencia está en función de la consistencia de los estados psicológicos, que la atención ha distinguido y señalado en la sinfonía íntima de la vida interior; no son éstos más que puntos de vista, y el yo no tendrá otra misión que la de sostenerlos. Pero, ¿qué consistencia pueda revestir el yo, cuando todo lo que hay de realidad está de parte de los estados psicológicos? Situándonos en este plano del conocer habitual, tendríamos que dar esta vez la razón a Kant: el yo se presenta ante la conciencia crítica, desprovisto de toda determinación, incoloro. Y entonces, ¿qué pretensiones de *objetividad* puede presentar?⁶³.

Esto en cuanto a la forma corriente de interpretar la estructura de nuestra vida anímica. ¿Qué dice la ciencia sobre esto? Nos importa saber lo que dice la ciencia sobre el problema; y aún mucho más nos interesa destacar lo que dice la metafísica tradicional en este caso, ya que, no hará otra cosa que llevar hasta el final las conclusiones científicas, dándoles una generalidad mayor de la que ya tenían en la ciencia. Por otra parte, no podemos dejar de recordar que en la teoría bergsoniana de la ciencia, se nos dice que el saber científico sigue las mismas rutas del conocimiento ordinario, dándoles precisión. Concretamente, son dos las corrientes científico-metafísicas que hemos de considerar, según hemos indicado: empirismo y *racionalismo*, pasando después a ver los resultados de la intuición, que es donde se nos abre la posibilidad de llegar a una auténtica verdad.

b) *El yo en el empirismo y racionalismo*

Estas dos corrientes surgen de prolongar los datos que nos daba el conocimiento corriente. El empirismo, como su nombre indica, se ajusta a la experiencia, de un modo riguroso. Piensa que la experiencia a quien tiene por criterio y por fuente única de verdad, sólo nos da en la visión del yo, estados psicológicos que se suceden entre sí⁶⁴. El yo se resuelve para el empirismo, en una pura *multiplicidad*. El racionalismo trata de mantener los dos elementos fundamentales de la experiencia corriente: la *multiplicidad* de la vida psicológica, por una parte; y también, por otra, la *unidad* que engarce esa multiplicidad y que dé razón de la vida de conciencia⁶⁵.

En estas dos posiciones frente al yo, hay un fallo radical, que es común a las dos: es el interpretar el espíritu en términos de materia; se emplea en las dos teorías el *análisis*, que nos hace conocer las cosas *desde fuera*, reduciendo las cosas a sus elementos, que ya *no son* ellas mismas⁶⁶. Se

63. Cfr. KANT; *Kritik der reinen Vernunft*. A. 349-351. Ob. Comp. II, pp. 362-363. Wiesbaden, 1956.

64. Cfr. PM., 193.

65. Cfr. PM., 186-189.

66. Cfr. PM., 178-181.

confía en que, utilizando un análisis más fino, será posible dar una recomposición más perfecta del yo. A pesar de la distancia que les separa, estas dos corrientes metafísicas están de acuerdo en aceptar los datos de la ciencia y del sentido común como válidos: piensan que la visión que se nos ofrece del espíritu, es un fiel reflejo de lo que ocurre en las honduras de la conciencia. La verdad es muy distinta: la ciencia con una precisión mayor, y la atención corriente de una manera más tosca, se comportan como el pintor que hace un boceto de un paisaje. El pintor debajo de su dibujo pondrá un nombre: *París*, por ejemplo, ¿Qué valor tiene para el conocimiento de una ciudad, o incluso de un monumento de la ciudad, ese dibujo? Únicamente, de simple *recuerdo*. El que haya estado en París, el que se haya familiarizado de algún modo con esa ciudad, un dibujo de Notre-Dame, pongamos por caso, es fácil de interpretar, porque ese dibujo lo sitúa en el conocimiento directo que ha tenido de la ciudad. Para quien no haya tenido esta experiencia, el dibujo le deja en un conocimiento que más puede llamarse ignorancia. Y de nada valdría, para corregir esa pobreza de conocimiento, el aumentar los dibujos, los esbozos. Nada nos podría dar tanto conocimiento de una ciudad, como el ir a ella, el tomar contacto directo con lo que ella es.

Pues bien; esta operación de tomar notas, de hacer un esbozo, es lo que propiamente hace el sentido común, y la misma psicología, cuando aíslan un estado en la totalidad de la persona. «Este estado psicológico aislado, no es casi más que un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es el todo, enfocado bajo un cierto aspecto elemental, por el que uno se ha interesado de un modo peculiar, teniendo especial cuidado en anotarlo. Esto no es una parte, sino un elemento. No se ha obtenido por fragmentación, sino por análisis»⁶⁷. Como hemos dicho, empiristas y racionalistas cometen el mismo error, cuando confunden esas notas parciales con partes constitutivas del yo. La forma de proceder, sin embargo, es distinta en un caso y en otro. Y los resultados también lo son: parece que el racionalismo nos satisface más, precisamente, porque es más metafísico, al menos en intención.

El análisis psicológico más riguroso, no distingue en el yo, más que *estados* que se suceden entre sí. A lo más, un empirista nos puede conceder que el yo aparece en este análisis, pero no aislado, sino formando un todo con nuestro estado de conciencia: se trata de un sentimiento «mío», de un acto de voluntad «mío». En realidad, el yo aparece en este caso, como aparecía el título debajo del dibujo del pintor: nos recuerda la intuición primitiva que ha proporcionado al psicólogo su objeto. Los empiristas —mu-

67. PM., 191.

chos de ellos grandes psicólogos, como un Taine, un Stuart Mill — tratan de buscar el yo en estos elementos que el análisis nos ha descubierto. Y que nos ha descubierto, porque nos hemos *salido de la persona como tal*: hemos tomado «esos croquis, notas representaciones más o menos esquemáticas o simbólicas. Por tanto, ya pueden yuxtaponer unos estados a otros, multiplicar sus contactos, explorar sus intersticios, el yo les escapa siempre; tanto que terminan por no ver en él más que un vano fantasma»⁶⁸. La multiplicidad que explica el yo y la persona, según los empiristas, es una multiplicidad que en nada se diferencia de la multiplicidad del número⁶⁹. Ahora bien; esta concepción de la multiplicidad matemática, aplicada a vida íntima de la conciencia, no resiste la más ligera comparación con el que nos dice nuestra experiencia⁷⁰. El empirismo se fía de una experiencia que ya está viciada fundamentalmente, por los hábitos mismos del lenguaje y de la acción. La experiencia que nos descubre al yo en su densidad plena, es una experiencia primordial, que logra liberarse de los hábitos prácticos, que son los causantes de la deformación en la visión pura de la intimidad anímica⁷¹. Lo que nos dará esa experiencia inalterada, no serán unos estados psicológicos impersonales, que el lenguaje puede expresar con toda facilidad; nos presentará estados psicológicos con una colaración personal y propia; y de tal manera, que esa persona toda entera está en un estado, cuando se hace de verdad dueño del alma entera⁷², y también lo está esa persona en la melodía que forman todos los estados, compenetrándose entre sí⁷³.

No hay que olvidar que una de las definiciones que Bergson da de su metafísica, es la de que se trata de un verdadero *empirismo*. El empirismo busca el yo donde debe: en la experiencia. Su error está en no saber diferenciar lo que es la experiencia corriente, que nos ofrece una vida psicológica espacializada y clasificada por el lenguaje; y la otra experiencia, *presocial* y desinteresada, que no es más que una intuición que nos lleva al hondo mismo del yo y de la personalidad⁷⁴. El yo y sus estados se nos ofrecen habitualmente en un tiempo homogéneo, en un tiempo que no dura. Y entonces el yo que dura, el que nos revela la conciencia, queda por debajo de esa construcción artificial que nos impide ver⁷⁵.

El racionalismo acepta, según hemos señalado, y trata de dar razón a la vez de la *multiplicidad* y de la *unidad* de la vida de conciencia, que pa-

68. PM., 194.

69. Cfr. EDC., 65.

70. Cfr. EDC., 124-125, 170.

71. Cfr. MM., 206.

72. Cfr. DS., 267-268.

73. Cfr. EDC, 124-125.

74. Cfr. PM., 196-197.

75. Cfr. EC., 3-4.

rece resultar inexplicable en la posición empirista; y también la *razón de ser* de los estados psicológicos. Estos son accidentes, son modalidades, ¿cómo pueden mantenerse en la existencia, sin una sustancia que los sustente? Por tanto, en la vida psicológica, podemos distinguir dos elementos distintos: por una parte, la multiplicidad y la densidad de los estados y actos psicológicos que se suceden en una variedad impresionante; y por otra, el yo que se mantiene a través de esa sucesión y de esa multiplicidad invariable y permanente. ¿Es válida esta interpretación del yo y de la persona?

No hay duda de que el racionalismo entra de lleno en la crítica de Kant sobre el conocimiento del yo, y que Bergson no hace más que repetir; y que, por tanto, acepta ⁷⁶. Veamos de una forma detallada en qué consiste la crítica bergsoniana.

El racionalismo, al aceptar el punto de vista de la ciencia psicológica, acepta el análisis que esta ciencia practica en la investigación del espíritu, y por consiguiente, del yo. Todas las determinaciones o cualidades ha de ponerlas el análisis en el haber de los estados psicológicos. Por tanto, es *la multiplicidad* de la conciencia, la que aparece en el análisis de la experiencia como una realidad coloreada y calificada. ¿Qué le puede quedar para *la unidad* de la conciencia, para el yo? Sólo queda una ausencia de determinación, una ausencia de cualidades: porque en el plano de la experiencia ordinaria, todo lo que aparece con matices diferenciados, como determinado en una palabra, ha de pasar al lado de los estados psicológicos. El yo nos aparecerá sin riqueza determinativa; en terminología kantiana que aquí insinúa Bergson, sería una forma sin materia esa «unidad del yo»: será lo absolutamente indeterminado y lo absolutamente vacío. Por esto, Bergson se pregunta: «¿Cómo esta «forma», que es verdaderamente informe, podría caracterizar una personalidad viviente, actuante, y distinguir a Pedro de Pablo? ¿Es extraño que los filósofos que han aislado esta «forma» de la personalidad, la encuentren después incapaz de determinar a la persona, viéndose inducidos, paso a paso, a hacer de su yo vacío un receptáculo sin fondo, que no pertenece ni a Pablo ni a Pedro, y en el que cabría, según como se quisiera, la humanidad entera, o Dios, o la existencia en general?» ⁷⁷.

Tenemos este gran inconveniente de la indeterminación y de la generalidad, siendo así que nuestra propia persona, es para cada uno de nosotros, como decía Escoto, la «ultima solitud». El racionalismo disuelve lo más propio nuestro en algo tan vacío y tan abstracto, transformándolo en un mero receptáculo de contenidos tan variados, como son la existencia en general, la humanidad o Dios. El yo seguiría siendo igual, y esta misma

76. Cfr. KANT., *Kritik der reinen Vernunft*. A., 349-351. Ob. Comp. II, pp. 362-363.

77. PM., 195.

identidad es más que suficiente, para hacérselo sospechoso en cuanto a su autenticidad: el yo se ha perdido por las vías del concepto, y apunta hacia el infinito. En el empirismo, hemos podido comprobar que sucede lo contrario: el yo tiende a cero, tiende a desaparecer, y termina por hacerlo.

Además de esta crítica que hace Bergson de la concepción racionalista del yo, hace otra, derivándola de la experiencia misma de la *durée*. Si verdaderamente se desarrollaran los hechos, como quiere el racionalismo; si la existencia nuestra se compusiera de estados psicológicos separados, que enlazaría un yo permanente e idéntico, no habría *durée* para nosotros. Porque un yo que no cambia, no dura; y un estado psicológico que permanece idéntico a sí mismo, hasta que no es reemplazado por el estado siguiente, no dura tampoco»⁷⁸. Y sabemos que la vida psicológica, descubriéndola en su corriente propia, por debajo de los símbolos y tal como es en sí está constituida por el *tiempo* como su propia sustancia.

Este último punto no parece tener una fuerza muy clara contra los que sostienen esa posición racionalista en la concepción del yo, y aún ni siquiera contra los empiristas. Unos y otros nos hablan del tiempo; al hacer el análisis de la vida interior de la conciencia, distinguen estados; pero los sitúan en el tiempo, y nos dicen que duran tanto o cuanto⁷⁹.

¿Qué decir de esto? ¿Escapan de verdad a la crítica bergsoniana? Para responder, hemos de recordar de nuevo el *mecanismo cinematográfico* de nuestro conocimiento. Nos sucedía ya esto en el mundo material, y ahora volvemos a encontrarlo en el plano de la conciencia.

Para tomar las cosas desde sus comienzos, volvamos a fijarnos en los estados psicológicos. El estado psicológico en sí mismo es «un perpetuo devenir». Nosotros hemos configurado ese estado, recortándolo en el devenir, y le hemos dado estabilidad en nuestra atención. Por otra parte, extraemos «el devenir en general, el devenir que no será ya ni éste ni aquél, y es lo que yo he entendido por el *tiempo* que este estado ocupa. Mirando las cosas más de cerca, veré que este tiempo abstracto es tan inmóvil para mí, como el estado que en él localizo, no pudiendo fluir más que por un cambio continuo de cualidad; y que si se da sin cualidad, como simple teatro del cambio, se convierte de ese modo en un medio inmóvil»⁸⁰. El tiempo, como ocurre con el movimiento en la máquina cinematográfica, será siempre el mismo: un devenir incalificado, sobre el que situaremos los diferentes estados, para tener de ese modo una recomposición artificial del movimiento de la vida interior. Ya hemos indicado anteriormente que el análisis crítico que hace Bergson de la noción del tiempo homogéneo, tal como sole-

78. EC., 4.

79. Cfr. PM., 76.

80. PM., 201-202.

mos utilizarlo, y que se identificaría plenamente con la interpretación que nos da Kant, del tiempo como forma a priori; ese análisis bergsoniano viene a demostrar que el tiempo homogéneo no es más que una proyección de la *durée* en el espacio, y que en definitiva se confunde con éste, porque no puede haber dos medios homogéneos diferentes, por no tener determinación alguna que los distinga ⁸¹. Es algo estático, por tanto, a pesar de que lo caracterizamos por la sucesión: será una instantaneidad, como quiere la ciencia que sea el *tiempo* de sus fórmulas. Pero no es en modo alguno *durée*, duración. Con todo, hay que reconocer que conseguiremos una imitación artificial de la vida interior, «un equivalente estático que se prestará mejor a las exigencias de la lógica y del lenguaje, precisamente porque en él se habrá eliminado el tiempo real» ⁸².

c) *Sustancialidad de la durée, captada en la intuición*

Vemos que empirismo y racionalismo se sitúan en la labor de análisis realizada por la ciencia, prologándola en filosofía. El racionalismo, más consciente de las dificultades que entraña el contar únicamente con una serie de estados que se suceden entre sí, establece un yo, una «forma vacía» de toda materialidad concreta, que no es más que un yo-fantasma: un yo transfigurado en un medio homogéneo y espacial. ¿Qué se sucederá si nos situamos en la dirección opuesta, marcada por la intuición, en el corazón mismo de esa vida interior, en su estrato más profundo?

Para esto será forzoso realizar, en el sentir de Bergson, una ascética dura, porque es violentar nuestra inclinación habitual de pensar: *pensar* consiste en ir de los conceptos a las cosas, y si queremos realizar la intuición, tenemos que trascender toda esa labor conceptual, para situarnos de un golpe en lo más hondo de nuestro ser ⁸³.

Si hacemos esto, entonces nos aparece la *durée* como «la tela más resistente y más sustancial. Porque nuestra *durée* no es un instante que reemplaza a un instante: no habría en este caso, más que el presente, y no prolongación del pasado en el momento actual, ni evolución, ni *durée* concreta. La *durée* es el progreso continuo del pasado que roe el futuro y que engruesa avanzando» ⁸⁴. Un detenido estudio que Bergson nos ofrece de los momentos de la *durée*, que no es ahora del caso recordar en toda su amplitud, nos confirma plenamente en que la *durée* tiene mucha más hondura de lo que ordinariamente se cree. El presente, por ejemplo, en la *durée*, no es ese presente instantáneo que fija la atención, y que después erigimos

81. Cfr. EDC., 73.

82. EC., 4.

83. Cfr. PM., 198-199; EC., 298.

84. EC., 4.

en entidad aislada ⁸⁵. Bergson en un detenido estudio nos hace ver que el presente «psicológico» extiende sus dominios *a tergo* sobre el pasado en correspondencia con la luz proyectada por la atención. Hay momentos privilegiados en que la atención abarca la vida entera, convirtiéndose de ese modo toda ella en presente dilatado y en historia ⁸⁶. Y si el pasado no se hace visible, está en nosotros convertido en *carácter*, en *edad*; y en los organismos vivos está reflejado en la *vejez* ⁸⁷.

Con todo, no parece que hayamos dado un paso decisivo en el intento de descubrir la sustancialidad de la *durée*, que es nuestro objetivo desde el comienzo de este largo estudio. La intuición nos ha descubierto, en nuestro interior un panorama original, en el que todos los momentos de la *durée* interior de la conciencia se compenetran entre sí y se convierten en notas de una melodía y en elementos de una historia. Es cierto que para Bergson, la melodía es la representación sensible más clara de un movimiento sin sujeto, de un movimiento que se basta a sí mismo, según hemos señalado anteriormente ⁸⁸. Pero alguien nos podría decir: toda esa corriente de conciencia es un dato visible, cuando se contempla el espectáculo de la vida interior; pero ¿no se tratará más bien de una corriente que fluye por la superficie del yo, que en cierto modo queda oculto, y no es visible, porque no se ahondan lo bastante? Puede que la *durée* nos haya ocultado la presencia de un *yo-sustancia*, tal como afirman los llamados por Bergson *racionalistas*.

Ante esta sospecha que acabamos de exponer, nos vemos obligados a realizar una consideración del yo en profundidad, para comprobar si en ese descenso a lo más íntimo de nosotros mismos, llegamos a un yo que funcione como sustancia, o si esta idea hay que descartarla ya sin género de duda.

En la exploración del yo, Bergson descubre dos estratos bien distintos: un yo cortical y un yo profundo. Al ir descendiendo hasta el hondón de nosotros mismos, de nuestro yo más hondo, nos encontramos al principio con el *yo cortical*, formado por una serie de percepciones y de recuerdos que se adhieren a ellas y les dan sentido, presentando la estructura de un agregado: los estados de conciencia están ahí como bloques, como elementos, con aristas bien definidas, yuxtapuestos unos a otros; presenta el aspecto de un mosaico. El *yo cortical* es la vertiente externa y exteriorizada del yo, y podríamos representarlo por la «superficie de una esfera, que tiende a ensancharse y a perderse en el mundo externo» ⁸⁹. Fijada nuestra atención

85. Cfr. PM., 168-169.

86. Cfr. MM., 172; PM., 170

87. Cfr., EC. 5, 15-16.

88. Cfr. EDC., 75.

89. PM., 183.

en esta corteza externa del yo, advertimos la necesidad y urgencia de un apoyo. Nos damos perfecta cuenta de que estamos ante una estructura inconsistente e insustancial. En este primer paso de la consideración del yo, se hace comprensible que el *racionalismo* busque un sujeto que dé sostén a los estados de conciencia, y lo encuentre en el yo-sustancia. Pero esto equivale a quedarse en la superficie. Porque *entendido* el yo de este modo, quedamos satisfechos *lógicamente*. Con todo, *sentimos* algo que la construcción deja totalmente fuera, y que está más allá del esquema sustancia-accidentes, ofrecido por la inteligencia. *Sentimos* que hay una realidad que se resiste a verterse en estos moldes, exigiendo de nosotros una actitud nueva, que la filosofía bergsoniana se esfuerza por hacer ver cuál es.

Supongamos que alcanzo la disposición conveniente para continuar la exploración del yo, liberándome de los esquemas intelectuales. «Si me recojo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mi ser lo que es más uniformemente, más constantemente, más durablemente yo mismo, me encuentro con una realidad totalmente distinta»⁹⁰ de la que se ofrecía a los ojos en el yo cortical. Frente a la *multiplicación de yuxtaposición* que antes aparecía, ahora «los estados de conciencia dejan de yuxtaponerse, para compenetrarse, para fundirse entre sí, tiñéndose cada uno con la coloración de todos los demás»⁹¹. En realidad, ni siquiera habría que hablar ya de estados. Se habla de este modo, al examinarlos; y esto equivale a observarlos después de que han pasado: los *estados de ánimo* no son más que las trayectorias que la inteligencia distingue en una mirada retrospectiva⁹².

Mirando el ser del yo en su mayor hondura, que es por eso mismo su ser genuino y auténtico, desaparece por completo toda la armazón de los estados de conciencia (percepciones, recuerdos, sentimientos, sensaciones), que exigía un soporte para existir. En esta visión, o mejor en este *toque*⁹³ del fondo mismo de nuestro yo, descubrimos que lo que entendíamos por sustancialidad del yo no es más que su *durée*. Es una experiencia que todos podemos realizar, para comprobarla: el yo en definitiva es sólo «la continuidad indivisible e indestructible de una melodía, en la que el pasado entra en el presente, y forma con él un todo indiviso, que permanece indiviso y hasta indivisible, a pesar de lo que se le añade a cada instante»⁹⁴.

La intuición, por tanto, nos descubre la realidad íntima del yo tal cual es. Ahora bien, la intuición, la hemos de interpretar necesariamente, mediante los esquemas de la inteligencia y del lenguaje. Y con ello la melodía unitaria e indivisa del yo, intuida en sí misma, se divide y se fracciona en

90. PM., 182-183.

91. EDC., 123.

92. Cfr. PM., 183.

93. Cfr. PM., 123.

94. PM., 76.

estados, en sentimientos que se independizan entre sí, rompiendo su penetración recíproca. Para entendernos en esa interpretación de la riqueza íntima de la intuición, nos es preciso recurrir a un lazo de unión de elementos que la inteligencia y el lenguaje han dividido en el fluir de la conciencia: es preciso recurrir al yo, para unir y para sustentar esas «cuentas de collar». El yo íntimo se puede *sentir* y vivir en su indivisa unidad; pero es imposible *expresarlo* de este modo, ya que para expresarnos necesitamos *espacializar* lo que pretendemos comunicar, porque el lenguaje como producto de la inteligencia lleva latente una carga inevitable de geometría y de espacio ⁹⁵. Y no olvidemos que, aun reconociendo el yo profundo en su íntima peculiaridad, nuestro lenguaje sobre el yo sigue siendo el de siempre, como ocurre en astronomía que, aun conociendo la verdad de Galileo, seguimos usando las expresiones que nos ofrece el lenguaje corriente sobre el movimiento solar.

Lo descubierto por la experiencia que nos ha llevado a las profundidades del yo, se confirma científicamente, teniendo presente lo que dijimos respecto a los intentos de reconstruir lógicamente el yo. Los fracasos del racionalismo y del empirismo son aleccionadores, ya que representan posiciones extremas: jamás se podrá pasar de los conceptos a la realidad del yo. Con la máxima facilidad se puede andar el camino inverso: captando el yo por la intuición, se explica, según hemos indicado, el descenso a su interpretación conceptual, porque poseyendo la clave de la intuición, nos es dado enriquecer los cuadros de esa interpretación lógica; de la lógica, jamás podríamos llegar a la realidad del yo ⁹⁶. Pero tanto, el artificio lógico que nos ofrece el esquema *sustancia-accidente*, hablando del yo, tiene únicamente validez de recurso interpretativo.

Así, pues, resumiendo el pensamiento de Bergson, podríamos sintetizarlo en dos consecuencias importantes para la problemática metafísica de la sustancia y del yo.

En primer lugar, con lo que decimos sobre el yo, queda confirmada de una manera más segura la fuerza de las conclusiones sobre la noción de sustancia, derivadas de la consideración del mundo externo a nosotros. Y hay que reconocer que la noción de sustancia donde parecía tener una aplicación más clara y más segura era referida al yo. Y en destacar su aplicación rigurosa a la realidad del yo, puso el mayor empeño el pensamiento filosófico, defensor de esta categoría metafísica. Pues bien; el problema de la sustancia sólo tiene sentido en este caso, si la atención se mantiene en una perspectiva de *superficialidad*, como hemos señalado; es decir, referido el problema *metafísico de la sustancia* al yo, en el sentido en que se suele ha-

95. Cfr. EDC., 102-103.

96. Cfr. PM., 189.

cer, carecería, según Bergson, de suficiente hondura; lo cual es una señal demasiado evidente como para que nos veamos obligados a no aceptarlo como problema auténtico. Se trata de un falso problema. Cuando nos encontramos ante una situación como esta, nos es forzoso examinar si por debajo del falso problema, se descubre un nuevo planteamiento, que nos lleve a una pregunta que tenga sentido y que nos permita descubrir zonas inéditas de realidad ⁹⁷. Como hemos podido apreciar, esto es lo que ocurre en este caso.

Al hablar del modo como habla la filosofía bergsoniana, no caemos en puro accidentalismo o fenomenismo. Sería un error interpretar de este modo a Bergson. Al comienzo de este trabajo, lo hacíamos notar: si el movimiento fuera lo que se cree que es ⁹⁸, su misma inconsistencia nos llevaría a exigir una sustancia y un sujeto de movimiento. Pero no es así; teniendo en cuenta lo que ocurre en el yo, cuando el filósofo lo estudia a suficiente hondura, la sustancialidad del yo adquiere matices inéditos, que la filosofía bergsoniana se esfuerza por sacar a plena luz. Quien estudie al yo de un modo profundo, «captará en lugar de los estados superficiales que irían sucesivamente recubriendo una cosa indiferente, y que mantendrían con ella la misteriosa relación de fenómeno a sustancia, un solo e idéntico cambio, que va alargándose constantemente como en una melodía, en la que todo es devenir; pero una melodía en la que el devenir, siendo sustancia, no necesita soporte. Nada de estados inertes, nada de cosas muertas; únicamente la movilidad, de la que está hecha la estabilidad de la vida» ⁹⁹. Y en esta melodía y en esta movilidad sustancial, está nuestra personalidad ¹⁰⁰.

Por otra parte, esta perspectiva de la *durée* interior y sustancial, nos permite situar el problema del yo en un terreno, al que no llegan los golpes de la crítica kantiana. Al yo lo hemos intuido en su riqueza propia y original, cuando descendíamos hacia su hondura máxima, hacia su ser genuino y propio; no se trata de *determinar conceptualmente* ese yo; porque entonces vendríamos a conceder a Kant en última instancia, que el yo es un vacío absoluto de determinaciones, lo puramente indeterminado, sin la menor consistencia. Porque aquí, en la filosofía bergsoniana, no se trata de seguir los esquemas que nos ofrecen el lenguaje y la ciencia. Se trata de estar más allá de ellos, de trascender todos esos esquemas intelectuales, mediante la intuición. Sobre los esquemas intelectuales actuaba la crítica kantiana, y les exigía un contenido intuitivo, capaz de tocar a la cosa en sí. De hecho, la filosofía bergsoniana nos descubre, en una experiencia

97. Cfr. PM., 8.

98. Cfr. PM., 173-174.

99. PM., 140-141.

100. Cfr. PM., 166.

que cada cual puede rehacer por sí mismo ¹⁰¹, que *intuimos* la realidad del yo, con lo cual tenemos un conocimiento inagotablemente rico, que es capaz de nutrir de contenido a los esquemas intelectuales.

B I B L I O G R A F I A

- BENDA, J., *Le bergsonisme*. Paris, 1912.
 BENDA, J., *Sur le succes du bergsonisme*. Paris, 1914.
 LE ROY, E., *Une philosophie nouvelle*. Paris, 1912.
 PEGUY, CH., *Notes sur Bergson*. Paris, 1914.
 LLGIATTI, F., *La filosofia di Enrico Bergson*. Turín, 1914.
 THIBAUDET, A., *Le bergsonisme*. Paris, 1923.
 CHEVALIER, J., *Bergson*. Paris, 1926.
 CHEVALIER, J., *Entretiens avec Bergson*, Paris, 1959. Hay traducción española por MIGUEZ, J. A., *Conversaciones con Bergson*. Madrid, 1960.
 CHEVALIER, J., *Henri Bergson*. En *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Ouvrage publié sous la direction de M. F. Sciacca. pp. 123-52. Paris, 1964.
 CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée*. Vol. IV: *La pensée moderne de Hegel à Bergson*. Paris, 1966.
 GIUSSO, L., *Bergson*. Milán, 1949.
 GALEFFI, R., *La filosofia di Bergson*. Roma, 1949.
 MARIETTI, A.: *Les formes du mouvement chez Bergson*. Paris, 1953.
 MATHIEU, V., «*Il profondo e la sua espressione*». Turín, 1954.
 CRESSON, A., *Bergson*, Paris, 1955. .
 JOLIVET, R., *La notion de substance. Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristote à nos jours*. Paris, 1929.
 D'ARMAGNAC, CH., *De Bergson à Teilhard. La nature, l'homme et Dieu*. Etudes, 320 (1964), 166-77.
 BARON, R., *Intuition bergsonienne et intuition sophianique*. Les etudes philosophiques, 18 (1963), 439-42.
 BARTHELEMY-MADAULE, M., *Actualité de Bergson*. Les etudes philosophiques, 14 (1959), 479-88.
 BARTHELEMY-MADAULE, M., *Bergson adversaire de Kant*. Paris, 1966.
 BARTHELEMY-MADAULE, M., *Bergson et Teilhard de Charden*, Senil, Paris, 1963.
 BARZIN, M., *L'intuition bergsonienne*. Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, 45 (1959), 527-34.
 BURKILL, T. A., *L'attitude subjetiviste et ses dangers de Descartes à Bergson*. Revue philosophique de la France et l'étranger, 84 (1959), 325-37.
 CAPEK, M., *Time and eternity in Royce and Bergson*. Revue internationale de philosophie, 21 (1967), 22-45.
 CAVADI, R., *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. Bergson*. Teoresi, 21 (1967), 22-45.
 CAVADI, R., *L'apprendimento genuino del tempo nella metafisica di H. Bergson*. Teoresi, 21 (1966), 45-96.
 COLLETTI, G., *I fondamenti logico-metafisici del bergsonismo*. Padua, 1964.
 COLLETTI, G., *Psicologia o filosofia in Bergson?* Sophia, 32 (1964), 320-31.
 CRESCINI, A., *La molteplicità nella filosofia del Bergson*. Rivista di filosofia neo-scolastica, 53 (1961), 414-19.
 DELEUZE, G., *Le bergsonisme*. Paris, 1966.
 DUBOIS, J., *Trois interprétations classiques de la définition aristotelicienne du temps*. Revue thomiste, 61 (1961), 399-429.
 FAVARGER, CH., *Durée et intuition*. Revue de théologie et de philosophie, 10 (1960), 169-187.
 GALY, R., *Le temps et la liberté chez Kant et Bergson*. En *La nature humaine*. Actas du XI Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, pp. 281-4. Paris, 1961.
 GORSEN, P., *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson...* Bonn, 1966.

101. Cfr. PM., 76.

- GURVITCH, G., *Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté*. Revue de métaphysique et de morale, 65 (1960), 307-16.
- JANKELEVITCH, V., *Henri Bergson*. Paris, 1959. Hay traducción castellana de esta obra por GONZALEZ ARAMBURU, F.: *Henri Bergson*. México, 1962.
- JOUSSAIN, A., *Le sujet conscient et l'inconscient dans leur rapport avec la durée pure chez Bergson*. Archives de philosophie, 22 (1959), 5-23.
- JOUSSAIN, A., *Schopenhauer et Bergson*. Archives de Philosophie, 26 (1963), 71-89.
- MAIRE, G., *Une régression mentale, d'Henri Bergson à Jean-Paul Sartre*. Paris, 1959.
- MAIRE, G., *Bergson et l'élan vital*. Age nouveau, 13 (1959), 71-5.
- MARNEFFE, J. de, *Bergson's and Husserl's concepts of intuition*. Philosophical quarterly (Amalner), 33 (1959), 169-80.
- METZ, A., *Bergson et le bergsonisme*. Paris, 1933.
- METZ, A., *Bergson, Einstein, et les relativistes*. Archives de philosophie, 22 (1959), 369-84.
- MOURELOS, G., *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris, 1964.
- VAN PEURSEN, C. A., *Henri Bergson: phénoménologie de la perception*. Revue de métaphysique et de morale, 65 (1960), 317-26.
- PFLUG, G., *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin, 1959.
- PINA, A. A. de, *O problema do método no intuicionismo de Bergson*. Filosofia Lusitana, 6 (1959), 11-27.
- POULET, G., *Bergson et le thème de la vision panoramique des mourants*. Revue théologie et de philosophie, 10 (1960), 23-41.
- RIDEAU, E., *Matière et esprit chez Bergson*. La revue nouvelle, 31 (1960), 337-54.
- RIDEAU, E., *Bergson aujourd'hui*. Etudes, 302 (1959), 3-23.
- RIEFSTAHL, H., *Die Philosophie Henri Bergsons und das Denken des 20 Jahrhunderts*. Universitas, 15 (1960), 981-8.
- ROBINET, A., *Bergson (philosophe de tous les temps)*. Paris, 1965.
- RUTTEN, CH., *La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin*. Revue philosophique de Louvain, 58 (1960), 430-52.
- VANDEL, A., *L'importance de L'évolution créatrice dans la genèse de la pensée moderne*. Revue de théologie et de philosophie, 10 (1960), 85-108.
- WOLFF, E., *D'un progrès dialectique dans la pensée de Bergson: changement, mémoire, durée*. Archives de philosophie, 22 (1959), 521-28.
- ZUBIRI, X., *Bergson*. en *Cinco lecciones de filosofía*, pp. 163-211. Madrid, 1963.