

*Miguel Betti\**

# HENRI BERGSON Y LA CONTINUIDAD INDIVISIBLE DE LO REAL

---

HENRI BERGSON AND THE INDIVISIBLE CONTINUITY OF REALITY

HENRI BERGSON E A CONTINUIDADE ESSENCIAL DO REAL

---

## RESUMEN

Para Henri Bergson, las representaciones que nos hacemos habitualmente del tiempo y de la materia, desde los orígenes más remotos de la humanidad, son un producto derivado de nuestras necesidades vitales. Las divisiones (en segundos o minutos, en sustancias o en objetos) no son más que abstracciones, operaciones de nuestro espíritu para poder servirnos con mayor facilidad de lo real. La esencia de la realidad, sin embargo, es la pura continuidad.

En el presente artículo, introduciremos un concepto capital en la filosofía de Bergson, la duración (I), y analizaremos su naturaleza en tanto multiplicidad cualitativa (II). A continuación, estudiaremos los problemas

en los que ha incurrido la metafísica clásica al concebir las distintas manifestaciones de la duración como una multiplicidad cuantitativa y no cualitativa (III). Finalmente, veremos cómo estos errores se remontan a la manera en la que el ser humano percibe la realidad, en vías de la acción y la cooperación (IV).

El objetivo último de este artículo es presentar algunos de los grandes lineamientos del pensamiento filosófico de Henri Bergson y demostrar cómo, para este autor francés, la realidad es esencialmente duración, es decir, una continuidad indivisible.

**Palabras clave:** Bergson, duración, continuidad, multiplicidad, metafísica.

---

\* Argentino. Realizó estudios de Filosofía en Argentina (Licenciatura, Universidad del Salvador) y Ginebra (Maestría, Universidad de Ginebra). Co-director de la Revista Cultural Sapos y Culebras.

## ABSTRACT

According to Henri Bergson, the representations we make of time and matter, since ancient times, results from our vital needs. The divisions (in seconds or minutes, in substances or objects) are abstractions we create to control reality, but the essence of reality is pure continuity.

In this paper, we will introduce a capital concept in Bergson's philosophy, duration (I), and analyze its nature as a qualitative multiplicity (II). Next, we will study the problems "classical metaphysics" has incurred in conceiving the different manifestations of duration as a quantitative multiplicity, and not as a qualitative multiplicity (III). Finally, we will see how these mistakes depend on the way in which the human being perceives reality, in order to act and cooperate (IV).

It is the purpose of this paper to demonstrate that, according to Henri Bergson, reality is essentially duration, i.e., pure continuity.

**Keywords:** Bergson, duration, continuity, multiplicity, metaphysics.

## RESUMO

Para Henri Bergson, as representações que habitualmente fazemos do tempo e da matéria, desde os origens mais longínquo da humanidade, são um produto derivado das nossas necessidades vitais. As divisões (em segundos ou minutos, em substâncias ou em objetos) não são mais que abstrações, operações do nosso espírito para poder servir-nos com maior facilidade do real. A sua essência, no entanto, é a pura continuidade.

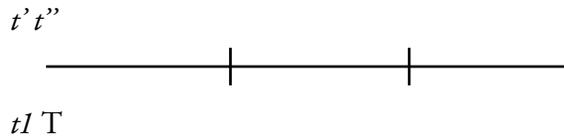
No presente artigo, introduziremos um conceito capital na filosofia de Bergson, a duração (I), e analisaremos a sua natureza em tanto a multiplicidade qualitativa (II). A continuação, estudaremos os problemas nos que incorreu na metafísica clássica ao conceber as distintas manifestações da duração como uma multiplicidade quantitativa, e não qualitativa (III). Finalmente, veremos como estes erros se remontam a forma em que o ser humano percebe a realidade, em via da ação e da cooperação (IV).

O último objetivo de este artigo é de demonstrar que, para Henri Bergson, a realidade é essencialmente duração: uma continuidade "fluida" e indivisível.

**Palavras-chave:** Bergson, duração, continuidade, multiplicidade, metafísica.

## LA DURACIÓN

Generalmente, cuando queremos representar gráficamente un intervalo de tiempo determinado ( $tI$ ), solemos trazar una línea recta (T) y, sobre ella, inscribir dos puntos de referencia que marcan su principio ( $t'$ ) y su final ( $t''$ ):



Así, en una hoja de papel, un pizarrón, una pantalla o cualquier otro soporte, hacemos del tiempo una línea inmóvil que segmentamos en dos o más intervalos virtuales. Suponiendo que estos instantes mantienen una relación de sucesión temporal, es decir, que ocurren uno después del otro, *sucesivamente*, los representamos espacialmente mediante puntos que inscribimos uno al lado del otro, *simultáneamente* ( $t'$ ,  $t''$ ,  $t'''$ ), etc., de izquierda a derecha, de acuerdo con el modo en que leemos).

De esta manera, en nuestras representaciones gráficas (escolares, académicas, científicas, etc.), solemos tratar al tiempo y al espacio como dos elementos de un mismo género o, mejor dicho, tratamos al tiempo de manera espacial: así como se representan las paradas de una línea de subterráneo en cualquier mapa, concebimos al tiempo como un “espacio ideal” (T) en el que inscribimos alineados, yuxtapuestos, sincrónicos, los diferentes instantes que sabemos sucesivos. El modo en el que nos representamos gráficamente una duración determinada emula el modo en el que representamos una distancia (mediante una serie de intervalos simultáneos, que pueden acercarse o extenderse

de acuerdo con nuestros criterios de representación), pero abstrayendo la transición, la sucesión de los diferentes acontecimientos o instantes que reponemos intelectualmente.

Ahora bien, según Henri Bergson, el tiempo *real* es precisamente esa transición, ese pasaje que habitualmente segmentamos en intervalos: “la esencia del tiempo es la duración” (*la durée*), y “la esencia de la duración es el fluir” (Bergson, 2014, p. 51)<sup>1</sup>. El tiempo —la duración— es un flujo continuo e ininterrumpido, y los momentos o instantes que creemos aislar en nuestras representaciones gráficas no son más que abstracciones, puntos fijos, instantáneas tomadas por nuestro entendimiento al asimilarlo en género con el espacio. Pero no hay analogía, ni simetría alguna, entre estas dos dimensiones de la realidad: no se derivan una de la otra, ni pertenecen al mismo plano. “La *duración real* es eso que hemos llamado desde siempre tiempo, pero el tiempo percibido como algo indivisible” (Bergson, 2014, p. 198)<sup>2</sup>.

Tomemos otro ejemplo: nuestra manera de medir el tiempo. Es cierto que el tiempo de los relojes sigue un patrón regular, el segundo, que se nos presenta como una unidad homogénea e infinitamente divisible o multiplicable, al igual que las unidades espaciales. Pero el tiempo de los relojes no tiene nada en común con el fluir de la duración en la consciencia, como lo sabe cualquiera que haya vivido una situación límite o placentera y haya notado cómo el tiempo se dilata o se contrae: los segundos no miden por igual los momentos vacíos y los momentos llenos de sentido. El tiempo homogéneo y divisible no es más que un artificio, una interpretación espacial de la duración, “una cuarta dimensión del espacio” que, al vaciarse de contenido, pierde lo que tiene de más propio.

1 Todas las traducciones del francés al español son obra del autor del presente artículo.

2 Esta definición del tiempo como una tendencia “indivisible” requiere ciertas aclaraciones que se harán más adelante.

Por eso, para Bergson, no solamente representar la duración gráficamente, sino también medirla en instantes o en segundos, implica siempre una desnaturalización<sup>3</sup>.

Lo mismo sucede con nuestras concepciones “clásicas” o “tradicionales” (por llamarlas de algún modo) del cambio y del movimiento. Nuestro entendimiento suele descomponerlos en estados o posiciones (sólido, líquido y gaseoso para un hielo que se funde y se evapora al sol en un tiempo determinado; cualquier punto entre *A* y *B* –dos instancias de reposo– en la distancia *AB* que recorre un móvil sin detenerse) y, paradójicamente, olvida la transición. Sin embargo, precisa Henri Bergson, lo real es precisamente ese flujo, “la continuidad de la transición”, “el cambio y el movimiento en sí mismos” (la constante variación de los enlaces de la molécula de H<sub>2</sub>O en todo el proceso de fusión y evaporación; el desplazamiento del móvil en toda la extensión de su trayecto *AB*), y no los estados o posiciones que separamos por abstracción (Bergson, 2014, p. 51). Desde el momento en que identificamos un cambio o un movimiento como una unidad entre dos estados fijos o posiciones inmóviles, no podemos descomponerlo si no es mediante una operación de nuestra inteligencia (como el cambio y el movimiento se producen en el tiempo, como asimilamos el tiempo al espacio y este es divisible infinitamente, consideramos que el cambio y el movimiento también pueden ser divididos infinitamente). Pero, incluso, podríamos afirmar que los puntos de referencia “fijos” o “inmóviles” que hemos tomado como referencia, al igual que los instantes que marcaban el principio y el final de un episodio cualquiera, por mucho que el objeto en cuestión se “detenga” más o menos tiempo

en un estado o posición determinado, son de por sí el resultado de un acto de abstracción, porque, en verdad, no hay nada de puramente estable o inmóvil en el universo (es decir, ausente de cambio o movimiento). Todo está en constante variación y desplazamiento, y el reposo y la inmutabilidad no son más que una ilusión de la percepción o el resultado de una abstracción. En el cambio y el movimiento la transición es continua, pero nosotros, “donde hay una rampa poco empinada, creemos ver los peldaños de una escalera” (Bergson, 2018, p. 3).

El filósofo francés se sirve recurrentemente de otro ejemplo que sintetiza el problema subyacente a nuestra concepción habitual del tiempo, el cambio y el movimiento: el del cinematógrafo. Una película, en su aspecto material, se compone de una serie determinada de fotogramas, es decir, vistas inmóviles y yuxtapuestas, instantáneas tomadas de una continuidad determinada, sobre una realidad que dura, cambia y se mueve. Pero lo que vemos proyectado en la pantalla no es la tira de fotogramas, sino la reproducción de su movimiento continuo a una cierta velocidad. Fuera de la pantalla, en tanto conjunto de puntos de vista estáticos, la película no es más que una serie de instantáneas sin vida; para que se animen, para que vuelvan a imitar el movimiento de la realidad, necesitamos que el cinematógrafo lo reproduzca (Bergson, 2014, p. 52; 2018, pp. 304-305). Lo mismo sucede en la vida real: los instantes, los estados y las posiciones, conceptos a partir de los cuales pretendemos medir o pensar el tiempo, el cambio y el movimiento, son el producto de una abstracción, suposiciones artificiales y relativas que obtenemos mediante el análisis y la descomposición, y no componentes

3 En una carta dirigida al filósofo norteamericano William James, Henri Bergson cuenta que al terminar sus estudios en la ENS y queriendo dedicarse a la filosofía de la ciencia, se abocó a estudiar algunas nociones científicas fundamentales. Fue entonces que el filósofo francés habría descubierto que “el tiempo científico no dura” y que la ciencia no tiene en cuenta la duración. Eso lo llevaría a elaborar su propia definición del tiempo como duración en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia* (1889), y al desarrollo de toda su filosofía posterior, que gira en torno a este concepto capital (Bergson, 2013, p. 283).

esenciales de estos últimos (Bergson, 2014, p. 27). No nos muestran la verdadera naturaleza móvil de la realidad, sino el proceso de abstracción que aplicamos habitualmente sobre ella. “El mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica” (Bergson, 2018, p. 305).

Por eso, señala Bergson, en el ámbito de la metafísica y aun llegando a conclusiones contrapuestas, se ha incurrido en el mismo error a la hora de intentar comprender la duración (y, por lo tanto, el tiempo): concebirla espacialmente. Si consideramos a la duración como una multiplicidad de instantes sucesivos y ligados por una unidad que los atraviesa a modo de hilo conductor, como dividimos una línea en infinitos puntos, entonces estos momentos pueden multiplicarse ilimitadamente, al infinito (en instantes cada vez más cortos). Pero, de esta manera, la duración pareciera ser un compuesto de infinitos y múltiples instantes (multiplicidad absoluta), cuya naturaleza resulta difícil de cernir, y su posible unidad una suerte de sustrato intemporal y abstracto (unidad absoluta), en el que nos cuesta explicar cómo es que las multiplicidades tienen efectivamente lugar.

Para el filósofo francés, los instantes no son parte de la duración, sino recortes de nuestro entendimiento, y es en parte por ello que el presente se nos manifiesta como un fenómeno inasible (Bergson, 2014, p. 200). En cuanto a la duración, no se trata ni de una multiplicidad infinita de instantes, ni de una unidad misteriosa y difícil de explicar, divisible infinitamente. Según Henri Bergson, el tiempo es una multiplicidad, al igual que el espacio,

pero que difiere de las multiplicidades espaciales por su indivisibilidad. “En efecto, no se trata para Bergson de oponer lo múltiple a lo uno, sino, por el contrario, de distinguir dos tipos de multiplicidad” (Deleuze, 2014, p. 31). El tiempo, como el espacio, es también una multiplicidad, pero de un orden diferente. La importancia de este concepto y el carácter particular que adquiere en la filosofía bergsoniana (diferente de la distinción clásica entre lo Uno y lo Múltiple), como bien señala Gilles Deleuze y como se verá a continuación, es fundamental.

## MULTIPLICIDAD CUANTITATIVA Y MULTIPLICIDAD CUALITATIVA

El espacio, a diferencia del tiempo, no es continuo y sucesivo, sino discontinuo y simultáneo<sup>4</sup>. Bergson concibe el espacio de una manera similar a Kant, como un aporte intelectual, libre e independiente de la materia, que nos permite cuadricularla y objetivarla, situar y distinguir objetos —es decir, como una de las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y no una experiencia en sí; “una realidad sin calidad” (Bergson, 2013, pp. 68-69)—<sup>5</sup>. Sin embargo, para el filósofo francés el espacio no es una *forma a priori* de la sensibilidad, una estructura innata que recibe y ordena pasivamente los datos que le proporciona la experiencia, sino que es un acto de nuestra inteligencia: “la concepción de un medio homogéneo y vacío” (Bergson, 2013, p. 72). Pensando el espacio como el resultado de una operación del espíritu,

4 El espacio intelectual, objetivo, ideal y “concebido”, y no el espacio sensible, subjetivo y concreto, percibido por nuestros sentidos en cada situación determinada.

5 cf. Kant (2007, p. 90-98) “Sección primera de la Estética trascendental. Del espacio”. Para Kant, el espacio —como el tiempo— no es una propiedad de las cosas, sino que es una “forma a priori” de la “sensibilidad”, una estructura del sujeto, una intuición pura, pasiva, inmediata, que no depende de la experiencia, pero que es una de las condiciones de posibilidad de toda experiencia. En el espacio único se ordenan los estímulos sensibles y se determina la forma, el tamaño y las relaciones de los objetos; es una realidad empírica, puesto que todo objeto se intuye en un espacio, pero también una *idealidad trascendental*, porque es, antes que nada, una intuición del sujeto, y no un atributo del objeto. No percibimos ni pensamos fenómeno alguno sin que antes haya tenido que pasar por el tamiz de nuestras estructuras cognitivas, de las que el espacio forma parte.

Bergson le atribuye dos características particulares y fundamentales: es *cuantitativo* (puede dividirse infinitamente) y *homogéneo* (al dividirse no cambia su naturaleza, porque sus partes comportan solamente diferencias de grado).

Henri Bergson suele relacionar lo espacial con lo numérico y lo numérico con lo espacial. Para poder ser adicionadas, las unidades que componen un conjunto, un rebaño de ovejas por ejemplo, deben ser semejantes o iguales (de la misma especie), pero también deben ser distintas (ovejas singulares). Un pastor tiene que asumir que los cincuenta animales que está contando son, todos, de la misma especie, y abstraer así sus diferencias singulares, y, al mismo tiempo, tiene que reconocer a cada uno de ellos como un individuo separado de los demás, puesto que, de lo contrario, no conformarían una multiplicidad o un rebaño. Es precisamente en esta diferenciación en la que, según el filósofo francés, interviene el espacio. Reconocer la singularidad de cada una de las ovejas no es lo mismo que contarlas; para esta última operación, es necesario tener en cuenta la diferencia fundamental (que nos permitiría incluso distinguir dos ovejas gemelas e idénticas a simple vista): el lugar que ocupan o que les atribuimos en el espacio (un rebaño es, en definitiva, una multiplicidad de ovejas dispuestas en un espacio delimitado).

Ahora bien, cabe señalar que, para Bergson, toda operación mental de suma y yuxtaposición se efectúa en el espacio, no sólo la de entidades materiales (como las ovejas), sino también la de números abstractos. Las operaciones matemáticas serían expresiones simbólicas y formales que no dependen de la materia para ser efectuadas, pero que tendrían a la simultaneidad espacial como fundamento último de toda yuxtaposición: no podemos sumar en el tiempo, puesto que nada permanece si no es en el espacio concebido. De esta manera, según el filósofo francés, cuando contamos los segundos de una carrera, o las campanadas de una iglesia, involuntariamente estaríamos atribuyendo y dotando a una determinada duración una distancia o una serie de posiciones, y estaríamos concibiendo en simultáneo sus momentos o sus instantes, a partir de la huella –visible o invisible, real o imaginaria– que habrían dejado en el espacio (Bergson, 2013, p. 53-67)<sup>6</sup>.

El espacio intelectual, como se ha visto, concepción de un “medio homogéneo y vacío” (Bergson, 2018, p. 157), resulta ser una multiplicidad cuantitativa y homogénea, divisible en infinitas partes simultáneas y diferentes solamente en grado. El tiempo, por el contrario, es una multiplicidad cualitativa y heterogénea. Una *multiplicidad*, porque no cesa de dividirse<sup>7</sup>; *cualitativa*, porque no es

6 Bertrand Russell (1912) ha destacado acertadamente en este argumento de Bergson una confusión lógica entre un conjunto, su valor cardinal y lo numérico en general. Según el filósofo inglés, un número, el 12 por ejemplo, no debe ser confundido con los distintos conjuntos de doce unidades (los doce apóstoles, las doce tribus de Israel o los doce meses del año), ni con la naturaleza de lo numérico en general. El número 12 es una entidad abstracta: lo que todos los conjuntos de doce unidades, concretos o abstractos, tienen en común, y lo que los diferencia de otros conjuntos con un valor cardinal distinto (los once jugadores de un equipo de fútbol, por ejemplo), así como lo numérico es lo que el número 11 o 12 tienen en común. El error de Bergson, en este caso, sería confundir un número abstracto con los eventuales conjuntos que pueden tener en común ese valor cardinal, y no otro, y luego con lo numérico en general. Así, al tratarse de relaciones puramente abstractas, Russell defiende la posibilidad de contar fuera del espacio: “No hay ninguna necesidad lógica de alinear las campanadas en un espacio imaginario: la mayoría de la gente, imagino, las cuenta sin necesidad de un auxilio espacial”. Esta crítica, a la que adherimos, se aplica a lo numérico concebido como espacial, pero en nada afecta a la idea general del “espacio concebido” de Bergson, homogéneo, divisible y vacío.

7 La duración no solo es una multiplicidad, sino que, también, para el filósofo francés, existen múltiples duraciones. En su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*, Henri Bergson parecía ser partidario de una duración que solo existe en y para la consciencia: los fenómenos exteriores, las cosas, se siguen en el tiempo solamente para una consciencia que los percibe como durables y rememora sus “momentos”; fuera de la consciencia, los objetos existen en la pura simultaneidad, en un presente “puro”; las cosas sin duda cambian, por “razones inexpresables”, “incomprensibles”, pero el cambio solamente es sucesivo para una consciencia que introduce en ellas la duración (Bergson, 2013, p. 117). Ahora bien, a partir de *Materia y*

extensiva, sino intensiva (no puede medirse, solo sentirse o vivirse; en ella hay matices –*nuances*– únicos, pero no medidas comparables; tiene calidades, pero no cantidades)<sup>8</sup>; y *heterogénea*, puesto que sus partes o sus articulaciones, virtuales, no pueden individualizarse (sino que se penetran y se funden), y cualquier división o modificación real cambiaría su naturaleza (porque una variación cualquiera en una duración la modificaría sustancialmente).

Lo espacial, lo cuantitativo y homogéneo puede dividirse infinitamente y, antes de ser dividido, sus partes (que comportan solamente diferencias de grado) pueden ser actualmente concebidas o percibidas como posibles por nuestra inteligencia, sin que el todo cambie de aspecto o naturaleza (en el vocabulario bergsoniano, lo espacial –que Bergson llama también “lo objetivo”– es lo que se nos presenta como siempre actual, y el “objeto” es lo que se divide sin cambiar de naturaleza). Lo cualitativo, por el contrario, estrictamente hablando, no es lo indivisible (término que por cuestiones prácticas, al igual que Bergson, hemos utilizado anteriormente para definir a la duración como una continuidad ininterrumpida y dinámica); es lo que no cesa de dividirse (por eso hablamos de multiplicidad) pero que, al hacerlo, cambia constantemente de naturaleza (lo temporal –que Bergson llama también “lo subjetivo”– es lo virtual, lo que está siempre en constante actualización, y el “sujeto” es lo que, al

actualizarse, al dividirse, cambia de naturaleza). Deleuze ha hecho hincapié en la importancia filosófica que tiene la distinción entre los dos tipos de multiplicidades introducida por Bergson (aunque reconoce el antecedente del físico y matemático Riemann, y su distinción entre multiplicidades discretas y continuas), y ha resumido acertadamente sus diferencias:

[La multiplicidad espacial] es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de yuxtaposición, de orden, de diferencia cuantitativa, de diferencia de grado, una multiplicidad numérica, discontinua y actual. La otra se presenta en la duración pura; es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de diferencia de naturaleza, una multiplicidad virtual y continua, irreductible al orden numérico. (Deleuze, 2014, p. 32)

Nos resulta difícil comprender el concepto de multiplicidad no espacial o numérica porque estamos acostumbrados, precisamente, a concebir una multiplicidad como un conjunto de individualidades en un espacio determinado, real o imaginario (y el mismo Bergson señala esta dificultad<sup>9</sup>). Pero debemos reconocer que incluso a la hora de percibir una multiplicidad numérica cualquiera (las campanadas de una iglesia, por ejemplo), existe también un procedimiento dinámico, inmediato, que no puede reproducirse simbólicamente y que

---

*memoria*, Bergson empieza a atribuirle a la materia una duración propia y calidades similares a las de la consciencia: “No sólo la física nos lo dice; la experiencia grosera de los sentidos nos lo deja adivinar; presentimos en la naturaleza sucesiones mucho más rápidas que las de nuestros estados interiores” (Bergson, 2012, p. 232). Finalmente, en una obra más tardía, *Duración y simultaneidad*, Bergson defiende la existencia de múltiples duraciones, de ritmos variados, y de una duración virtual, universal e impersonal, que se actualiza en cada una de las consciencias.

8 Lo extenso se mide en términos de cantidad: una distancia es más grande que otra cuando puede contenerla. Lo intensivo no (aunque lo hagamos corrientemente en nuestro lenguaje, cuando decimos que un dolor es más fuerte que otro, o que sentimos más calor), porque una intensidad no puede contener a otra. Lo intensivo pertenece al ámbito de lo cualitativo y lo singular (Bergson, 2013, pp. 1-2), se da siempre de manera “completa”, como una “totalidad insular”, una “unidad original y concertante” (Jankélévitch, 2015, pp. 10-11).

9 “[Nuestra inteligencia] no acepta la idea de una multiplicidad indistinta o sin divisiones, puramente intensiva o cualitativa, que, permaneciendo como es, comprenderá un número indefinidamente creciente de elementos, a medida que aparezcan en el mundo nuevos puntos de vista para contemplarla” (Bergson, 2014, p. 66).

no depende de nuestra “consciencia reflexiva”<sup>10</sup>, en el que el conjunto de las unidades que virtualmente la componen se nos presenta de manera diferente o siguiendo una nueva organización (en el caso de las campanadas, percibidas como música, a la manera de una melodía en la que las notas se funden) (Bergson, 2013, p. 92). Se trata del mismo fenómeno exterior a nosotros (el movimiento pendular de la campana y el sonido que produce), pero que concebimos de manera diferente (cuantitativa o cualitativamente, como una serie numérica o como una melodía).

El tiempo, el cambio y el movimiento son esencialmente duración, y la duración es un flujo continuo e ininterrumpido. Este flujo no es, propiamente hablando, indivisible, como se señaló al principio, sino todo lo contrario: no cesa de dividirse; sin embargo, al hacerlo, cambia constantemente de naturaleza y se vuelve otro (no muchos) —por eso Bergson puede servirse en ciertas ocasiones del término “indivisible” al referirse a cada una de las instancias de la división. Es una multiplicidad cualitativa.

En el espacio, y solo en el espacio, sin ninguna duda, una multiplicidad distinguible es posible: un punto es absolutamente exterior a otro punto. Pero también la unidad pura y vacía solo puede encontrarse en el espacio: la unidad de un punto matemático. (Bergson, 2018, p. 258)

La duración es “una unidad múltiple y una multiplicidad una”, que difiere del espacio precisamente por su naturaleza heterogénea y cualitativa:

actualmente, sus “partes” se penetran y se funden mutuamente, pero pueden separarse virtualmente.

Asimilar el tiempo y el espacio, lo intenso y lo extenso, lo cualitativo y lo cuantitativo, lo continuo y lo discontinuo —es decir, confundir dos realidades de naturaleza diferente—, no es un problema en sí. De hecho, como lo muestran los ejemplos anteriormente mencionados, resulta útil para la comunicación y la representación. Lo hacemos constantemente y nos es cómodo, práctico. El problema, teórico, está en olvidar que los estamos asimilando y creer que la naturaleza del tiempo, del cambio y del movimiento es propiamente espacial, o puede dividirse de por sí en instantes, estados o posiciones. Este es el gran error en el que ha incurrido e incurre la metafísica clásica, como veremos a continuación<sup>11</sup>.

## LA METAFÍSICA CLÁSICA Y LA CONTINUIDAD

La metafísica, desde sus orígenes griegos, ha relevado ciertos problemas aparentemente inherentes al tiempo, al cambio y al movimiento. Pero, según Bergson, no se trataría de problemas inherentes a nuestra experiencia de estos fenómenos, sino a la representación que nos hacemos de ellos al concebirlas espacialmente. En otras palabras, son problemas mal planteados o “pseudo-problemas”. Quizás los ejemplos más clásicos sean las paradojas de Zenón y la teoría de las Ideas de Platón.

10 Bergson opone la “consciencia reflexiva”, que trabaja espacialmente, descomponiendo y dividiendo la realidad, a la “consciencia inmediata” que percibe la duración como una totalidad. Son equivalentes de la distinción entre la inteligencia y la intuición, que aparecerá en la filosofía bergsoniana a partir de *La evolución creadora* (1907).

11 Por “metafísica clásica” entendemos a esta disciplina concebida en un sentido cronológico, es decir, previo al desarrollo de la filosofía de Nietzsche y Bergson (en términos generales, desde Parménides hasta Hegel), pero también, y sobre todo, en un sentido teórico: se trata esencialmente de todas aquellas metafísicas que parten de lo inmóvil, lo eterno y lo inmutable para pensar la realidad, frente a una “metafísica del cambio y de la plenitud creadora”, según la definición dada por Jankélévitch a la filosofía bergsoniana (Jankélévitch, 2015, p. 3). En este sentido, la metafísica clásica sigue predominando en la filosofía actual, sobre todo en la filosofía llamada “analítica”.

Zenón de Elea, mediante sus paradojas (de las cuales las tres más célebres son: la de la dicotomía, la de Aquiles y la tortuga y la de la flecha), proclamaba esencialmente que el movimiento era imposible. Veamos de cerca la paradoja de la dicotomía. Para que un móvil cualquiera pueda desplazarse de un punto *A* a un punto *C*, debe primero alcanzar un punto *B*, situado a mitad de camino; pero, antes de llegar al punto *B*, tiene que alcanzar un punto *B'*, situado, a su vez, entre *A* y *B*, y así hasta al infinito, lo cual resulta imposible (porque alcanzar un punto cualquiera del espacio en un tiempo finito implicaría recorrer una infinidad de puntos). En definitiva, para Zenón, discípulo de Parménides (según la filiación establecida por Platón), el movimiento es ilusorio y, por lo tanto, la realidad es inmutable<sup>12</sup>.

Platón, por su parte, para explicar la similitud entre entidades sensibles y distintas de una misma clase, género o especie, o la identidad de una misma entidad a lo largo del tiempo y a pesar de sus variaciones, sostenía la existencia de Ideas suprasensibles, inteligibles y no perceptibles, independientes del pensamiento humano. Es por participación de estas Ideas o Formas, universales, inmutables y eternas, que las cosas y relaciones sensibles, mutables y perecederas que percibimos existirían, tendrían ciertas cualidades y recibirían su denominación más propia. Las Ideas serían así el verdadero objeto de conocimiento que permite comprender, explicar y definir la variedad del mundo sensible, y no la experiencia.

Las paradojas de Zenón y la teoría platónica de las Ideas son dos paradigmas de una metafísica

centrada en una representación del tiempo, del cambio y del movimiento que, para resolver una serie de problemas inherentes a esta misma representación, se vio conducida a buscar la realidad más allá de lo que dura, de lo que cambia y de lo que se mueve, en lo eterno, estable e inmutable. Sin embargo, pretendiendo explicar, justificar o sobrepasar la experiencia vivida del tiempo, del cambio y del movimiento, esta tradición metafísica la olvidó y la substituyó por todo un sistema de ideas generales y abstractas.

Las paradojas de Zenón confunden el movimiento con el espacio recorrido por los móviles en un tiempo determinado, y efectúan una división del movimiento como si fuera una superficie espacial. Decimos habitualmente que el movimiento tiene lugar en el espacio, y lo consideramos homogéneo y divisible. Pero las posiciones que recorre un móvil no son partes o componentes de su movimiento, sino que son partes del espacio abstracto y concebido (no obligatoriamente percibido), vacío e inmóvil, que ese mismo movimiento atraviesa. Veamos el ejemplo que da Bergson: cuando muevo mi mano de un punto *A* a un punto *B*, mi consciencia tiene la sensación de que el movimiento entre esas dos instancias de aparente reposo es continuo e indivisible; mi vista, por otra parte, lo percibe como un movimiento lineal *AB*. Esta línea *AB*, como cualquier fragmento del espacio, puede dividirse infinitamente por una simple operación del intelecto. Por ende, tiendo a creer, contra lo que mi consciencia siente, que el movimiento de mi mano de un punto *A* a un punto *B* es, él también, divisible al infinito (Bergson, 2012, pp. 209-211; 2018, pp. 91-92; 2014, pp. 190-192). Zenón, pero

12 Las paradojas fueron recogidas por Aristóteles para ser refutadas. Es la formulación aristotélica la que pasó a la posteridad. Cf. Aristóteles, Física, VI, 9. El primer argumento, el de la dicotomía, es el que acabamos de exponer. El segundo argumento, el de Aquiles y la tortuga, supone que si ambos se enfrentan en una carrera y Aquiles da ventaja a la tortuga, entonces ya nunca podrá atraparla, porque cuando intente acercarse a ella, la tortuga habrá avanzado, aunque sea una distancia sumamente corta, y por lo tanto seguirá conservando cierta ventaja. El tercer argumento, el de la flecha, supone que podemos descomponer la trayectoria de un móvil en instantes que equivalen a determinadas posiciones; visto que un móvil no puede ocupar dos posiciones diferentes en un mismo instante, entonces se encuentra en reposo en cada una de las posiciones que ocupa en cada uno de los instantes que dura su movimiento, y por lo tanto no se mueve, porque el movimiento no puede componerse de una suma de instancias de reposo.

también el matemático y el científico, siguiendo lo que la vista y el sentido común proponen, definen al movimiento como la mera variación de posiciones de un cuerpo en el espacio y en un tiempo determinado. Pero basta reflexionar un momento sobre ello para comprender que, si bien percibimos visualmente todo movimiento en el espacio, su naturaleza lo excede: como la duración, el movimiento no es un objeto, ni una cosa, sino que es una transición, un “progreso” (Bergson, 2013, p. 82)<sup>13</sup>. Es cierto que todo movimiento consiste, para nuestra vista, en el paso de un punto A a un punto B y que, por lo tanto, atraviesa una porción del espacio (divisible infinitamente); pero eso no implica que el movimiento y el espacio sean de la misma naturaleza: los infinitos puntos en los que puedo descomponer el movimiento no son propiedades del movimiento en sí, sino que son “paradas imaginarias” y abstractas que el observador distingue al analizarlo. El movimiento no es el compuesto de infinitos puntos espaciales que un móvil atraviesa misteriosamente en un trayecto determinado. Por el contrario, son esos puntos los que pueden abstraerse infinitamente de un pasaje que no tiene nada de misterioso, puesto que es natural y evidente para nuestra consciencia inmediata y

para su duración<sup>14</sup>. Diógenes el cínico, frente a las aporías de Zenón y para demostrar la realidad del movimiento, simplemente caminaba.

La teoría de las Ideas de Platón, por su parte, presupone que lo único que puede justificar la similitud y la existencia de objetos o relaciones de una misma clase son las Ideas eternas, universales e inmutables que inteligimos racionalmente. De esta manera, el cambio, que se nos presenta a la consciencia inmediata (o que la consciencia inmediata sintetiza) como un progreso ininterrumpido, no sería más que un mero accidente, una degradación de lo que no cambia. Ahora bien, desde el sentido común, este otro mundo, el de las Ideas, se nos presenta como mucho más artificial que el mundo de la experiencia sensible<sup>15</sup>. Antístenes, maestro de Diógenes, reprochaba a Platón: “puedo ver claramente al caballo, Platón, pero no veo la caballeidad” (Simplicius, 2002, p. 67). Después de afeitar la barba de Platón con la navaja de Ockham, comprendemos que “no hace falta multiplicar las entidades inútilmente” y que la duplicación es producto de una representación errónea del tiempo, del cambio y del movimiento<sup>16</sup>.

13 El término “progreso” en la filosofía de Bergson no es equivalente de ‘avance’ o ‘perfeccionamiento’, sino que es un concepto más neutro, equivalente de ‘movimiento’, ‘evolución’ y ‘desarrollo’.

14 La primera paradoja comete el error de pensar o reconstruir un movimiento a priori, a partir de posiciones inmóviles que no son más que recortes abstractos. La segunda paradoja, la de Aquiles y la tortuga, confunde el movimiento indivisible de cada uno de los competidores con la distancia divisible de la carrera, y asimila los pasos y la velocidad del movimiento de ambos (evidentemente diferentes), lo que conduce a la imposibilidad de reconocer que luego de un número determinado de pasos o saltos indivisibles, Aquiles superará inevitablemente a la tortuga. La tercera paradoja olvida que la flecha no está nunca en una posición determinada de su trayecto, sino que esas posiciones son paradas abstractas que tomamos sobre la continuidad indivisible de su movimiento: la flecha que va de un punto a otro despliega “de un solo golpe” su movilidad indivisible (Bergson, 2013, p. 85; 2012, pp. 213-215; 2014, pp. 192-193; 2018, pp. 308-309).

15 Uno de los términos griegos que Platón utiliza recurrentemente para designar a las Ideas, εἶδος, tenía originariamente un significado relativo al campo de lo visual, y podría traducirse por ‘imagen’ o ‘vista’. Siguiendo la crítica efectuada por Bergson, podríamos afirmar que las Ideas platónicas son, efectivamente, puntos de vista tomados sobre la realidad.

16 Si Jankélévitch se permite calificar a la filosofía de Bergson de “optimista”, es precisamente por esta característica que la contrapone al pesimismo del platonismo y de la teología cristiana, para los cuales nuestra realidad no es más que un derivado, un producto finito, inacabado e imperfecto de otra realidad eterna, acabada y perfecta. Para el filósofo francés, el movimiento ya no es la puesta en marcha de la inmovilidad, sino que las estaciones “inmóviles” son instantáneas tomadas sobre un proceso de movimiento ininterrumpido. El cambio no es la variación de una sustancia invariable, sino que lo “invariable” es una abstracción artificial derivada de una realidad que no cesa de cambiar. El tiempo no es una imagen degradada de la eternidad, sino que la eternidad es un fantasma inmóvil del tiempo. En definitiva, el pensamiento no se descompone en conceptos, o el habla en palabras, sino que

Las respuestas de Diógenes y Antístenes, aun siendo ficticias y legendarias, deberían haber sido escuchadas con más atención: son un llamado a no alejarse sin necesidad de la experiencia vivida y del sentido común. En vez de asumir como un error, como una limitación, como una degradación de la realidad al movimiento, al cambio y a la duración, se trata de reconocer los límites de nuestro pensamiento o, mejor dicho, de nuestra forma habitual de pensar la realidad, porque la experiencia nos presenta constantemente a estos fenómenos como algo evidente (Bergson, 2018, p. 313).

Si Bergson desconfía de la metafísica clásica, de Parménides a Hegel, es porque, pretendiendo asir lo eterno, lo universal, lo estable e inmutable, centran su pensamiento en el desarrollo de un concepto único, abstracto y general para explicar toda la realidad (Ser, Idea, Substancia, Dios, Espíritu). Las filosofías de este tipo, “necesariamente panteístas”, no encuentran ningún problema a la hora de explicar la realidad, porque se han dado previamente, “en un principio que es el concepto de los conceptos”, todo lo real y todo lo posible (Bergson, 2014, p. 68); pierden de foco lo real y sus variaciones, los hechos estudiados por las ciencias naturales, para encerrarse en ellas mismas y sus propios conceptos<sup>17</sup>. Así pues, el resultado es una serie de sistemas tan generales, imprecisos y vastos, que podrían valer para un objeto como para cualquier otro, para este mundo o para uno de características

diametralmente opuestas (como la dialéctica hegeliana, por ejemplo, y su movimiento tan amplio e impreciso: tesis, antítesis y síntesis, al que toda la realidad puede reducirse con un poco de esfuerzo)<sup>18</sup>. Pero, sobre todo, si Bergson desconfía de las diversas teorías de la metafísica clásica es porque parten de la suposición de que algo debe ser ontológicamente anterior a la duración, al movimiento y al cambio. En efecto, estas filosofías, queriendo asir la esencia de todas las cosas, olvidan la experiencia de una realidad múltiple, variable y que fluye constantemente, y consideran que la duración, el cambio y el movimiento son accidentes de un sustrato inmóvil y estable.

## ABSTRACCIÓN, LENGUAJE, PERCEPCIÓN

Ahora bien, según Bergson, los problemas metafísicos que acabamos de enunciar –el del movimiento para Zenón, el del cambio para Platón, y todas sus consecuencias y derivados– no tienen un origen puro o propiamente filosófico. De por sí, incluso nuestro sentido común nos hace suponer que la inmovilidad y la inmutabilidad son la esencia de todo lo que se mueve y cambia, y que el movimiento y el cambio son accidentes (en el sentido aristotélico) de ciertas sustancias o cosas inmóviles y estables. Por ejemplo, le atribuimos a

---

los conceptos son una suspensión del movimiento del pensamiento, y las palabras del fluir del habla. “En consecuencia, el hombre no se libera mediante su evasión a una eternidad imposible de representar, sino, por el contrario, mediante su implantación y su arraigo en la existencia temporal [...]. La languidez se vuelve alegría cuando la criatura deja de sentirse una exiliada en medio del devenir heraclíteo y reconoce en el cambio su verdadera patria y su substancia” (Jankélévitch, 2015, pp. 244-245). Ser es devenir, realizarse al infinito.

17 Para Bergson, fue la insuficiencia de nuestras facultades perceptivas la que dio origen a la filosofía; en sus fundamentos, esta disciplina no es otra cosa que “una substitución del percepto por el concepto”. Pero, alejándose injustificadamente del mundo sensible y adoptando la “vía de lo suprasensible”, muchos filósofos (Platón, Plotino, Descartes, etc.) cayeron en la trampa del concepto, y creyeron ciegamente en una suerte de omnipotencia de nuestra razón frente a la supuesta debilidad de nuestros sentidos (Bergson, 2014, pp. 179-180).

18 “Examinen alguno de ellos [los sistemas filosóficos del pasado], convenientemente elegido: verán que se aplicaría igual de bien a un mundo en el que no hubiera plantas o animales, sino solamente hombres; un mundo donde los hombres no necesitarían comer ni beber; un mundo en el que no dormirían, ni soñarían, ni divagarían”. (Bergson, 2014, p. 45)

una misma persona todos los estados y posiciones distintos que abstraemos e identificamos: su infancia, su adolescencia, su madurez y su vejez, el hecho de estar sentado, parado o acostado, en reposo o en movimiento. Cuando decimos que Juan ha crecido mucho, o que se levantó de su silla, sin siquiera tener que pensarlo estamos asumiendo que ha habido una modificación en el tamaño o en la posición de Juan, que ha crecido y se ha movido. En otras palabras, creemos que el cambio y el movimiento son accidentes o variaciones de una sustancia: Juan (antes más bajo o sentado, ahora más alto y de pie).

Esta manera de pensar, que fue formalizada metafísica y lógicamente por Aristóteles y que se reduce a la estructura ontológica sustancia-atributo (o esencia-accidente, o cualquiera de sus variantes), correlacionada con la estructura lingüística sujeto-copula-predicado, pareciera ser inherente a nuestra inteligencia<sup>19</sup>. La esencia de la inteligencia humana es el juicio, y el juicio opera por atribución de un predicado a un sujeto, a partir de la identificación de una sustancia y de un atributo: “Sócrates está sentado”; “Mi gato es negro”. Estar sentado sería el atributo de una sustancia, Sócrates, lo mismo que ser negro sería un atributo de mi gato. Ahora bien, según el filósofo francés, tanto los argumentos de la metafísica clásica que hemos expuesto anteriormente como nuestro sentido común dependen de nuestro lenguaje y de ciertos recortes de la realidad efectuados a partir del modo en que nos servimos de una determinada lengua<sup>20</sup>.

Una de las funciones más primitivas del lenguaje humano, al igual que el de otras especies animales, es la comunicación en vías de la cooperación (Bergson, 2014, p. 123). Hablar, en términos evolutivos, es casi tan natural para el hombre como elaborar herramientas, aun cuando cada uno de los signos de las diferentes lenguas sea una creación cultural y puramente convencional. Esto significa que en las lenguas que hemos aprendido de manera contingente, porque podríamos haber aprendido otras, poseemos la capacidad natural de articular palabras, de escucharlas y de comprender su significado. No obstante, nuestros diversos lenguajes, convencionales, responden al mismo principio universal: atribuir un predicado a un sujeto, concibiendo al tiempo, al cambio y al movimiento como accidentes de una sustancia invariable.

Esta operación, la misma para los diversos lenguajes, no se explica solamente por el carácter evolutivo de las lenguas o la posibilidad remota de ciertos antecedentes comunes. Según Bergson, si al hablar partimos siempre de estos presupuestos, es porque ya nuestra percepción trabaja de esta manera, recortando selectivamente en el espacio ciertos cuerpos, abstrayendo todo lo que los une a los demás, aislándolos y considerándolos entidades individuales. Nuestro lenguaje no es otra cosa que la transmutación del resultado de estas operaciones perceptivas e intelectuales en sonidos articulados o signos.

19 Cf. *Categorías*, especialmente la diferencia entre *lo que se dice* de un sujeto y *lo que es inherente* a un sujeto, y la relación de predicación (II, 1ª, 20-1b, 9 y III, 1b,10-15), la definición de la substancia como “lo que no *se afirma* de ni *está en* un sujeto”, y sin la cual ningún atributo podría existir (V, 2ª, 11-2b, 6) y la descripción de sus características fundamentales: la unidad numérica y su capacidad de variar sin dejar de ser la misma (V, 3b, 10-15 y V, 3b, 24-4ª, 21); *Acerca de la interpretación* (4, 16b, 24-17ª, 27) y el primer capítulo de los *Analíticos primeros*, para la definición de la proposición como predicación o atribución de una cosa a otra cosa; y *Metafísica*, sobre todo para la definición de substancia como unidad, sustrato, causa, necesidad, ser y forma de todo lo que existe (Γ, 2; Δ, 8; Z) o para los distintos tipos de sustancia (Λ, 1), del accidente como contingente (Δ, 30), y para la distinción entre *ser por accidente* y *ser por esencia* (Δ, 7).

20 Como señala Jacques Derrida, el mero hecho de nombrar una cosa es un acto de violencia contra la realidad por parte del lenguaje, un orden impropio introducido arbitrariamente por el ser humano. El lenguaje inscribe diferencias, clasifica, expropia y en parte por eso, para este filósofo, nuestra comprensión del mundo es indefectiblemente textual. Cf. Derrida, 1967.

Bergson llama “inteligencia” (*intelligence*) a la capacidad perceptiva y natural de abstracción. Según el filósofo francés, la inteligencia “es una prolongación de nuestros sentidos”, que obedece a las exigencias de la acción: “antes de especular, hay que vivir, y la vida exige que tiremos partido de la materia” (Bergson, 2014, p. 75). Para el filósofo francés, el objetivo de nuestro conocimiento, en lo que tiene de más elemental, no es comprender la materia, sino dominarla, y por eso la inteligencia se manifiesta como un anexo evolutivo de nuestra capacidad de acción, “una adaptación cada vez más precisa, cada vez más compleja y flexible, de la consciencia de los seres vivos a las condiciones de existencia que le son dadas” (Bergson, 2018, V)<sup>21</sup>.

Ahora bien, Bergson aclara que el hecho de abstraer no es solamente útil para la vida, ni es exclusivamente una operación o una facultad humana, sino que forma parte de la vida misma:

todo ser vivo, tal vez incluso todo órgano, todo tejido de un ser vivo, generaliza, quiero decir: clasifica, porque sabe cosechar en el medio en el que se encuentra, en las sustancias o los objetos más diversos, las partes o los elementos que podrían satisfacer cada una de sus necesidades, dejando de lado el resto. (Bergson, 2014, p. 94).

Nuestro entendimiento aísla propiedades comunes, busca la repetición, clasifica, abstrae, generaliza,

porque es una de las operaciones fundamentales de la vida: percibir la generalidad forma parte de los instintos y necesidades de los seres vivos, mucho antes de que la consciencia intervenga. En definitiva, la percepción, “auxiliar de la acción”, aísla en el conjunto de la realidad lo que más nos sirve o interesa, “nos muestra el beneficio que podemos obtener de una cosa, antes que la cosa en sí misma” (Bergson, 2014, p. 185; 2018, p. 189)<sup>22</sup>.

De esta manera, podríamos decir que los conceptos mediante los cuales la metafísica clásica descompone la realidad (sustancia y atributo), como también la manera en que la concebimos habitualmente, dependen de nuestra manera de hablar; a su vez, la estructura de nuestro lenguaje (sujeto, verbo y predicado) depende en último término de la manera en que percibimos e inteligimos la realidad. Consideramos que el color rojo es un atributo o una calidad de una sustancia, el color de una rosa por ejemplo, porque aprendemos a hablar con sustantivos (rosa) y con adjetivos (roja). Y si decimos a su vez que “la rosa es roja”, es porque percibimos una rosa como un objeto individual, que abstraemos de las otras rosas que crecen a su lado y de todo su entorno, y percibimos al rojo como una calidad compartida por esta rosa, las demás rosas y muchas otras cosas<sup>23</sup>. Pero no se trata de una exigencia de la materia, puesto que la semejanza que percibimos entre las cosas es antes que nada la propiedad común que tienen de obtener de nuestro cuerpo la misma reacción. Según Bergson, si descomponemos la realidad en objetos, cosas o

---

21 Para Bergson, “el hombre es fundamentalmente fabricante” y la inteligencia humana no es otra cosa que “el poder de inventar y construir un número indefinido de herramientas” para dominar la materia (Bergson, 2014, p. 102). Así, antes que un *Homo sapiens*, el ser humano sería un *Homo faber* (Bergson, 2018, p. 140).

22 Posiblemente, otras formas de vida, guiadas por el instinto, recortan la realidad de una manera diferente, no en objetos, sino en propiedades (Bergson, 2018, p. 190).

23 Según Bergson, nuestro lenguaje, mediante el uso de sustantivos, adjetivos y verbos, reproduce el triple recorte que efectuamos sobre la realidad, y nos conduce a dividirla mediante tres tipos de representaciones que son, en definitiva, instantáneas tomadas sobre “la continuidad fluida de lo real”. Las formas o sustancias son abstracciones del movimiento evolutivo, las calidades o accidentes son abstracciones del movimiento cualitativo, y los actos o las acciones son abstracciones del movimiento extensivo (Bergson, 2018, p. 307).

sustancias, es en definitiva porque resulta útil para la vida, porque la inteligencia es una herramienta que nos concedió la naturaleza para la supervivencia, al igual que nuestras manos. La inteligencia procede por selección y abstracción porque “solamente se representa claramente lo discontinuo” (Bergson, 2018, p. 155). Vladimir Jankélévitch, en su estudio sobre la filosofía de Henri Bergson, califica a la inteligencia como “el pensamiento de los elementos”, porque esta opera descomponiendo la realidad en elementos simples, puros y homogéneos para poder trabajar con ellos y generar luego una reconstrucción manipulable (e inevitablemente artificial) de la realidad (Jankélévitch, 2015, p. 15).

Esta operación no solo es natural, sino que es cómoda y práctica para la comunicación, la cooperación y la acción. El filósofo francés afirma incluso que la metafísica clásica de la que hemos hablado es “la metafísica natural de la inteligencia humana” (Bergson, 2018, p. 325). El único problema, al menos el que señala Bergson, es que cuando olvidamos el interés que la guía, la utilidad, y tomamos el resultado final de sus operaciones –nuestros conceptos– como herramientas para comprender la realidad, en el ámbito de la metafísica, la inteligencia nos conduce a problemas irresolubles, no a causa de su dificultad intrínseca, sino porque han sido mal planteados, o planteados al revés desde un principio como en el caso del tiempo, el cambio y el movimiento (Bergson, 2014, p. 140)<sup>24</sup>. Para controlar la materia, la inteligencia evoluciona mucho más fácilmente en el espacio, en lo inmóvil y estable, porque la acción exige un punto de apoyo sólido para ser más eficaz. “Nuestra facultad normal de conocimiento es esencialmente el poder de extraer lo que el flujo de lo real tiene de estable y de regular” (Bergson, 2014, p. 139).

Sin embargo, como ya hemos precisado, la esencia del tiempo, del cambio y del movimiento es precisamente este flujo ininterrumpido en el que todo transcurre, cambia y se mueve.

## LA CONTINUIDAD FLUIDA E INDIVISIBLE DE LO REAL

Se mencionó anteriormente que el espacio, a diferencia de la duración, es homogéneo. Estamos ahora en condiciones de hacer una nueva aclaración, como se hizo con el carácter “indivisible” del tiempo. Es el espacio, en tanto “concepción de un medio vacío”, como actividad de nuestra conciencia, como resultado de nuestras necesidades prácticas a la hora de actuar en el mundo, el que se manifiesta como una multiplicidad cuantitativa y homogénea. Pero la materia que se extiende en el espacio y que lo llena, al igual que el tiempo *real* (la duración, frente al tiempo de los relojes), la realidad “concreta”, por llamarla de algún modo, forma para Bergson un todo continuo, fluido e indivisible. No hay sustancias. Ni siquiera hay objetos individuales. “Toda división de la materia en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados es una división artificial” (Bergson, 2012, p. 220). Basándonos en lo que nos presentan nuestros sentidos, principalmente la vista y el tacto, definimos el contorno de los objetos materiales que nos salen al encuentro y los distinguimos como individualidades; pero “[...] cuando percibimos las superficies y las aristas de las cosas, lo que vemos en realidad es el plan de nuestras eventuales y futuras acciones, reflejado ante nuestros ojos como en un espejo” (Bergson, 2018, p. 11).

24 “Son los filósofos los que se equivocan, cuando transponen al ámbito de la especulación un modo de pensar destinado a la acción” (Bergson, 2018, p. 156).

Esto se debe principalmente a que la vida humana, en lo que tiene de más primario, el mero hecho de actuar y cooperar para sobrevivir, nos obliga a diferenciar nuestro propio cuerpo, suerte de recinto de nuestra consciencia, de su entorno, y también a que las necesidades de este mismo cuerpo nos conducen a distinguir otros cuerpos de los que podríamos servirnos, o no, para satisfacerlas. Es esta la primera dualidad establecida por la vida en todo organismo –la distinción entre aquello que necesita y aquello que puede satisfacer sus necesidades–, dualidad que concluye irremediablemente en una descomposición de la realidad en objetos o propiedades, descomposición que se perpetúa mediante el lenguaje y que la metafísica traduce luego en sustancias y atributos. Insistimos en que, para Bergson, no hay nada más natural: “establecer estas relaciones particulares entre porciones recortadas de la realidad sensible es precisamente lo que llamamos *vivir*” (Bergson, 2012, p. 222). No obstante, cuando aislamos el carácter utilitario de nuestro conocimiento de su objetivo especulativo, comprendemos que la realidad es pura “interacción universal”, una continuidad de contornos indefinidos en constante cambio y movimiento. La materia, concebida como un todo indivisible, es un flujo en constante actividad y no una cosa (Bergson, 2018, p. 187).

Sin embargo, para Bergson, tampoco hay calidades, posiciones o estados fijos o puros. Siguiendo los ejemplos mencionados anteriormente, ¿cómo podríamos determinar cuándo comienza exactamente la infancia y cuando la adolescencia o la madurez? ¿No ha demostrado la física que las

calidades que le atribuimos a la materia son en realidad oscilaciones, vibraciones y movimientos? Nuestra manera habitual de pensar y de hablar nos conduce a efectuar ciertos “impases lógicos”, paradas imaginarias sobre una transición real: “las cosas y los estados no son más que instantáneas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir” (Bergson, 2018, p. 249)<sup>25</sup>.

Henri Bergson no niega que la materia se presta a ser dividida y recortada de la manera en que lo hacemos y que, suponiéndola divisible en partes independientes, la ciencia construye una imagen suficientemente representativa, útil y efectiva de lo real. Pero, para el filósofo francés, ni la materia está determinada por la forma que le impone nuestra inteligencia, ni la inteligencia impone verdaderamente esta forma a la materia. Según Bergson, existiría una cierta tendencia en la materia, su aspecto naturalmente “espacial” por llamarlo de algún modo, que la llevaría a relajarse en lo extenso, sin coincidir totalmente con el espacio puro y geométrico de nuestro intelecto<sup>26</sup>. Por eso la ciencia puede aproximarse cada vez más a la materia inerte, concebida “espacialmente”, es decir, recortada, dividida, interrumpida, despojada de su duración: solo entonces la complejidad de los elementos materiales y el orden lógico-matemático parecen alinearse y el mundo se manifiesta como una totalidad ordenada. Ahora bien, cabe señalar que para el filósofo francés, este orden lógico-matemático, con sus leyes y sus repeticiones, con sus géneros, sus causas y sus efectos, si bien es sumamente útil y eficiente, no tiene una “realidad objetiva”: es obra del científico que ha aislado cier-

25 Si quisiéramos acercarnos a la realidad deberíamos escapar al movimiento natural y cinematográfico de nuestro pensamiento, y convertir a los verbos en el sujeto de nuestras proposiciones. No deberíamos decir: “el niño deviene hombre”, suponiendo así una sustancia, el niño, y un estado, “hombre”, ambos igual de artificiales, sino “hay devenir del niño en hombre” (Bergson, 2018, p. 312).

26 La materia se extiende en el espacio y entra de esta manera dentro de nuestros marcos conceptuales, sin ser, ella misma, extensión pura. “La materia es una relajación de lo inextenso en lo extenso y, por ello, de la libertad en necesidad; aunque no coincida totalmente con el espacio puro y homogéneo, se constituye por el movimiento que este conduce y anda por el camino de la geometría. Pero es cierto que las leyes matemáticas no se aplicarán nunca totalmente a ella. Haría falta para eso que fuera espacio puro y que abandonara la duración” (Bergson, 2018, p. 219).

tas variables, aplicado unidades convencionales de medida, recortado una parcela del todo continuo, indivisible y en constante desarrollo (Bergson, 2018, pp. 204-207, 219).

Sin duda, en cierto modo (práctico tal vez), nos vemos obligados a distinguir “objetos” diversos que difieren de todos los demás por determinadas calidades: hombres, animales, plantas, piedras, objetos, etc. Pero debemos reconocer que no podemos aislar impunemente ninguno de esos objetos del entorno que vuelve posible que sean lo que son. ¿Qué es el árbol que vemos sin las raíces que se esconden, sin la tierra que lo nutre, sin la lluvia que lo baña? ¿No fue el mismo árbol una semilla antes de ser árbol? ¿Cuál es la unidad corpórea de un cuerpo como el nuestro, habitado por millones de bacterias y células más o menos independientes?<sup>27</sup> La separación entre una “cosa”, su contorno y su entorno mediante límites precisos (las raíces, el tronco y las hojas, por ejemplo, en el caso del árbol, la piel y los órganos en el caso de un ser humano) es siempre un recorte abstracto, artificial, porque esas mismas “cosas” que aislamos mantienen infinitos vínculos perceptibles e imperceptibles con el resto del universo (Bergson, 2012, p. 223), y porque, en realidad, no hay cosas, solo hay acciones que el intelecto solidifica en el flujo indivisible del devenir (Bergson, 2018, p. 249). Nuestro recorte obedece a necesidades prácticas y,

por eso, termina allí donde se satisfacen o se agotan estas mismas necesidades, donde el contorno de una “cosa” deja de interesarnos, como si, con nuestra percepción, cortáramos “en la tela de la naturaleza” siguiendo “las líneas punteadas sobre las cuales se desarrollará nuestra acción” (Bergson, 2018, p. 12, 157).

“Hay cambios, pero no hay, detrás del cambio, cosas que cambian: el cambio no necesita un soporte. Hay movimientos, pero no hay objetos inertes, invariables, que se mueven: el movimiento no implica un móvil” (Bergson, 2014, p. 195). La vista y el tacto nos han acostumbrado a recortar, en el conjunto de lo real, figuras relativamente invariables, a las que se atribuye un supuesto desplazamiento o una supuesta variación sin padecer deformaciones esenciales (Bergson, 2014, p. 47). Pero incluso en esas figuras, todo está en constante cambio y variación: “La forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición” (Bergson, 2018, p. 302). Pensar en un objeto o en una sustancia, dividir el tiempo en segundos o en instantes, es abstraer de la duración, de la movilidad y del cambio uno o varios puntos de vista inmóviles, estables. La totalidad de lo real, por su parte, es “una continuidad indivisible”: ignora los objetos y las sustancias, los segundos y los instantes.

27 En *La evolución creadora*, Bergson es consciente de que los “cuerpos vivos”, a diferencia de los objetos inertes, parecieran estar cerrados “por naturaleza”, ya que los organismos se componen de partes heterogéneas que se completan las unas a las otras (una parte de un organismo es, a su vez, un organismo) y llevan a cabo funciones diversas que también se implican las unas a las otras. En este sentido, podríamos hablar de los cuerpos vivos como individuos, y de la individualidad como una propiedad característica de la vida. Sin embargo, el filósofo francés aclara en varias ocasiones que la individualidad de los seres vivos comprende una infinidad de grados y que, en definitiva, nunca se realiza plenamente: “Para que la individualidad fuera perfecta, haría falta que ninguna parte separada del organismo pudiera vivir por su cuenta. Pero, en ese caso, la reproducción se volvería imposible”. Según Bergson, la individualidad pareciera ser una *tendencia* natural de la vida a aislarse y diferenciarse, antes que un estado; pero, como toda tendencia natural, esta se ve enfrentada a otra tendencia antagonista que la combate y la lleva a asociarse con otros organismos: la reproducción (concebida como la reconstitución de un organismo nuevo con una parte separada del anterior). “Concluamos entonces que la individualidad no se da nunca de manera perfecta, que en ocasiones es difícil, o a veces incluso imposible, decir qué es un individuo y qué no lo es, pero que sin embargo la vida no deja de ser una búsqueda de la individualidad y que tiende a constituir sistemas naturalmente cerrados, aislados” (Bergson, 2018, pp. 12-15, pp. 41-44).

## REFERENCIAS

- Aristóteles (1984). *The complete works of Aristotle*. (Jonathan Barnes, ed., trad.). Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series.
- Bergson, H. (2012). *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F.
- Bergson, H. (2013). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: P.U.F.
- Bergson, H. (2014). *La pensée et le mouvant*. Paris: Flammarion.
- Bergson, H. (2018). *L'évolution créatrice*. Paris: P.U.F.
- Bergson, H. (2019). *Durée et simultanéité*. Paris: P.U.F.
- Canguilhem, G. (1966). *Le concept et la vie*. *Revue Philosophique de Louvain*, 64, 193-223.
- Deleuze, G. (2014). *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F.
- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Jankélévitch, V. (2015). *Henri Bergson*. Paris: P.U.F.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. (Mario Caimi, trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Russell, B. (1912). *The Philosophy of Bergson*. *The Monist*, 22, 321-347.
- Russell, B. (2002). *La méthode scientifique en philosophie*. Paris: Payot.