

Vacío, negación y nada, en Bergson

Jesús Rodolfo Santander
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

En este texto voy a ocuparme de las ideas de *vacío*, *nada* y *negación* en Henri Bergson. Entiendo que es un tema de mucha importancia para una investigación filosófica fundamental porque, en general, una cierta comprensión del vacío, de la negación y particularmente de la nada, juega como presupuesto un papel siempre importante, cuando no decisivo, en el pensamiento filosófico, muy especialmente en el metafísico. Es verdad que no son muchos los filósofos que vuelven sobre ese presupuesto para aclararlo. Quizá por las dificultades a veces terribles que esta empresa implica, tal vez porque se las considere insuperables al entenderse que no se puede hablar, especialmente sobre la nada, sin caer en contradicción, lo cierto es que por lo regular se tiende a no insistir demasiado en volver sobre esas ideas para discutir-las. Bergson ha sido una de las excepciones. El filósofo francés ha reconocido el papel que la idea de *nada* juega en general como motor invisible del pensamiento filosófico, viendo sus implicaciones en las metafísicas de Spinoza y de Leibniz y, en distinto sentido, en la suya propia. De esta manera ha concebido

la necesidad de tematizar la idea de la nada y las otras ideas negativas, ofreciendo, en su obra *La evolución creadora*,¹ una interpretación original y en apariencia consistente, que busca explicar la génesis de estas nociones. Creo que, en el contexto del debate filosófico fundamental siempre abierto sobre esas nociones, vale la pena recordar su interpretación siguiendo de cerca el texto de Bergson, sin dejar de hacerle a su posición algunas acotaciones críticas que me parecen necesarias. Es lo que me propongo hacer en este escrito. La exposición del pensamiento de Bergson ocupará el cuerpo principal del artículo. Mis acotaciones y observaciones figurarán a pie de página.

No dejemos de señalar, en esta introducción, que los análisis de las ideas negativas que hemos recibido de Bergson, forman parte de la crítica que, al final de *La evolución creadora*, hace de las concepciones erróneas de la privación. La privación toma cuatro formas: la nada y el desorden, el azar y lo posible. Aquí nos ocupamos sólo de una de esas formas (la nada). Recordemos, además, que en ese lugar Bergson analizaba dos ilusiones teóricas que sufre nuestro espíritu al intentar un conocimiento especulativo de las cosas. De esas dos ilusiones, una concierne directamente a nuestro tema.

1. Dos ilusiones teóricas

Bergson había ya encontrado esas dos ilusiones teóricas en su obra y ahora quería considerarlas en su génesis, en su principio, no ya en sus consecuencias. Esperaba que así se podría definir mejor, frente a otras filosofías, una filosofía que, como la suya, veía en la duración la materia (*l'étoffe*) de la realidad. Esto —una realidad haciéndose y deshaciéndose en perpetuo devenir— es lo que debería revelar la intuición metafísica cuando se levanta el velo que la inteligencia y los sentidos tienden

¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 156, Paris, Quadrige/Press Universitaires de France, 1986.

sobre ella (sobre la realidad). Bergson pensaba que, por responder siempre a las necesidades de la acción, la inteligencia humana nunca busca espontáneamente una visión desinteresada e inmediata de la realidad sino que, reteniendo de la duración sólo los momentos que nos interesan, toma de ésta solamente instantáneas inmóviles. Así, percibiendo sólo estados e instantes, pero no el devenir y la duración mismos, llegaríamos a creer, y ésta es la primera ilusión, que puede entenderse lo inestable a partir de lo estable, lo que se mueve a partir de lo inmóvil. A esta primera ilusión llamaba Bergson la ilusión cinematográfica. La ilusión nace cuando transferimos al dominio de la especulación procedimientos ideados para la práctica. A la segunda ilusión, que es la que aquí nos interesa, Bergson le encontrará también un origen práctico.²

En la segunda ilusión, el pensamiento especulativo va a lo pleno desde lo vacío, pero lo vacío no sería para Bergson sino una ilusión derivada de una transferencia semejante a la anterior. Nuestra acción apunta a obtener un objeto del que nos sentimos privados o a crear uno que aún no existe. Puede decirse que la acción llena un vacío, que “va de lo vacío a lo lleno, de una ausencia a una presencia, de lo irreal a lo real”; pero se trataría de una irrealidad relativa a la dirección que toma nuestra atención, no de una irrealidad absoluta. En rigor, nunca saldríamos de la realidad que por todas partes nos rodea y en la que estamos inmersos. ¿Por qué hablaremos entonces de irrealidad, de ausencia? Esto no sería más que una manera de hablar, que se justificaría únicamente cuando nos expresamos en función de los intereses de la acción. Hablamos de la ausencia de una realidad sólo porque, al buscar esa realidad, en su lugar encontramos la que está presente.³

² *Ibid.*, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 273. Con las ideas de orden y desorden pasa algo parecido. Uno se pregunta por qué hay en las cosas orden y no desorden. Para que esta pregunta pueda formularse —para que pueda tener sentido— tiene que suponerse que el

Bergson no cuestionará, entonces, la legitimidad de esa manera de expresarse, en la medida en que estemos en la esfera de la acción; pero sostendrá que esta ilusión se produce si tal manera de pensar y de hablar se mantiene cuando nos proponemos especular desinteresadamente sobre las cosas.⁴ La inteligencia que se pone al servicio de nuestra acción sobre las cosas se vale de lo vacío para pensar lo pleno; pero cuando pasa al dominio de la especulación todavía sigue pensando que hay que ir de lo vacío a lo pleno, y es entonces cuando nuestra inteligencia sufre esa ilusión en la cual hay que encontrar la raíz de la concepción, según Bergson “radicalmente falsa”, de negación, de vacío y de nada.⁵ Podemos imaginar que es en razón de esta convicción suya, que se formó su propósito, que bien podemos considerar nominalista, de limitar el alcance de la primera y deshacerse de las dos últimas apelando a algo así como la navaja de Occam. Sobre esa concepción y sobre la crítica que Bergson hace de la misma, vamos a detenernos en lo que sigue.

2. La idea de la nada

Bergson sentía que la idea de la nada estaba en la raíz de esos problemas angustiosos que dan vértigo al filósofo. Como ya lo indicamos, consideraba que, aunque los filósofos se hubieran ocupado poco de la idea de la nada, ésta había sido desde el comienzo el “motor invisible” del pensamiento filosófico.⁶ De esto no hay duda cuando se considera que un filósofo se hace

desorden, entendido como ausencia del orden, es posible o concebible. Bergson niega esta suposición. Para él sólo el orden es real. ¿Por qué entonces hablamos de desorden? Por una razón práctica. El orden puede tomar dos formas y hablamos de desorden cuando nos encontramos delante del orden que no buscábamos. La idea de desorden no es, pues, especulativa sino práctica. No significa la ausencia de todo orden sino sólo del orden que carece de interés actual. El desorden puede, así, ser sólo una palabra hueca, sin sentido. *Cfr.* p. 274.

⁴ *Ibid.*, p. 274.

⁵ *Ibid.*, p. 275.

⁶ *Loc. cit.*

preguntas tales como “¿por qué existo?”, o “¿por qué el universo existe?”, o cuando su pensamiento inquieto, después que respondió a esta última pregunta uniendo el universo a un principio que lo crea o lo sostiene, en vez de detenerse en ese principio, pasa a preguntarse de manera más englobante: “¿de dónde viene que algo exista?” Pero no sólo a los otros filósofos, sino que al propio Bergson, cuando encontró un principio de creación en el fondo de todas las cosas —y sin duda creyendo por un momento que su pensamiento ya podía reposar en éste— le asaltaba, como él mismo lo reconoce, la pregunta: “¿por qué este principio existe y no más bien nada?” Bergson no responderá a esta última pregunta simplemente porque, como se desprende de su análisis de la nada y debe hacerse claro en lo que sigue, esa pregunta no puede constituir para él más que un pseudo-problema y ni siquiera debería ser planteada. *A fortiori* Bergson no tendría interés en plantearse la cuestión más englobante de todas, la que para algunos como Heidegger es la cuestión fundamental de la metafísica: “¿por qué es el ente y no más bien la nada?”⁷

Por lo regular, los filósofos suelen pasar a responder estas cuestiones sin detenerse a examinar antes —o al menos después de encontrarles una respuesta— lo que esas cuestiones suponen. Bergson, quien como decimos, adopta una posición crítica frente a ellas, apunta al supuesto que las sostiene y se pregunta qué esconden estas preguntas. Ellas presuponen, responde, que la existencia es una conquista sobre la nada; que podría, que incluso debería, no haber nada, suposición que conduce al asombro frente al hecho de que hay algo. También presuponen que la realidad se extiende sobre la nada, que primero era la nada, y el ser vino después; o también que, si algo existió siempre, la nada estuvo siempre ahí como substrato o receptáculo. Suponen que

⁷ “La pregunta que caracterizamos como la primera en la jerarquía: ‘¿por qué es el ente y no más bien la nada?’ es por tanto la pregunta metafísica fundamental. La metafísica es el nombre que reciben el centro determinante y el núcleo de toda filosofía”. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1993, p. 25.

la nada es llenada por el ser, que preexiste a éste eternamente (si no de hecho, al menos de derecho). En fin, que el ser es superpuesto a la nada, y que en nada (*rien*) hay menos que en algo.⁸

Bergson pensaba que su filosofía no podía, ni necesitaba, aceptar estos presupuestos que subyacían a estas preguntas de la metafísica. Frente a una metafísica que, como la de Spinoza o la de Leibniz, por ejemplo, no habría tomado en serio la duración de una existencia que no parece suficientemente fuerte para vencer al No Ser y ponerse a sí misma por sí misma, Bergson ponía en el fondo de todas las cosas la duración (y con ella la libre elección) y sostenía que la duración no necesitaba pasar por la nada para ser, que ella es sin más, que simplemente es.⁹

La idea de la nada tiene, así, una importancia decisiva para esas filosofías, y también, aunque en sentido contrario, para el sistema de Bergson. Si hubiera nada en algunos de los sentidos señalados, su hipótesis de un absoluto que durara “eminentemente” y que actuara libremente, tendría que ser desechada. La hipótesis de Bergson chocaría con la idea de nada, sería incompatible con ella. Pero si se pudiera demostrar que esa idea es una pseudo-idea, con ello quedaría demostrado también que los problemas que de ella derivan son pseudo-problemas. Podría, entonces, afirmarse la positividad del ser y se removería así el

⁸ H. Bergson, *op. cit.*, p. 276.

⁹ Esta imposibilidad de concebir que el ser no necesita pasar por la nada para ser, esto es precisamente lo que, según Bergson, habría llevado a la metafísica de Spinoza y Leibniz a “dotar al verdadero ser con una existencia lógica” como la de los principios lógicos o matemáticos, y no con una existencia física o psicológica. Es como si hubieran pensado que, como no puede saberse, en relación a los cuerpos, por qué ellos existen más bien que por qué no existen, entonces había que encontrar el verdadero ser en la existencia matemática, considerando, por ejemplo, la esencia lógica del círculo, que triunfaría de la nada desde la eternidad y que se impone por sí misma, por la fuerza inmanente de su verdad. Si, además, se supone el mismo tipo de existencia para las cosas y su principio, pueden entonces deducirse las cosas desde su principio como desde un axioma. Pero, entonces, no habrá lugar para la causalidad eficaz, ni para la libertad (libre elección). Esto es lo que ocurre en Spinoza y Leibniz. *Cfr.*, pp. 276-277.

obstáculo que cierra la vía que conduce a la intuición metafísica.¹⁰ Para ello habría que proceder, por decirlo así, a una verdadera destrucción de la idea de nada. Y eso es lo que hará Bergson.

3. La representación de la nada

Bergson ataca la cuestión de la nada comenzando por preguntarse en qué se piensa cuando se habla de la nada. Para él, esto equivale a preguntarse cómo la representamos. Hay dos posibilidades de representársela: o la imaginamos o la concebimos, es decir, que tenemos, o bien, 1) una imagen, o bien, 2) una idea de la nada. La imagen cae en el dominio de la imaginación; la idea, en el dominio del pensamiento. Buscando desacreditar la representación de la nada, tratará la representación de ésta bajo uno y otro aspecto proponiendo experiencias que, de realizarse, deben demostrar que la nada no puede ser ni imaginada, ni pensada. Es decir, que no puede ser representada.

1) La imagen

¿Qué pasa si tratamos de evitar todas las sensaciones que llegan del mundo exterior cerrando primero los ojos, tapando después los oídos, etc.? Aunque todas las percepciones se extingan y el mundo exterior se desvanezca, yo subsisto con todas las sensaciones que llegan de dentro y fuera de mí, y con mis recuerdos. Si mediante un esfuerzo logro olvidar mis recuerdos, queda la conciencia del estado actual de mi cuerpo. Si trato de hacerla desaparecer apagando las sensaciones que vienen de aquél y por un momento pareciera que he logrado que todas las cosas se desvanezcan, justo cuando mi conciencia se apaga advierto que surge otra conciencia que ve cómo desaparece la primera. No me puedo aniquilar. Y por más que haga, nunca podré dejar de per-

¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

cibir algo, ya sea que ese algo esté en mi interior o afuera.¹¹ Mi imaginación se representará siempre un objeto. Puedo imaginarme sucesivamente dos nadas relativas: “una nada de percepción interna o una nada de percepción externa; pero no puedo imaginarme las dos a la vez porque [...] la ausencia de la una consiste en la presencia de la otra”.¹² Y como no podemos imaginar juntas dos nadas relativas sucesivas,¹³ nunca se formará en nosotros la imagen de una abolición de todo. No me puedo imaginar la nada. Los filósofos no pueden apelar a la imagen para representar la nada.

2) El pensamiento

Pero les queda hacerla intervenir bajo forma de idea. No podremos imaginarla, pero quizás podamos concebirla, de igual manera que, aunque no podemos ver imaginativamente un miriángono, podemos, en cambio, concebirlo. Y así como para concebir esa figura geométrica no necesitamos más que representarnos la posibilidad de construirla, así también, si de lo que se trata es de concebir la idea de la nada en cuanto abolición de todo, tendremos que representarnos la posibilidad de su construcción.¹⁴ ¿Pero es esto último posible?

Creemos que, como podemos abolir cualquier objeto de experiencia, el procedimiento para construir esa idea es extender la abolición de un primer objeto a otro y así sucesivamente hasta alcanzar la abolición de todo. La nada sería “el límite al que tiende la operación. Y así definida, la nada es la abolición de

¹¹ *Ibid.*, p. 278.

¹² *Ibid.*, p. 279.

¹³ Bergson no analiza aquí verdaderamente el sueño, el estado en que dormimos sin soñar, estado acerca del cual uno podría al menos preguntarse si en él esas dos nadas relativas no se dan simultáneamente, y si no pueden, por la total suspensión de la actividad consciente, suministrar una imagen de la nada. Quizás podríamos formularnos una pregunta semejante acerca de la muerte.

¹⁴ *Loc. cit.*

todo”.¹⁵ ¿Pero reúne esta idea construida las condiciones que debe reunir una idea construida para ser considerada verdaderamente una idea?

Bergson piensa que una idea enteramente construida es una idea sólo si sus partes pueden coexistir juntas. Así, la idea de un círculo de bronce es una idea, pues en ella se verifica esa condición, pero no la de un círculo cuadrado, pues la idea de círculo excluye la de cuadrado. ¿Pero qué pasa con la idea de nada? ¿Cumple ésta con la condición requerida? No la cumpliría si la abolición de algo por mi espíritu fuera una operación “cuyo mecanismo implicara que ella se efectúa sobre una parte del Todo y no sobre el Todo mismo”.¹⁶ En tal caso, extender la operación a la totalidad de las cosas sería algo contradictorio y absurdo.¹⁷ Bergson quiere demostrar que esto es lo que ocurre y, para ello, considera la operación sólo en dos casos (dado que para él no hay un tercer término sino sólo cosas o estados de conciencia):¹⁸ a) la abolición por el pensamiento de un objeto exterior; b) la abolición por el pensamiento de un objeto interior.

¹⁵ *Ibid.*, p. 280.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Para Bergson es lo mismo “contradictorio” y “absurdo”. Husserl no hubiera estado de acuerdo. De acuerdo con Marty, pero oponiéndose a Sigwart, Husserl pensaba que si “círculo cuadrado” y otras expresiones similares son sin sentido, no podríamos preguntar si un círculo cuadrado existe ni responder negativamente a esta pregunta. E. Husserl, *Investigaciones lógicas (I)*, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Barcelona, Altaya, 1995, p. 255. La cuestión no carece de importancia, pues bien pudiera ocurrir que la idea de nada fuera contradictoria sin ser absurda.

¹⁸ La observación que pongo entre paréntesis no parecerá ociosa si se tiene en cuenta, en relación al problema de la nada, la filosofía de M. Heidegger. En ésta, aparte del ámbito de los entes, donde pueden encontrar su sitio, entre otros entes, las cosas y los estados de conciencia, *hay* también Ser. Es en el Ser donde, para Heidegger, se enraza la Nada. Ver, J. R. Santander “Comentario a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el examen de la angustia”, *La lámpara de Diógenes*, BUAP, vol. 5, 2004, Puebla, México, pp. 38-39.

a) La abolición por el pensamiento de un objeto exterior

Me represento suprimiendo con el pensamiento un objeto exterior y diciendo que en el lugar donde ese objeto estaba “no hay más nada”. ¿Me estoy expresando con exactitud? Sí, si lo que quiero decir es que no hay más nada de ese objeto; pero no, si lo que quiero decir es que el objeto dejó un vacío absoluto, porque algo así como vacío absoluto no existe, para Bergson, en el mundo exterior, en la naturaleza. Simplemente, cuando en el mundo exterior un objeto abandona su lugar, otro lo está tomando. Y en todo caso, aun si hubiera vacío absoluto, no es a éste al que estoy aludiendo en la operación del caso al decir que el objeto abolido deja un lugar desocupado. Un lugar vacío no es un vacío absoluto sino “un vacío limitado por contornos precisos”, “la ausencia de un objeto determinado” que deja su lugar para irse a otro.¹⁹ Si esto es así, ¿por qué decimos entonces “nada”, “vacío”, en esta situación? Respuesta: porque los seres humanos no nos limitamos a percibir, sino que también somos capaces de recordar y de esperar.²⁰ Si sólo percibiéramos —y a esto apuntan, creo, presupuestos muy fundamentales de la filosofía de Bergson— estaríamos circunscritos a la presencia de algo y sólo expresaríamos lo que es.²¹ La percepción percibe sólo la presencia de algo, no la ausencia.²² Pero como no sólo percibimos sino que también re-

¹⁹ H. Bergson, *op. cit.*, p. 281.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Bergson dice: “un ser que no estuviera dotado de memoria o de previsión nunca pronunciaría aquí las palabras de “vacío” o de “nada”; simplemente expresaría lo que es y lo que percibe; ahora lo que es y lo que se percibe, es la *presencia* de una cosa o de otra, nunca la *ausencia* de algo”. *Loc. cit.* Creo que no es así. Lo que experimentamos (en la percepción) no es una presencia constante sino una actualización de aspectos latentes, un venir a la presencia de algo no presente.

²² Aquí asoma un cierto subjetivismo. Pese a que evoca el recuerdo, la espera y la previsión, para deshacerse de la idea de nada pone Bergson todo el acento en la autoridad de la percepción, sabiendo que la percepción sólo accede a la realidad objetiva, presente, positiva. De esta manera, la nada que asoma en el recordar, el prever, el esperar —el todavía no es y el ya no es— vienen a ser una simple

cordamos y prevemos, hay para nosotros ausencia.²³ ¿De qué manera? Esperamos encontrar un objeto recordado, pero encontramos otro. Sentimos entonces una decepción y nos expresamos diciendo que no hay nada, o diciendo simplemente: “nada”. Pero no nos chocamos de frente con la nada total. Sólo encontramos la nada parcial. ¿Pero qué es lo que el sujeto percibe en realidad?, ¿y qué es lo que logra pensar efectivamente? Sólo esto percibe y sólo esto puede pensar:²⁴ “la presencia del antiguo objeto en un nuevo lugar o la del nuevo objeto en el antiguo”.²⁵ Lo otro, es decir, “todo lo que se expresa negativamente por palabras tales como la nada o el vacío, no es tanto pensamiento como afección”, sentimiento, “coloración afectiva”.²⁶ Palabras como “nada” y “vacío” no tienen, por tanto, ningún contenido. Son palabras sin pensamiento; sólo expresan un sentimiento. Y sin embargo, no por ello deja de formarse en nosotros la idea de una abolición o nada parcial. Preguntémosnos cómo se forma.

proyección subjetiva sobre la realidad, la cual, en sí misma, siempre es positiva. Aquí (en este pasaje al menos) toda la primacía la tiene el presente, el presente es lo real, lo más real. Así, la idea de nada puede descender al nivel de “ilusión” y ser degradada a pseudo-idea.

²³ Si se restringe la experiencia a la percepción, no podremos decir legítimamente que “experimentamos” la ausencia de un ser querido desaparecido, pues la percepción no percibe su ausencia. Pero quizás los actos perceptivos en el sentido de Bergson no sean los mejores testigos del vacío, de la nada, de la privación. Podríamos obtener un mejor testimonio sobre ellos si citáramos a declarar al deseo, a la nostalgia, al hambre, al dolor. Nosotros no nos limitamos a percibir (en el sentido que “percibir” tiene en Bergson), sino que también sentimos, y los sentimientos no son sólo “coloraciones afectivas” del pensamiento como él supone, sino partes indispensables de nuestra experiencia de la realidad que juegan un papel fundamental en la apertura del mundo y, como consecuencia, en el conocimiento. Quizás en esta concepción que supone a los sentimientos incapaces de revelar nada, deba encontrarse la razón del subjetivismo de Bergson y de su posición frente al problema de la nada.

²⁴ Al parecer, el pensamiento no puede pensar nada efectivo más allá de la percepción, fuera de la percepción.

²⁵ *Loc. cit.*

²⁶ Sólo parece tener significación lo que se expresa positivamente, *loc. cit.*

Se forma cuando se combinan una sustitución y una preferencia. En la decepción que experimentamos al no encontrar el objeto que hubiéramos preferido encontrar sino otro que lo sustituye, hay una “interferencia” entre un aspecto subjetivo, la preferencia, con un aspecto objetivo, la sustitución. Sin una preferencia, alguien que recuerde tendrá frente a sí sólo una sustitución, y, si no recuerda, tendrá frente a sí sólo la presencia de algo, pero en ninguno de los dos casos tendrá una nada parcial. Para esto hace falta una preferencia y que ésta interfiera con la sustitución.²⁷ La interferencia explicará la génesis de la idea de abolición o nada parcial, de modo que esta idea implica y contiene una sustitución y una preferencia.²⁸

b) La abolición, por el pensamiento, de un estado interior de conciencia como procedimiento para llegar a representarnos una nada parcial

Cuando nos representamos nuestro interior, nunca constatamos, dice Bergson, fenómenos que no se producen sino sólo fenómenos que se producen.²⁹ Los hechos que en mi interior percibe mi conciencia, son siempre presentes y, por más que quiera evitarlo, aun suponiendo, por ejemplo, que duermo y que de este modo interrumpo la corriente de mi conciencia, me veo velando sobre mi sueño, y algo semejante me pasa si me supongo muerto. No puedo evitar sobrevivir a mi aniquilamiento. No puedo encontrar el vacío.³⁰ Puedo, es verdad, volver al mundo exterior, pero

²⁷ *Ibid.*, p. 282.

²⁸ De donde puede afirmarse que, para Bergson, la nada parcial es una ilusión de la subjetividad. La intuición metafísica lo confirmará, mostrándonos la plenitud de una duración en la que no hay lugar alguno para la privación.

²⁹ Bergson no tiene en cuenta los fenómenos inconscientes, fenómenos psicológicos de nuestro interior de los que no somos conscientes, sino sólo los fenómenos que caen en el dominio de la conciencia y, de éstos, sólo a los que pueden constatar, es decir, a los hechos de conciencia que están presentes.

³⁰ No es lo mismo que se suspenda, por el sueño, el curso de mi vida interior, que suponer que duermo. La suposición es un pensamiento, la interrupción por el

aquí —como vimos— es lo mismo: sólo encontraré lo pleno. Percibo, mi conciencia percibe, sólo presencias. De modo que una inteligencia que no fuera más que inteligencia, que no echara de menos o deseara, no podría concebir una ausencia o un vacío.³¹ El origen de la concepción del vacío nace “cuando la conciencia retardando (se) sobre ella misma, permanece atada al recuerdo de un estado antiguo mientras otro estado está ya presente”.³² Es claro para mí que esto no tendría lugar sin el “ya no es” del pasado, es decir, sin el tiempo, pero Bergson sólo reconoce una “comparación entre lo que es y lo que podría o debería ser, entre lo pleno y lo pleno”.³³ Cualquiera sea el vacío, vacío de materia o vacío de conciencia, Bergson piensa, no sin paradoja, que siempre su representación será una representación llena.³⁴ El análisis de los elementos que componen la representación del vacío —la sustitución y el sentimiento— no revela, según Bergson, ningún elemento negativo. La representación del vacío se resuelve en dos elementos positivos.³⁵

sueño tiene, efectivamente, lugar, aunque yo no lo suponga. Bergson se refiere a la primera, no a la segunda, sólo a la vigilia, a la conciencia vigilante, a la conciencia que se asegura de su existencia pensando, al yo que dice, en presente, “pienso”, y en presente piensa sólo estados presentes, al yo del *cogito*, que no deja de pensar en la presencia constante. Y sin embargo, ¿no debe suministrarnos precisamente la interrupción efectiva de la corriente de la conciencia una idea de la nada, pues cuando duermo profundamente ya no me veo velando sobre mi sueño y no soy conciente de nada? De esa ausencia me hago conciente cuando me despierto. Esa ausencia está, así, en mi conciencia. Me encuentro, entonces, de alguna manera con el vacío.

³¹ Lo que, en mi opinión, debería inversamente significar que, dado que no somos puras inteligencias, sino que nos lamentamos o deseamos, puede haber para nosotros vacío, nada; pero Bergson rechaza, como subjetivo, es decir, como ilusorio, ese testimonio que nuestra existencia da a favor del vacío y de la nada.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, p. 283.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ ¿Pero cómo no pensar en el deseo? No sólo éste hace del objeto ausente una privación, sino que sin el objeto ausente deseado, el deseo no tendría lugar. También aquél hace de éste una privación, un hueco, un no desde dentro. El deseo parece resolverse más bien en dos elementos negativos.

De lo anterior (de a y b) desprenderá Bergson que la idea de abolición de todo es absurda. Si es verdad que suprimir una cosa no es sino remplazarla por otra, que pensar la ausencia de una cosa sólo es posible por la representación de la presencia de otra cosa y que abolir significa sustituir, hay que concluir que la idea de una nada absoluta se destruye a sí misma y que es absurda, una pseudo-idea, una mera palabra.

Y sin embargo, pese a todo, esa idea resulta siempre evidente. ¿Por qué? ¿De dónde nace esa ilusión? Nace de que, por el hecho de que pueda abolirse cada objeto particular que se vaya presentando, se pasa a suponer que es posible suprimirlos a todos. Pero yo no puedo ir suprimiendo una a una todas las cosas hasta que no me quede ninguna, porque suprimir una cosa consiste, cada vez, en sustituirla por otra. La supresión de todas implicaría que no se verificara la condición que precisamente debería permitir la supresión de todas. Propiamente no se puede pensar la supresión de todas las cosas, ni decirla. Estamos, dirá Bergson, frente a una *contradictio in adjecto*.

4. Inexistencia del objeto

En este punto se presenta una objeción importante.³⁶ El posible objetor señala que la representación de una desaparición tal como la propone Bergson, se produce en el espacio, o al menos en el tiempo y que, por lo tanto, evoca una imagen, apela a la imaginación, pero no al entendimiento. Una cosa, dirá, es sustituir una cosa de hecho; otra, que la abolición de una cosa por el pensamiento conlleve para éste una sustitución de una cosa por otra. De lo primero no se deriva lo segundo. En vez de representarnos a un objeto desaparecido o abolido, debemos, dejando de lado desaparición y abolición, que son operaciones puramente físicas, atenernos al entendimiento puro y pensar al objeto como inexistente. Si admitimos la objeción, debemos dejar de lado las

³⁶ *Ibid.*, p. 284.

condiciones de nuestra existencia espacial y temporal y, con ellas, ese lazo que une un fenómeno a todos los otros haciendo que aquél no pueda desaparecer sin ser sustituido por otro. Pensamos, así, en un objeto aislado, y lo representamos como existente diciendo o escribiendo, por ejemplo, esta frase: “A existe”. Luego tachamos de “un trazo de pluma intelectual” esta frase. Se supone que así obtendríamos un objeto inexistente. Pero Bergson no cree que el trazo de pluma pueda aislarse y considera que el examen puede mostrar que todas las condiciones eliminadas vuelven a partir del trazo de pluma. Veamos cómo procede su examen.

Bergson compara la idea del objeto existente con la idea del objeto que se supone inexistente y sostiene, apoyándose de una manera fundamental en Kant, que no hay ninguna diferencia entre pensar un objeto y pensarlo existente.³⁷

¿Qué será, entonces, pensar un objeto inexistente, si la existencia del objeto es inseparable de la representación del objeto? ¿Qué es un objeto inexistente? Representarse al objeto como inexistente no será retirar la existencia de la idea del objeto; no consistirá en retirar algo sino en agregar algo al objeto, y lo que se agrega es la idea de una exclusión del objeto en cuestión por la realidad actual en general. Esta realidad expulsa al objeto. Al pensar “inexistencia”, nosotros pensamos “expulsión”; pero la causa de la expulsión, la realidad, también está presente, implícitamente, y esta realidad es toda la realidad. No se puede separar lo que expulsa, de la expulsión. “El acto por el cual se declara a un objeto irreal pone la existencia de lo real en general”.³⁸ Pero dado que pensar un objeto es pensarlo existente, esa expulsión no significará que el objeto irreal sea excluido de toda especie de existencia. ¿Qué significa, entonces, representarse un objeto como irreal? Significa declarar que la existencia de ese objeto, existencia no separable de su representación, es “la de una

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. 285.

existencia completamente ideal, la de un simple posible” (A es irreal = A es posible = A es ideal). Tenemos así, de un lado, una existencia más fuerte, la actualidad; del otro, una más débil, la de lo posible. Hay una relación entre ambas. Idealidad, posibilidad del objeto, dependen de la realidad que expulsa el objeto a la esfera de lo ideal o posible, de manera tal que, si la realidad más fuerte es abolida, la más débil vendría a ser la realidad misma y, en tal caso, ya no nos representaremos al objeto como inexistente.

Bergson resume lo anterior de una manera paradójica, al decir que hay más en la idea de un objeto inexistente que en la idea de un objeto concebido como existente. Y es que en la idea del objeto inexistente, hay la idea del objeto existente más la representación de una exclusión del objeto por la realidad actual. La conclusión que brevemente podría destacarse de lo anterior es que “la irrealidad de una cosa consiste en su expulsión por otras”.³⁹

5. La negación

Pero hay quienes dirán que esta manera de representarse la inexistencia es aún bastante imaginativa y poco negativa. Quienes así hablan seguramente están pensando en la negación que, suponen, es una operación completamente intelectual que no depende de nada exterior. Esta operación, se piensa, debe ser suficiente para que pensemos el objeto como inexistente. ¿Cómo? Basta con adherirle un “no” a la afirmación que expresa la representación de un objeto al que suponemos existente. El “no” rechaza lo que nuestro pensamiento contiene. De esta manera —se piensa— podemos abolir idealmente algo o todo. La negación se arroga así, el poder de decretar la abolición de todas las cosas. Negando una cosa, después otra, se llegaría a negar todo y, de este modo, se constituiría la idea de nada (*rien*).⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁰ *Loc. cit.*

La negación tendría así el poder, a semejanza de la afirmación, de crear ideas. La afirmación formaría ideas positivas como la de todo; la negación, ideas negativas como la idea de nada. Ahora, Bergson cree que de ese pretendido poder de la negación derivan todos los errores.⁴¹ Y ataca a esa pretensión en su fundamento, sosteniendo que la negación no puede ser asimilada a la afirmación. Mientras que la afirmación es un acto completo del espíritu, la negación es sólo la mitad de un acto intelectual que remite la otra mitad a un futuro indeterminado. Mientras que la afirmación es un acto puro, la negación introduce un elemento extranjero, extraintelectual. Detengámonos en esos dos aspectos. Consideremos en 1) el elemento extranjero; en 2) la mitad indeterminada.

1) El elemento extranjero

Bergson apela a Kant, quien había dicho que “las proposiciones negativas tienen por función propia simplemente evitar el error”.⁴² La originalidad de Bergson es aplicar la proposición de Kant en sentido pedagógico. Veamos. Cuando afirmo, hablo de la cosa expresando lo que veo (“la pluma es negra”). Cuando niego (“la pluma no es blanca”) no puedo expresar lo que no percibo ni me refiero a la cosa, sino a una afirmación de otro (o eventualmente mía) para advertirle que debe descartar ese juicio suyo y remplazarlo por otro. La proposición afirmativa expresa un juicio sobre un objeto. La proposición negativa expresaría un juicio sobre un juicio. La negación sería una afirmación de segundo grado, afirmaría algo de una afirmación que afirma algo de un objeto.⁴³ No deja de sorprender que Bergson considere la

⁴¹ *Ibid.*, p. 287.

⁴² *Loc. cit.*, nota 1. “Si yo dijera del alma que ella no es mortal, por un juicio negativo evitaría al menos un error.” I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 1970, p. 142.

⁴³ H. Bergson, *op. cit.*, p. 287.

negación como una afirmación. Esto se hará más claro cuando consideremos el segundo aspecto.

En la negación no hay, como en la afirmación, sólo una persona frente a un objeto. Frente al objeto hay una persona que le habla a otra persona para sacarla del error. Por eso, Bergson ve en ella un comienzo de sociedad, un acto de carácter pedagógico. No será, entonces, el acto de un espíritu puro que sólo tiene que ver con objetos. En la negación hay móviles. Quien niega es un sujeto sociable, pedagógico, y no únicamente un espíritu puro que, frente a los objetos, está desprendido de todo móvil e interés.⁴⁴

2) La mitad indeterminada

Por otra parte, Bergson considera que la negación es la mitad de un acto intelectual del que dejamos indeterminada la otra mitad. La proposición negativa daría la advertencia de que la afirmación necesita ser sustituida por otro juicio, pero sin indicar cuál debe ser este juicio,⁴⁵ sea porque ignoro el color de la pluma, sea porque sólo interesa el color afirmado.

De este modo, siempre que formulo una negación, llevo a cabo dos actos. En uno de esos actos me intereso en lo que otra persona dice y la prevengo; en el otro, anuncio que esa afirmación debe ser sustituida por otra sin indicar su contenido. Ahora

⁴⁴ ¿Por qué Bergson separa la afirmación de todo móvil? Tiene necesidad de un momento absoluto, en que se pueda acceder inmediatamente, sin mediación, al ser mismo. Siente que el elemento pragmático es incompatible con el veritativo. ¿Pero puede verdaderamente sostenerse que la afirmación está desprendida de todo móvil? ¿No hay una dimensión pragmática también en la afirmación? ¿Acaso no se puede contradecir afirmando?, ¿no ocurre la afirmación en un diálogo?, ¿no responde a una pregunta? Aceptamos que hay en la negación un aspecto pedagógico, social, pragmático, pues nos imaginamos sin dificultad que la negación tiene su lugar natural, originario, en el diálogo entre dos personas; sin embargo, en el diálogo, ese aspecto pragmático está presente no sólo en la negación sino también en la afirmación. Bergson lo reconocerá más adelante. *Cfr.*, p. 291.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 288.

podemos observar que, en los dos actos que constituyen la negación, no encontramos sino dos afirmaciones. Lo propio de la negación es la superposición de estos dos actos. Como en la negación no hay otro contenido que el del juicio afirmativo que la negación juzga, no podrá adjudicársele a la negación la capacidad de crear ideas simétricamente opuestas a las de la afirmación (ideas negativas).⁴⁶

5.1. *La negación en los juicios existenciales*

En lo anterior, Bergson ha analizado la negación sobre la base de los juicios atributivos (“la pluma no es blanca”). Ahora va a considerarla en juicios existenciales tales como “el objeto A no existe”. ¿Qué pasa cuando yo enuncio esta negación? ¿Por qué la enuncio? Porque alguien puede creer que el objeto A existe. ¿Pero qué se quiere decir cuando se dice: “el objeto A existe”? ¿Acaso se dice algo? ¿No hemos admitido ya que el pensar el objeto A es pensarlo existente, y que no hay diferencia entre la idea del objeto A existente y la idea del objeto A? Así es. Cuando pienso el objeto A, lo pienso existente, esto es, existiendo de algún modo, con alguna especie de existencia.⁴⁷

Basta que diga “el objeto A” para que ya le haya atribuido que es un posible, una pura idea, es decir, que le he atribuido una especie de existencia. No lo puedo pensar sin ninguna especie de existencia, de modo que cuando digo “el objeto A no existe”,

⁴⁶ *Loc. cit.* La negación no tiene “el poder de crear ideas *sui generis*”. La negación, entonces, no creará la idea de nada, pero la nada derivará como una pseudo-idea y como una ilusión ilegítima de la negación. Es interesante contrastar en este punto a Bergson con Heidegger. Creo que este último puede coincidir con Bergson en el sentido de que no se opondría a admitir que la nada que deriva de la negación es una pseudo-idea o ilusión. Pero — y esto señala la diferencia en este punto con Bergson — si para Heidegger la nada no deriva de la negación, la negación, en cambio, deriva de la Nada. La Nada misma no era de ningún modo, para Heidegger, una ilusión.

⁴⁷ *Loc. cit.*

hay primero una afirmación como esta: “el objeto A existe al menos como simple posible”. Si esto es así, cuando yo agregó “no” a tal afirmación, sólo quiero decir que uno se equivoca si hace del objeto posible uno real porque tal posible es incompatible con la realidad actual. Cuando planteamos la no-existencia de algo planteamos, no una oposición entre algo que existe y algo que no existe en absoluto, sino una oposición entre dos formas de existencia: la posibilidad y la actualidad, en el caso de que alguien tomara algo posible como real. El juicio que niega la existencia expresaría, así, que hay en lugar de lo posible una realidad que lo excluye, pero lo expresaría de manera incompleta. Lo expresaría de manera incompleta porque la otra persona no se interesa por lo real que reemplaza a lo posible sino sólo por éste. La atención se mantiene sobre el primer término y la sustitución no llega a hacerse explícita.⁴⁸ Sólo de manera implícita se afirma que un segundo término reemplaza al primero al decirse que el primero “no es”. Para Bergson, esto significa que el juicio que niega la existencia no juzga sobre una cosa sino sobre un juicio.⁴⁹ Al decir “no existe”, no hacemos más que advertir acerca de la posibilidad de un error, pero no suministramos ninguna información positiva. No habría negación de la existencia si no hubiera personas interesadas en otras personas. Por eso, un espíritu puro que se interesara sólo en cosas, no afirmaría nunca que algo no es. Un espíritu puro sólo afirmaría que una cosa es.⁵⁰ Digamos de paso que de esta

⁴⁸ *Ibid.*, p. 290.

⁴⁹ Pero aunque no lo declare, la negación debe referirse al objeto. ¿Cómo, sin ser instruida por el objeto, podría la negación contradecir la afirmación de alguien diciendo, por ejemplo, “esto no es blanco”?

⁵⁰ *Cfr.* p. 290. La filosofía y la ciencia pertenecen al espíritu puro y éste está libre de error. La realidad viene a inscribirse en él por sí misma. Aquí nos acercamos a la concepción bergsoniana de una intuición metafísica. Ésta no necesita de la negación, ni de mediaciones dialécticas. En la filosofía de Bergson, la positividad es afirmada y, en este sentido, es una filosofía positiva diametralmente opuesta como método a cualquier filosofía dialéctica. Respecto de la intuición y de la dialéctica, dice Bergson: “[...] les deux démarches sont de sens contraires”. *Ibid.*, p. 239.

manera la negación aparece así, como una necesidad de la vida humana concreta amenazada por el error.

5.2. *La supuesta simetría entre negación y afirmación*

Pese a lo anterior, se seguirá equiparando la negación a la afirmación, se les adjudicará igual objetividad y se desconocerá el carácter subjetivo y social de la negación. ¿De dónde viene esta obstinación? Una de las razones más importantes, si no la más importante, es la supuesta simetría entre negación y afirmación. Esta simetría parece justificarse porque tanto para afirmar como para negar se usan conceptos extraídos artificialmente de la continuidad de la experiencia y expresados por palabras convencionales, y porque en ambos casos (también en el de la afirmación) es posible hallar una finalidad social y pedagógica (propagar una verdad en el caso de la afirmación, prevenir un error en el caso de la negación). Puede recordarse también que la lógica formal ve en ellos dos actos simétricos que establecen entre sujeto y atributo, el uno, una relación de conveniencia; el otro, de no conveniencia.⁵¹ Pero a Bergson esta simetría le parece externa, y la semejanza se le antoja superficial. Para demostrarlo, compara ambos actos.

Imagina que han sido suprimidos la sociedad, la iniciativa intelectual, toda capacidad de reflexionar, el lenguaje, etcétera, en el hombre, y que a éste sólo le queda una inteligencia pasiva que recibe vía la sensación una vaga representación de la realidad, por ejemplo, del calor. Al término de esta especie de variación imaginativa, comprueba que la inteligencia no perdió su capacidad de afirmar, que al menos puede afirmar de manera implícita, y que para hacerlo no tiene necesidad ni de palabras, ni del deseo de propagar una verdad, pues nada de esto pertenece a su *esencia* —lo que, en cambio, no se podría decir de la negación.⁵²

⁵¹ *Ibid.*, p. 291.

⁵² *Ibid.*, p. 292.

En esta situación, a la inteligencia no se le ocurriría negar, ya que no le llega a ella ninguna impresión de negación. “Lo que existe puede llegar a registrarse, pero la inexistencia de lo inexistente no se registra”.⁵³ Para negar tendría que experimentar la decepción, intentar corregir un error, en suma, volverse social, pedagógica. Mas, por sí sola, la inteligencia pasiva no capta nada ausente, sino sólo lo presente. Resalta, así, la asimetría, la esencial diferencia entre ambos actos.⁵⁴

Ahora bien, percibiendo sólo cosas que existen, una inteligencia pasiva sólo vive en lo actual y nunca afirmaría otra cosa que la existencia del presente; sólo ve hechos que se suceden a hechos, limitándose a seguir el hilo de la experiencia; “nota sólo el estado actual de la realidad que pasa”.⁵⁵ Para ella no habrá ni vacío, ni nada (ni siquiera relativa), ni negación. ¿Qué debe pasar en el espíritu, entonces, para que aparezcan estas nociones? ¿Cómo se forman?

6. Génesis de las nociones negativas: abolición, negación, vacío o nada parcial, nada absoluta

Por lo pronto, el espíritu debe notar algo más que el estado actual del pasar. Le restituimos entonces, invirtiendo la dirección de la variación imaginativa, la memoria y la capacidad de distinguir. Cuando esto ocurre, cuando puede distinguir y recordar, puede representarse el paso de un estado a otro como un cambio, un contraste entre lo que ha sido y lo que es, y puede alcanzar la representación de lo posible. Pero todavía no podrá representarse que algo ha desaparecido, que ha sido abolido. Para esto le hace falta más que el contraste entre pasado y presente. Le hace

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ Y se entiende, por contraposición, que la negación es un acto inmanente a la subjetividad.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 293.

falta retardarse en el pasado, pensando ese contraste en términos sólo de pasado. Sólo así llegamos a la idea de abolición (*abolition*), la cual, según Bergson, siente al pasado como lamentable (*regrettable*) —nos lamentamos cuando echamos de menos algo que ha sido, por ejemplo, un bien perdido. Uno quisiera mantenerse en ese pasado. Hay en la idea de abolición una afección, un interés. No es una pura idea. La abolición aparece cuando la sustitución se escinde en dos partes y nosotros sólo nos interesamos en la primera.⁵⁶ Sin ese interés, no habría en nuestro espíritu más que la realidad actual de lo que pasa.

Si ahora queremos llegar desde la abolición a la negación, nuestro espíritu debe cumplir con otra exigencia. No sólo tendrá que representarse el contraste de lo que es con lo que ha sido, ahora debe contrastar lo que es (lo actual) con todo lo que hubiera podido ser (lo posible), pero de modo que “se afirme la existencia actual no mirando más que lo posible”.⁵⁷ Y, si observamos bien, lo que así se obtiene no es otra cosa que la fórmula de la negación, de la que indicábamos que tiene un carácter pedagógico porque sirve para prevenir el error.

Veamos ahora cómo se forma la idea del vacío o nada parcial (es decir, la idea de que una cosa “es remplazada no por otra cosa sino por el vacío que ella deja, es decir, por la negación de ella misma”).⁵⁸ Aquí, Bergson vuelve sobre la supuesta simetría de la negación con respecto a la afirmación —simetría en el sentido de que así como la afirmación afirma una realidad objetiva, del mismo modo la negación afirmaría una no-realidad objetiva. Bergson rechaza que la negación pueda objetivarse en lo que tiene de negativo, pero admite en la negación una afirmación latente, a saber, la afirmación de su remplazo por otra cosa que no se determina y que se deja siempre de lado. La idea de nada parcial se forma cuando una cosa se encuentra remplazada por la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 294-295.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 295.

negación de ella misma y no por otra cosa. Y esto ocurre sólo porque la forma negativa de la negación (“ese fantasma”), montándose en la afirmación latente que está en su base (“cabalgar sobre el cuerpo de realidad positiva al cual está ligada”), se objetiva.⁵⁹ De esta manera se formaría la idea de un vacío o nada parcial, es decir, de un vacío que una cosa deja tras de sí y que no será remplazado por ninguna otra cosa. En la génesis de la nada parcial, en suma, en el lugar de la otra cosa mentada y sin determinar por la afirmación latente —como aprovechando esa indeterminación y sirviéndose de esa afirmación, por así decir, vacante— se objetiva, se instala, el fantasma de la forma negativa de la negación. Y esta es la pseudo-idea de la nada parcial.

De la idea de la nada parcial se deriva la idea de “nada absoluta” (*néant absolu ou Rien*). Encontramos aquí la misma operación, pero ampliada al todo. ¿Cómo se forma, entonces, la idea de la nada absoluta (*Rien*)? Dado que se cree que la operación con la que se ha obtenido la nada parcial puede efectuarse sobre cualquier cosa, suponemos que la podemos efectuar sucesivamente sobre cada cosa y, finalmente, sobre todas en bloque (*en bloc*).⁶⁰ Así resulta la idea de la Nada (*Rien*). Pero lo que así obtenemos no es más, en realidad, que un nuevo fantasma. Para admitirlo no haría falta más que considerar que esta idea también reposa sobre la errónea operación que condujo a la nada parcial; pero Bergson quiere analizar la idea de la Nada en sus elementos para demostrar también que, pese a la apariencia, la idea de la Nada es, en el fondo, la misma idea de Todo, tan llena como ésta, y que, por lo tanto, no se puede oponer la Nada al Todo como lo vacío a lo lleno. Esto no podría ser de otro modo, si es verdad que cuando se analiza la idea de la Nada absoluta, se encuentra en ella, de un lado, la idea de Todo, a la cual, de otro lado, se agrega un movimiento de rechazo del espíritu que no consigue producir una genuina idea, pero sí un fantasma. Entre

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Loc. cit.*

la idea de la Nada y la de Todo sólo hace la diferencia un movimiento de rechazo del espíritu —sin duda, un movimiento subjetivo— que sólo alcanza para crear la ilusión de un vacío.⁶¹ Bergson recurre, para ayudar a entender este movimiento del espíritu del que resulta la idea de nada, al símil de un pasajero que ve el trayecto del vehículo en que viaja mirando hacia atrás, saltando con su atención de una cosa a otra, atento sólo a lo que va desapareciendo de su vista sin tener en cuenta lo que viene a suplantarlo. Un espíritu que mira de esta manera, que salta de una cosa que se presenta a otra definiendo su posición sólo en relación a la que acaba de abandonar, no mira hacia delante, no mira en la dirección de la realidad, que va de atrás hacia delante, no mira en la dirección del tiempo, que va del pasado hacia el presente, pues, de mirar en la dirección a la existencia actual, de ir en la dirección del tiempo, advertiría que otras cosas vienen a sustituir a la negada. Vería entonces que el contenido de una y de otra es el mismo, que la idea de nada es comprensiva y plena, que lo es tanto como la idea de Todo,⁶² y, al reducirse la idea de nada a la de Todo, se formaría en él la idea de Todo, no de nada. No se puede, entonces, oponer la idea de la nada a la de Todo. La nada no sería, así, más que una ilusión. La idea de la nada sería una pseudo-idea responsable, por otra parte, de que se planteen pseudo-problemas tales como el de “¿por qué algo existe?” (“un fantasma de problema”).

Pese a sus demostraciones, Bergson no se hace muchas esperanzas de que esa ilusión desaparezca. Siempre “persiste la convicción de que antes de las cosas, o al menos bajo las cosas, hay la Nada”.⁶³ Si ahora le preguntamos a Bergson de dónde viene que esta convicción asedie con tanta insistencia —y desde siempre— nuestro espíritu, responderá que viene de la negación, o más precisamente, de ese elemento afectivo, social, práctico que

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Ibid.*, p. 296.

⁶³ *Loc. cit.*

hemos encontrado en ella y que le da su carácter propio. Detengámonos en este elemento práctico sobre el que descansa su explicación.

La negación, decíamos, es un acto práctico y como tal cae en la esfera de la acción. Junto a esta esfera está la de la especulación. Aunque pensaba que el hombre está hecho tanto para pensar como para actuar, Bergson le reconocía a la acción un predominio. La tendencia natural nos lleva a pensar para actuar. Las más grandes dificultades filosóficas nacen de que la acción lleva su manera habitual de operar a la esfera de la representación, de modo que cuando pensamos tendemos, por ejemplo, a percibir las cosas en el mismo orden en que las percibimos cuando debemos actuar sobre ellas.⁶⁴ La idea de que las cosas llenan un vacío, de que la nada es la ausencia de todo y que preexiste a todas las cosas, se forma, precisamente, con el desplazamiento de un orden —perfectamente legítimo en el campo de la acción— hacia el campo de la especulación. Consideremos la acción humana.

Un sentimiento inicial de ausencia la mueve a darse el propósito, el fin, de colmar esa privación que siente, produciendo lo que le falta mediante el trabajo. Y así pasamos de la “nada” a “alguna cosa”. Sólo que aquí, en el dominio del trabajo, para Bergson, que escribe entre comillas esos términos, “nada” no significa ausencia de una cosa sino de algo útil (*une utilité*) producido por el trabajo.⁶⁵ Voy a una zapatería y no encuentro el calzado que busco. Digo entonces que no hay “nada”, pero no quiero decir que no hay nada en absoluto, porque allí hay muchas cosas (plantas, vidrio, personas, aire, un perro...), sino que digo, en un sentido relativo, que no hay “nada” de lo que me falta para contentar mi satisfacción, que no encuentro nada útil o que esas cosas no tienen ninguna utilidad para mí. Ocurre lo mismo con el vacío. Bajo la influencia del deseo o de las nece-

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 297.

sidades vitales, siempre estamos llenando vacíos a lo largo de nuestra existencia. Pasamos, así, de lo vacío a lo lleno. Como ésta es la dirección constante de nuestra acción, no es nada extraño que la especulación haga lo mismo; sólo que al seguir esa dirección, dado que ahora se ocupa de las cosas mismas y no de su utilidad, se deslice del sentido relativo al sentido absoluto de la nada y del vacío, con el resultado de que en nosotros se instaura la ilusión de que “la realidad llena un vacío y que la Nada, concebida como una ausencia de Todo, preexiste de derecho a todas las cosas, si no de hecho”.⁶⁶

Debemos concluir. Si son exactos los resultados de los análisis consagrados por Bergson a las ideas negativas, esos resultados ponen en cuestión el sentido mismo de las metafísicas que presuponen en su planteo fundamental la idea de la nada. No, por cierto, el sentido de la suya, pues su filosofía no presupone la nada en su planteo fundamental. Antes bien, postulando que “una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una realidad extranjera a la duración”,⁶⁷ Bergson debía sentirse reconfortado por los resultados obtenidos con su análisis. Pero estos cuestionan, en cambio, el sentido de metafísicas tradicionales y modernas que presuponen la nada para llegar al Ser, como por ejemplo, la de Leibniz, quien se planteaba la cuestión que para muchos es la cuestión fundamental de la metafísica, que reza: “¿Por qué hay más bien algo y no nada?”⁶⁸

Referencias bibliográficas

BERGSON, Henri (1986). *L' évolution créatrice*, 15a. ed., Paris : PUF, (collection Quadrige).

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁸ G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthée, 3a. ed., 1986, p. 45.

- GUITTON, Jean (1949). *L'existence temporelle*. Paris : Aubier, (collection Philosophie de l'esprit).
- HEIDEGGER, Martin (1993). *Introducción a la metafísica*, Ángela Ackermann Pilari (trad.), Barcelona: Gedisa.
- HUSSERL, Edmund (1995). *Investigaciones lógicas* (I). Manuel G. Morente y José Gaos (trads.). Barcelona: Altaya.
- LEIBNIZ, G. W. (1986). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. André Robinet (ed.), 3ª. ed. Paris : PUF, (collection Épiméthée).
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1931). *Bergson*. Paris : Librairie Félix Alcan.
- KANT (1970). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart : Reclam.
- ROBINET, André (1965). *Bergson*. Paris : Éditions Seghers, (collection Philosophes de tous les temps).
- SANTANDER, J. R. (2003). "Comentarios a un texto de Heidegger: (I). ¿Pensar y decir la Nada?", *La lámpara de Diógenes*, año 4, núm. 7, Puebla: BUAP.
- _____ (2004). "Comentarios a un texto de Heidegger (II). La carta fenomenológica: el examen de la angustia", *La lámpara de Diógenes*, año 5, núm. 8-9, Puebla: BUAP.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1999). *Bergson et le bergsonisme*. Paris : Armand Colin, (collection Synthèse).