

Solapa

Más allá de las posibilidades de la inteligencia pura, parece existir una auténtica esfera del conocimiento. Esta circunstancia es la que preocupó esencialmente a Henri Bergson en el curso de toda su obra, y le permitió entrever nuevas posibilidades para la visión que el hombre se formula de sí mismo y de la naturaleza que lo rodea.

Bergson pertenece a esa raza viva y audaz de pensadores que son a la vez escritores insignes, de bella transparencia estilística. Con justa razón ha sido llamado el Proteo del pensamiento, de ese vigoroso pensamiento francés que sigue rigiendo gran parte del conocimiento contemporáneo. Por lo que concierne precisamente a Francia, bien puede afirmarse que es Bergson el filósofo más original que ha tenido ese país después de Descartes. Se formó respirando el clima del positivismo, pero el alma y el espíritu sutil del grande y fino escritor y pensador armonioso experimentaron muy pronto las perturbaciones de esa atmósfera: necesitaba Bergson un horizonte más amplio donde resolver sus ecuaciones sobre el destino del hombre.

El filósofo vio tempranamente que la inteligencia no es una cosa total e inmutable; como instrumento creado por la vida en beneficio de sus necesidades, no está hecha para resignar-se a la metafísica de lo muerto, sino para sumergirse en lo vivo, y asirlo y comprenderlo en su fluencia. En la obra no muy vasta pero deliciosa, fina y penetrante del originalísimo pensador francés, la *Introducción a la Metafísica* y *La intuición filosófica* ocupan un lugar privilegiado

HENRI BERGSON

INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA
Y
LA INTUICIÓN FILOSÓFICA

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés

INTRODUCTION A LA MÉTAPHYSIQUE

y

L' INTUITION PHILOSOPHIQUE

Traducción de

M. HECTOR ALBERTI

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDICIONES SIGLO VEINTE - Maza 177 - Buenos Aires

Impreso en la Argentina - Printed in Argentine

Se terminó de imprimir el 25 de octubre de 1966, en los Talleres
EL GRÁFICO / IMPRESORES, Nicaragua 4462, Buenos Aires

NOTA DEL AUTOR

Este ensayo apareció en 1903 en la Revue de métaphysique et de morale. Desde esa época nos hemos visto obligados a precisar cada vez más la significación de los términos metafísica y ciencia. Somos libres de dar a las palabras el sentido que queramos, cuando se tiene el cuidado de definirlo: nada impediría llamar “ciencia” o “filosofía”, como se ha dicho durante mucho tiempo, a toda especie de conocimiento. Hasta se podría, como ya lo hemos dicho en otra parte, englobar todo en la metafísica. No obstante, es innegable que el conocimiento gravita en una dirección bien definida cuando dispone su objeto en vista de la medida, y marcha en una dirección

diferente, hasta inversa, cuando se desprende de toda segunda intención de relación y comparación para simpatizar con la realidad. Hemos demostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay además un recíproco desborde de los dos objetos, uno en el otro, y que ambos métodos deben ayudarse mutua-mente. En el primer caso, hay que tratar con el tiempo espacializado y con el espacio; en el segundo, con la duración real. Nos ha parecido cada vez más útil, para la claridad de las ideas, llamar “científico” al primer conocimiento y “metafísico” al segundo. Cargaremos

entonces en la cuenta de la metafísica esta "filosofía de la ciencia" o "metafísica de la ciencia" que habita el espíritu de los grandes sabios, que es inmanente a su ciencia y a menudo su inspiradora invisible. En el presente ensayo la dejamos todavía en la cuenta de la ciencia, porque ha sido practicada, efectivamente, por investigadores que generalmente se conviene en denominar "sabios" más bien que "metafísicos".

8

No hay que olvidar, por otra parte, que el presente ensayo fue escrito en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores se admitían generalmente, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica.

9

Si se comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto. se advierte que los filósofos concuerdan. a pesar de sus aparentes divergencias. en distinguir dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa. La primera implica que uno gira en torno de la cosa; la segunda. que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos con que nos expresamos; la segunda suprime todo punto de vista y no se apoya en ningún símbolo. Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo *relativo*; del segundo. siempre que sea posible. que alcanza lo *absoluto*.

Sea. por ejemplo. el movimiento de un objeto en el espacio. Según el punto de vista, móvil o inmóvil. desde donde lo contemplo. lo percibo diferentemente; lo expreso diferentemente. según el sistema de ejes o

de puntos de referencia con que lo relaciono, es decir, según los símbolos por los que lo traduzco. Y lo llamo *relativo* por esta doble razón: en ambos casos me coloco fuera del objeto mismo. Si hablo de un movimiento absoluto, atribuyo al móvil una interioridad y algo así como estados de alma; simpatizo también con esos estados y me ingiero en ellos por un esfuerzo de imaginación. Entonces, según el objeto sea móvil o inmóvil, según adopte éste u otro movimiento, yo no experimentaré la misma cosa.¹ y lo que experimente no dependerá ni del punto de vista de donde podría examinado, puesto que estaré dentro del objeto mismo, ni de los símbolos por los que podría traducido, puesto que habré renunciado a toda traducción para poseer el original. En suma, el movimiento no será apprehendido desde fuera y, en cierto modo,

¹ ¿Será necesario decir que con eso no proponemos aquí un medio de reconocer si un movimiento es absoluto o no lo es? Definimos simplemente *lo que se tiene en el espíritu* cuando se habla de un movimiento absoluto, en el sentido metafísico del término.

desde mí, sino desde dentro, en él, en si. Habré obtenido un absoluto. .
Sea ahora un personaje de novela cuyas aventuras me cuentan. El novelista podrá multipli-car los rasgos de carácter y hacer hablar y obrar a su personaje cuanto quiera; todo esto no equivaldrá al sentimiento simple e indivisible que yo experimentaré si coincidiese un instante con el personaje mismo. Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir natural-mente las acciones, los gestos y las palabras. Ya no serían simples accidentes añadiéndose a la idea que yo me hacía del personaje, enriqueciendo constantemente esta idea sin llegar a completarla jamás. El personaje me sería dado de una sola vez en su integridad, y los mil incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecería, al contrario, que se desprenden de ella, sin que, no obstante, agoten o empobrezcan la esencia. Cuanto se me refiere de la persona me proporciona otros tantos puntos de vista acerca de ella. Todos los rasgos que me la describen, y que no pue-

den hacérmela conocer sino por otras tantas comparaciones con personas y cosas que yo conozco, son signos por los cuales se la expresa más o menos simbólicamente. Símbolos y puntos de vista me colocan, pues, fuera de ella; no me dan de ella sino lo que le es común con otras y no le pertenece exclusivamente. Pero lo que es ella propiamente, lo que consti-tuye su esencia, no podría, siendo, por definición, interior, percibirse desde fuera, ni, siendo

inconmensurable con cualquier otra cosa, expresarse por símbolos. Descripción, historia y análisis me dejan en lo relativo. Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto.

En este sentido, y sólo en éste, *absoluto* es sinónimo de *perfección*. En vano se combinarían indefinidamente todas las fotografías tomadas desde todos los puntos de vista posibles; no equivaldrán a ese ejemplar en relieve que es la ciudad por donde se pasea. En vano todas las traducciones de un poema en todas las lenguas posibles añadirán matices a los matices y, por una

14

especie de mutuo retoque, corrigiéndose una a otra, darán una imagen cada vez más fiel del poema que traducen; pero jamás proporcionarán el sentido íntimo del original. Una imagen tomada desde un punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, son siempre imperfectas en comparación con el objeto cuya imagen se ha tomado o que los símbolos buscan expresar. Pero lo absoluto es perfecto, porque es perfectamente lo que es.

Por esta misma razón, sin duda, a menudo se ha identificado simultáneamente lo *absoluto* y lo *infinito*. Si quiero transmitir a quien no sabe griego la impresión simple que me deja un verso de Homero, haré una traducción del verso, luego comentaré mi traducción, después desarrollaré mi comentario, y de explicación en explicación me acercaré cada vez más a lo que quiero expresar; pero jamás llegaré a ello. Cuando levantáis el brazo, realizáis un movimiento del que tenéis interiormente la percepción simple; pero exteriormente, para mí que lo contemplo, vuestro brazo pasa por un pun-

15

to, luego por otro, y entre éste y aquél habrá todavía tantos puntos que, si comienzo a con-tar, la operación continuará indefinidamente. Visto desde dentro, un absoluto es, pues, cosa simple; pero considerado desde fuera, es decir, relativamente a otra cosa, se convierte, con relación a los signos que lo expresan, en la moneda de oro cuyo cambio nunca concluye de pagada. Ahora bien; lo que se presta simultáneamente a una aprehensión indivisible y a una enumeración inagotable es, por definición, un infinito.

Se sigue de ahí que un absoluto no podrá ser dado sino en una *intuición*, mientras que todo lo demás depende del *análisis*. Llamamos intuición a la *simpatía* por la cual nos transporta-mos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable. Al contrario, el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es,

entonces, una traducción, un desarrollo por símbolos, una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista en que se señalan otros tantos contactos entre el objeto nuevo, que se estudia, y otros que se cree ya conocer. En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto en torno del cual está condenado a girar, el análisis multiplica infinitamente los puntos de vista, para completar la representación siempre incompleta; varía sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. Prosigue, pues, hasta el infinito. Pero la intuición, cuando es posible, es un acto simple. Sentado esto, se verá fácilmente que la ciencia positiva tiene por función habitual analizar. Trabaja, pues, ante todo sobre símbolos. Aun las más concretas de las ciencias de la naturaleza, las ciencias de la vida, se atienen a la forma visible de los seres vivos, de sus órganos, de sus elementos anatómicos. Comparan las formas entre sí, reducen las más complejas a las más simples y, en fin, estudian el funcionamiento

de la vida en lo que es. por así decirlo, el símbolo visual. Si existe un medio de poseer una realidad absolutamente en lugar de conocerla relativamente. de colocarse en ella en lugar de adoptar puntos de vista acerca de ella. de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de aprehenderla fuera de toda expresión. traducción o representación simbólica. esto es la metafísica. *La metafísica es, pues, la ciencia que pretende prescindir de símbolos.*

Hay, por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro. por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o más bien espiritualmente. con ninguna otra cosa; simpatizamos. seguramente. con nosotros mismos. Cuando paseo sobre mi persona, supuestamente inactiva. la mirada interior de mi

conciencia. percibo en primer término. tal como una costra solidificada en la superficie. todas las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son netas o distintas. yuxtapuestas o yuxtaponibles unas a otras; tratan de agruparse en *objetos*. Percibo luego recuerdos más o menos adheridos a esas percepciones y que sirven para interpretar-las; estos recuerdos se han

como desasido del fondo de mi persona. atraídos a la periferia por las percepciones que se les asemejan; están colocados sobre mí sin ser absolutamente yo mismo. Por último. siento tendencias que se manifiestan, hábitos motores, multitud de acciones virtuales más o menos sólidamente ligadas a esas percepciones y a esos recuerdos. Todos estos elementos de formas bien definidas. me parecen tanto más distintos de mí cuanto lo son unos de otros. Orientados de dentro afuera. constituyen. reunidos. la superficie de una esfera que tiende a ensancharse y a perderse en el mundo exterior. Pero si me recojo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí lo que es más

19

uniformemente, más constantemente, más duraderamente yo mismo, encuentro algo completamente distinto.

Hay, bajo esos cristales bien tallados y esa congelación superficial, una continuidad de fluencia que no es comparable con nada de lo que he visto fluir. Es una sucesión de estados en que cada uno anuncia lo que sigue y contiene lo que precede. En verdad, no constituyen estados múltiples sino cuando ya los he pasado y me vuelvo para contemplar su huella. Mientras los experimentaba, estaban tan sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que no hubiera sabido decir dónde concluye uno de ellos y dónde comienza el otro. En realidad, ninguno comienza o concluye, sino que todos se prolongan unos en otros. Es, si se quiere. el desarrollo de un rollo; porque no hay ser vivo que no se sienta llegar poco a poco al fin de su papel: y vivir consiste en envejecer. Pero es también un enrollamiento continuo, como el de un hilo en un ovillo, porque nuestro pasado nos sigue, se engruesa

20

sin cesar con el presente que recoge en el camino; y conciencia significa memoria.

A decir verdad, no es ni un enrollamiento ni un desarrollo, porque estas dos imágenes evocan la representación de líneas o superficies cuyas partes son homogéneas entre sí y sobreponibles unas a otras. Según eso, no hay dos momentos idénticos en el mismo ser consciente. Tomad el sentimiento más simple: suponedlo constante, absorbed en él la personalidad total: la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá permanecer idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, puesto que el momento siguiente contiene siempre, además del presente, el recuerdo que éste le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perecería y renacería, pues, sin cesar. ¿Cómo representarnos de otro modo la inconsciencia?

Habría entonces que evocar la imagen de un espectro de mil matices, con degradaciones insensibles que hacen pasar de un matiz a otro. Una corriente de sentimiento

21

que atravesase el espectro tiñéndose sucesivamente de cada uno de sus matices, experimentaríamos cambios graduales, cada uno de los cuales anunciaría el siguiente y resumiría en sí los precedentes. Pero aun los sucesivos matices del espectro permanecerán siempre exteriores unos a otros. Se yuxtaponen, ocupan espacio. Por el contrario, la duración pura excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión.

Imaginemos, pues, más bien, un elástico infinitamente pequeño, contraído, si fuese posible, en un punto matemático. Tiremos de él progresivamente de manera de hacer salir del punto una línea que irá siempre agrandándose. Fijemos nuestra atención, no en la línea como tal, sino en la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible si se supone que se cumple sin detenerse: que, si se intercala una detención, se realizan dos acciones en vez de una, y que cada una de éstas será entonces el indivisible de que hablamos: que no es jamás la acción motriz en

22

sí misma la divisible, sino la línea inmóvil que deposita bajo ella como una huella en el espacio. Separemos, en fin, el espacio que subtiende el movimiento para no tener en cuenta sino el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión, en fin, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración, y sin embargo esta imagen será incompleta aún, y toda comparación será, por lo demás, insuficiente, porque el desarrollo de nuestra duración semeja, por ciertos aspectos, la unidad de un movimiento que avanza: por otros, una multiplicidad de estados que se despliegan, y ninguna metáfora puede darnos uno de estos dos aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices, tengo ante mí una cosa completamente hecha, mientras que la duración se hace continuamente. Si pienso en un elástico que se alarga, en un resorte que se tiende o distiende, olvido la riqueza de colorido característica de la duración vivida, para no ver sino el movimiento simple por el que la conciencia pasa de un matiz a otro.

23

La vida interior es todo eso a la vez: variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No podría representársela por imágenes.

Pero se la representaría menos aún por *conceptos*. es decir, por ideas abstractas o generales o simples. Sin duda ninguna imagen dará por entero el sentimiento original que tengo de la fluencia de mí mismo; pero tampoco es necesario que yo trate de darlo.

A quien no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se la dará nunca, ni los conceptos ni las imágenes. El único fin del filósofo debe ser aquí provocar un cierto trabajo. que los hábitos intelectuales. útiles para la vida. tienden a perturbar en la mayoría de los hombres. Pues la imagen tiene. por lo menos. la ventaja de mantenernos en lo concreto. Ninguna imagen reemplazará a la intuición de la duración. pero muchas imágenes diversas tomadas de órdenes de cosas muy diferentes. podrán, por la convergencia de su acción. dirigir la conciencia hacia el punto preciso donde haya al-

24

guna intuición que aprehender. Eligiendo las imágenes más dispares se impedirá que una cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición que está encargada de evocar, puesto que entonces sería inmediatamente expulsada por sus rivales. Haciendo que todas exijan de nuestro espíritu. pese a sus diferencias aparentes. la misma especie de atención y. en cierta manera. el mismo grado de tensión, acostumbraremos poco a poco la conciencia a una disposición totalmente particular y bien determinada; precisamente la que ella deberá adoptar para revelarse a sí misma sin velos.¹ Pero también será necesario que consienta ese esfuerzo, pues. nada se le habrá mostrado: se la habrá colocado en la actitud que debe tomar para ejecutar el esfuerzo apetecido y llegar, por sí sola, a la intuición. Por el contrario. el inconveniente de los conceptos demasiado simples. en semejante materia, es

¹ Las imágenes de que hablamos son las que pueden presentarse al espíritu del filósofo cuando quiere exponer su pensamiento a otro. Prescindimos de la imagen, muy semejante a la intuición, que el filósofo necesita para si mismo y que a menudo queda inexpresada.

25

el de ser verdaderamente símbolos, que se sustituyen al objeto que simbolizan, sin exigir-nos ningún esfuerzo. Observando atentamente, se verá que cada uno de ellos sólo retiene del objeto lo que es común a él y a los otros. Se verá que cada uno de ellos expresa, mejor aún que la imagen, una *comparación* entre el objeto y los que se le asemejan. Pero como la comparación ha destacado una semejanza, como la semejanza es una propiedad del objeto, como una propiedad tiene todo el aspecto de ser una *parte* del objeto que la posee, nos persuadimos fácilmente que yuxtaponiendo conceptos a conceptos recompondremos la

totalidad del objeto con sus partes y que obtendremos, por decirlo así. un equivalente inte-lectual. Por eso creeremos formar una representación fiel de la duración alineando los conceptos de unidad, de multiplicidad, de continuidad, de divisibilidad finita o infinita, etcétera. Ahí reside precisamente la ilusión y también el peligro. Cuanto más servicios para el análisis, es decir, para un estudio científico del objeto en sus relacio-

26

nes con todos los demás, puedan prestar las ideas abstractas, tanto más son incapaces de reemplazar a la intuición, es decir, a la investigación metafísica del objeto en lo que tiene de esencial y de propio. Por un lado, en efecto, estos conceptos puestos en línea no nos darán jamás sino una recomposición artificial del objeto del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto modo impersonales; es en vano, entonces, suponer que se aprehende con ellos una realidad de la que se limitan a presentarnos la sombra. Pero, por otra parte, junto a la ilusión hay también un gravísimo peligro, pues el concepto genera-liza al mismo tiempo que abstrae. El concepto no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas. Siempre la deforma, pues, más o menos según la extensión que le da. Colocada en el objeto metafísico que la posee, una propiedad coincide con él. se moldea por lo menos sobre él. adopta los mismos contornos. Extraída del objeto metafísico y representada en un concepto, se amplía

27

indefinidamente. rebasa el objeto. puesto que en adelante debe contenerlo junto con otros. Los diversos conceptos que nos formamos de las propiedades de una cosa. dibujan. pues. a su alrededor otros tantos círculos mucho más amplios, ninguno de los cuales se aplica exactamente sobre ella. y sin embargo. en la cosa misma. las propiedades coincidían con ella y coincidían por consiguiente en conjunto. Forzoso nos será, en consecuencia. buscar algún artificio para restablecer la coincidencia. Tomaremos uno cualquiera de esos conceptos y trataremos de ir, con él. al encuentro de los otros. Pero. según partamos de este o de aquel el encuentro no se hará de la misma manera. Según partamos. por ejemplo. de la unidad o de la multiplicidad, concebiremos distintamente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá de la importancia que atribuyamos a tal o cual de los conceptos. y esa importancia será siempre arbitraria, puesto que el concepto. extraído del objeto. carece de importancia, ya que no es sino la sombra de un cuerpo. Así surgirán una multi-

28

tud de *sistemas* diferentes; tantos cuantos puntos de vista exteriores hay sobre la realidad que se examina o círculos más amplios donde encerrarla. Los conceptos simples no sólo tienen el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas. sino que dividen también la filosofía en escuelas distintas. cada una de las cuales ocupa su lugar. elige sus fichas y entabla con las otras una partida que no concluirá jamás. O la metafísica no es más que ese juego de ideas. o bien es necesario. si es una ocupación seria del espíritu. que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente. los conceptos le son indispensables. pues las demás ciencias trabajan de ordinario sobre conceptos. y la metafísica no podría prescindir de ellas. Pero no es propiamente ella misma sino cuando aventaja al concepto. o por lo menos cuando se libera de los conceptos rígidos y concluidos para crear conceptos harto distintos de los que manejamos habitualmente, es decir, representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre pron-

29

tas a moldearse sobre las huidizas formas de la intuición. Más adelante insistiremos sobre este importante punto. Bástenos haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición. que nos puede ser sugerida indirectamente por imágenes. pero que no podría (si se deja a la palabra concepto su sentido propio) encerrarse en una representación conceptual. .

Tratemos. por un instante. de realizar con ellos una multiplicidad. Habría que añadir que los términos de esta multiplicidad, en lugar de distinguirse como los de una multiplicidad cualquiera. desbordan unos sobre otros; que podemos. sin duda. por un esfuerzo de imaginación. solidificar la duración una vez pasada. dividida entonces en trozos que se yuxtaponen. y contar todos los trozos: pero esta operación se efectúa sobre el recuerdo fijo de la duración. sobre la huella inmóvil que la movilidad de la duración deja tras sí. no sobre la duración misma. Confesemos. pues. que si hay aquí una multiplicidad. esta multiplicidad no se parece a nin-

30

guna otra. ¿Diremos entonces que la duración posee unidad? Sin duda una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa de la unidad como de la multiplicidad. pero esta unidad moviente. cambiante. coloreada. viva. no se parece apenas a la unidad abstracta. inmóvil y vacía. que circunscribe el concepto de unidad pura. ¿Concluiremos por eso que la duración debe definirse a la vez por la unidad y la multiplicidad? Pero. cosa singular. por

más que maneje ambos conceptos. los dosifique. los combine entre sí diversamente. los someta a las más sutiles operaciones de química mental. no obtendré jamás nada que se parezca a la intuición simple que tengo de la duración; en cambio. si por un esfuerzo intuitivo me coloco en la duración. percibo en seguida cómo es unidad. multiplicidad. y muchas otras cosas más. Esos diversos conceptos eran otros tantos puntos de vista exteriores acerca de la duración. Ni separados ni unidos nos han hecho penetrar en la duración misma.

Penetramos en ella sin embargo, y esto no-

31

puede ser sino por una intuición. En este sentido es posible un conocimiento interior,

absoluto, de la duración del yo por el yo mismo. Pero si la metafísica reclama y puede obtener aquí una intuición, la ciencia no necesita menos del análisis. De una confusión entre el papel del análisis y el de la intuición nacen aquí las discusiones entre escuelas y los conflictos entre sistemas.

La psicología, en efecto, procede por análisis, como las otras ciencias. Resuelve el yo.

que le ha sido dado por una intuición simple. en sensaciones. Sentimientos, representaciones. etc.. que estudia separadamente. Sustituye, pues. el yo por una serie de elementos que son los hechos psicológicos. Pero estos *elementos*, ¿son *partes*? Ésta es la cuestión, y por haberla eludido se ha planteado a menudo en términos insolubles el problema de la personalidad humana.

Es incontestable que todo estado psicológico, por lo mismo que pertenece a una persona, refleja el conjunto de una personalidad. No hay sentimiento, por simple que sea, que no encierre virtualmente el pasado

32

y el presente del ser que lo experimenta, que pueda separarse de él y constituir un "estado", a no ser por un esfuerzo de abstracción o de análisis. Pero no es menos innegable que sin ese esfuerzo de abstracción o de análisis no habría desarrollo posible de la ciencia psicológica. Ahora bien. ¿en qué consiste la operación por la cual el psicólogo separa un estado psicológico para erigirlo en entidad más o menos independiente? Comienza por descuidar la coloración especial de la persona, que no podría expresarse en términos conocidos y comunes. Luego procura aislar, en la persona ya así simplificada, tal o cual aspecto susceptible de un estudio interesante. ¿Se trata, por ejemplo, de la inclinación? Dejará de lado el inefable matiz que la colorea y que hace que mi inclinación no sea la vuestra; después se concretará al movimiento mediante el

cual nuestra personalidad se *dirige hacia* un objeto determinado; aislará esta actitud, y este aspecto especial de la personalidad, este punto de vista sobre la movilidad de la vida interior, este "esquema" de la inclinación concreta. es lo

33

que erigirá en hecho independiente. Es un trabajo semejante al de un artista que, de paso por París, tomara, por ejemplo, el croquis de una torre de *Notre-Dame*. La torre está inseparablemente ligada al edificio, que no lo está menos al suelo, al contorno, a París entero, etc. Es necesario comenzar por separarla; no se anotará del conjunto sino cierto aspecto, que es esta torre de *Notre-Dame*. Pero la torre está constituida en realidad por piedras cuyo particular agrupamiento le da forma; mas el dibujante no se interesa por las piedras, sino que ve sólo la silueta de la torre. Sustituye, pues, la organización interior y real de la cosa por una reconstitución exterior y esquemática. De suerte que su dibujo responde, en suma, a cierto punto de vista relativo al objeto y a la elección de cierto modo de representación. Es exactamente lo que sucede en la operación por la cual el psicólogo extrae un estado psicológico del conjunto de la persona. Este estado psicológico aislado es apenas un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es la totalidad examinada bajo cier-

34

to aspecto elemental que ha interesado especialmente y que se ha procurado señalar. No es una parte, sino un elemento. No se lo ha obtenido por fragmentación, sino por análisis.

Ahora, al pie de esos croquis tomados en París, el forastero escribirá, sin duda, "París", a guisa de memento. Y como ha visto realmente a París, sabrá, redescendiendo de la intuición original del todo, situar en éste sus croquis y relacionarlos, así, unos con otros. Pero no hay modo alguno de ejecutar la operación inversa; es imposible, aun con una infinidad de croquis tan exactos como se quiera, aun con la palabra "París" como índice de que es preciso unirlos, ascender a una intuición que no se ha tenido, y recibir una impresión de París sin haberlo visto. Es que, en este caso, no se trata con *partes* de un todo. sino con *notas* de un conjunto. Para elegir un ejemplo más llamativo, un caso donde la anotación es más acabadamente simbólica, supongamos que me presentan, entreveradas al azar, las letras que entran en la composición de un poema que desco-

35

nozco. Si las letras fuesen *partes* del poema, podría intentar reconstituirlo con ellas, combi-nando diversas disposiciones posibles, como hace el niño con un rompecabezas. Pero ni por un instante se me ocurriría hacer tal cosa en este caso, pues las letras no son *partes compo-nentes*, sino *expresiones parciales*, lo que es completamente distinto. Por eso, si conozco el poema, pongo en seguida cada letra en el lugar que le corresponde y las uno fácilmente por un rasgo continuo, mientras que la operación inversa es imposible. Aun cuando creo tentar esta operación inversa, aun cuando coloco las letras una tras otra, comienzo por represen-tarme una posible significación; me doy, pues, una intuición, y de ésta intento descender a los símbolos elementales que reconstituirían su expresión. La misma idea de reconstituir la cosa con operaciones practicadas sobre elementos simbólicos únicamente, implica tal absurdo que no se le ocurriría a nadie si se diese cuenta que no hay que habérselas con fragmentos de la cosa, sino, en cierto sentido, con fragmentos de símbolo.

36

Tal es, no obstante, el empeño de los filósofos que buscan recomponer la persona con estados psicológicos, ya se atengan a los estados solos, ya añadan un hilo destinado a ligar los estados entre sí. Empiristas y racionalistas son víctimas de la misma ilusión. Unos y otros toman las *anotaciones parciales* por *partes reales*, confundiendo así el punto de vista del análisis y el de la intuición, la ciencia y la metafísica.

Los primeros dicen, con razón, que el análisis psicológico no descubre en la persona más que estados psicológicos. Y tal es, en efecto, la función, la definición misma del análisis. El psicólogo no tiene otra cosa que hacer que analizar la persona, esto es, anotar estados; a lo sumo pondrá la rúbrica "yo", lo mismo que el dibujante escribe la palabra "París" en cada uno de sus croquis. En el terreno en que el psicólogo se coloca, y en el que debe colocarse, el "yo" no es sino un signo por el que se recuerda la intuición primitiva (muy confusa por lo demás) que ha dado su objeto a la psicología: no es más que un vocablo, y el gran error consiste

37

en creer que se podría, permaneciendo en el mismo terreno, hallar una cosa detrás del vo-cablo. Ése ha sido el error de los filósofos que no se resignaron a ser simplemente psicólo-gos en psicología, Taine y Stuart Mill, por ejemplo. Psicólogos por el método que aplican, fueron metafísicos por el fin que se proponen. Querrían una intuición, y, por extraña incon-secuencia, la piden al análisis. que es su negación misma. Buscan el yo, y suponen encon-trarlo en los

estados psicológicos, a pesar de que no se ha podido obtener esa diversidad de estados psicológicos sino transportándose fuera del yo para tomar de la persona una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. Así, por más que yuxtaponen estados sobre estados, que multiplican sus contactos, que exploran los intersticios. el yo se les escapa siempre, de tal modo que concluyen por no ver allí sino un vano fantasma. Sería como negar que la *Ilíada* tenga un sentido. con el pretexto que se lo ha buscado vanamente en los intervalos de las letras que la componen.

38

Aquí, pues, el empirismo filosófico ha nacido de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis. Consiste en buscar el original en la traducción, donde no puede estar, naturalmente, y en negar el original con el pretexto de que no se le halla en la traducción. Necesariamente termina en negaciones; pero la mirada atenta ve que esas negaciones significan simplemente que el análisis no es la intuición, cosa que es la evidencia misma. De la intuición original y además confusa, que da su objeto a la ciencia, ésta pasa inmediatamente al análisis, que proyecta sobre este objeto infinitos puntos de vista. Rápidamente llega a creer que podrá, reuniendo todos los puntos de vista, reconstruir el objeto. ¿Es asombroso que vea huir ante ella este objeto. como las sombras que se perfilan en las paredes ante el niño que quisiera hacerse con ellas un juguete sólido? Pero el racionalismo padece la misma ilusión. Parte de la confusión que el empirismo cometió, y lo inhibe la misma impotencia que a aquél para alcanzar la personali-

39

dad. De igual modo que el empirismo, considera los estados psicológicos como otros tantos *fragmentos* desprendidos de un yo que los reuniera. Como el empirismo, intenta ligar esos fragmentos entre sí para rehacer la unidad de la persona. Como el empirismo, en fin, ve que la unidad de la persona se hurta indefinidamente, como un fantasma, al esfuerzo incesantemente renovado por abrazarla. Pero mientras el empirismo, cansado de luchar, concluye por declarar que no existe sino esa multiplicidad de estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona. Ciertamente que, buscando esa unidad en el terreno de los estados psicológicos mismos, y obligado a cargar en la cuenta de esos estados todas las cualidades o determinaciones que encuentra en el análisis (puesto que el análisis, por definición, llega siempre a *estados*), no le queda, para la unidad de la persona, sino algo puramente negativo, la ausencia de toda determinación. Y como los estados psicológicos

necesariamente han tomado y guardado para sí, en este análisis, todo lo que presenta

40

la mínima apariencia de materialidad, la "unidad del yo" no podrá ser sino una forma sin materia. Será lo indeterminado y el vacío absolutos. A los estados psicológicos separados, a esas sombras del yo cuya colección era, para los empiristas, el equivalente de la persona, el racionalismo añade, para reconstituir la personalidad, algo más irreal aún: el vacío donde esas sombras se mueven, el lugar de las sombras, pudiera decirse. ¿Cómo esa "forma", que es verdaderamente informe, podría caracterizar a una personalidad viviente, actuante, concreta, y distinguir a Pedro de Pablo? ¿Habrá que asombrarse de que los filósofos que han aislado esa "forma" de la personalidad la encuentren luego impotente para determinar a la persona, y que, poco a poco, se vean obligados a hacer de su Yo vacío un receptáculo sin fondo que no conviene más a Pablo que a Pedro, y donde habrá sitio, en cierto modo, para la humanidad toda, o para Dios, o para la existencia en general? En este caso sólo veo entre el empirismo y el racionalismo esta diferencia: el primero, buscando la unidad del

41

yo en los intersticios, por así decir, de los estados psicológicos, está obligado a rellenar los intersticios con otros estados, y así indefinidamente, de suerte que el yo, oprimido en un intervalo que se estrecha sin cesar, tiende hacia Cero a medida que se avanza en el análisis; mientras que el racionalismo, haciendo del yo el lugar donde los estados habitan, se halla en presencia de un espacio vacío al que no hay razón para fijar aquí más bien que allá, que sobrepasa cada uno de los sucesivos límites que se pretende asignarle, que va ampliándose constantemente y que tiende a perderse, no en Cero, sino en el Infinito. La distancia entre un pretendido "empirismo" como el de Taine y las especulaciones más trascendentales de ciertos panteístas alemanes es, pues, menor de lo que se supone. El método es análogo en ambos casos: consiste en razonar acerca de los *elementos* de la traducción como si fueran partes del original. Pero un empirismo verdadero es el que se propone ajustarse lo más posible al original mismo, profundizar su vida, y, por

42

una suerte de *auscultación espiritual*, sentir la palpitación de su alma. Este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. Es una tarea de extrema dificultad, porque ninguna de las concepciones hechas que utiliza el

pensamiento para sus operaciones habituales puede servir para esto. Nada más fácil que decir que el yo es multiplicidad, o que es unidad, o que es la síntesis de ambas. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no hay necesidad de ajustar al objeto, que se encuentran ya hechas y que basta escoger en un montón, como trajes de confección que servirán tanto para Pedro como para Pablo, porque no dibujan la forma de ninguno. Pero un empirismo digno de tal nombre, un Emp.-rismo que no trabaje sino sobre medida, se ve obligado, ante cada nuevo objeto que estudia, a aportar un esfuerzo absolutamente nuevo. Elabora para el objeto un concepto apropiado sólo para ese objeto, concepto del que apenas puede decirse que sea siquiera un concepto, puesto que no es aplicable más que a esta sola cosa. No procede combinando

43

ideas que se encuentran en circulación, como unidad y multiplicidad, por ejemplo; sino que la representación hacia la que nos encamina es, por el contrario, una representación única, simple, que, una vez formada, se comprende muy bien por qué puede ser situada en los cuadros unidad, multiplicidad, etc., todos ellos mucho más amplios que ella. Por último, la filosofía así definida no consiste en elegir entre conceptos y en tomar partido por una escuela, sino en buscar una intuición única de donde descender con igual facilidad a los diversos conceptos, ya que nos hallaremos por sobre las divisiones de escuelas.

Que la personalidad posee unidad, es cierto; pero semejante afirmación no me enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Concedo también que nuestro yo sea múltiple; pero será necesario reconocer que esta multiplicidad no tiene nada de común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía, es saber *cuál* unidad, *cuál* multiplicidad, *cuál* realidad superior a lo uno y a lo múlti-

44

ple abstractos es la unidad múltiple de la persona. y sólo lo sabrá si recobra la intuición simple del yo por el yo. Entonces, según sea la cuesta que elija para descender de esa cima, llegan a la unidad, o a la multiplicidad, o a cualquiera de los conceptos por los que se busca definir la vida móvil de la persona. Pero repetimos que ninguna mezcla de esos conceptos entre sí dará nada que se asemeje a la persona que dura.

Mostradme un cono sólido; sin dificultad veo cómo se estrecha hacia la cúspide y tiende a confundirse con un punto matemático; veo cómo se ensancha por su base en un círculo indefinidamente creciente. Pero ni el punto, ni el círculo, ni la yuxtaposición de ambos en un plano, me darán la menor idea de un cono. Lo

mismo sucede para la multiplicidad y unidad de la vida psíquica y para el Cero y el Infinito, hacia los cuales empirismo y racionalismo encaminan la personalidad.

Los conceptos, como lo mostraremos en otro lugar, andan comúnmente por pares y representan los dos contrarios. Casi no exis-

45

te realidad concreta de la que no se pueda a la vez tomar las dos vistas opuestas y que no se subsuma, por consiguiente, en los dos conceptos antagónicos. Por eso existen una tesis y una antítesis que en vano se buscaría conciliar lógicamente, por la simplísima razón de que nunca, con conceptos o puntos de vista, se hará una cosa. Pero del objeto, aprehendido por intuición, se pasa fácilmente, en muchos casos, a los dos conceptos contrarios; y como por ello se ve salir de la realidad la tesis y la antítesis, se percibe al mismo tiempo cómo esa tesis y esa antítesis se oponen y cómo se concilian.

Cierto que para ello es preciso proceder a una inversión del trabajo habitual de la inteligencia. *Pensar* consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas y no de las cosas a los conceptos. Conocer una realidad es, en el sentido usual del vocablo "conocer" .

tomar conceptos ya hechos, dosificados y combinados entre sí hasta obtener un equivalente práctico de lo real. Pero no hay que olvidar que el trabajo normal de la inteligencia dista de ser un trabajo desinteresado. Por

46

lo general no buscamos conocer por conocer. sino conocer para tomar un partido, para extraer un provecho, en fin, para satisfacer un interés. Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es esto o aquello, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de proceder o de actitud debería sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas una vez por todas; no queda sino seguirlas. En esto consiste precisamente la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto, es preguntar al objeto lo que debemos hacer con él, lo que él puede hacer para nosotros. Pegar sobre un objeto el rótulo de un concepto, es señalar en términos exactos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos. Todo conocimiento propiamente dicho está, pues, orientado en cierta dirección o tomado desde cierto punto de vista. Claro está que, con frecuencia, nuestro interés es complejo; por eso nos ocurre que orientemos en varias y sucesivas direcciones nuestro conocimiento de un

47

mismo objeto y variemos los puntos de vista acerca de él. En esto consiste, en el sentido usual de los términos, un conocimiento "amplio" y "comprensivo" del objeto; el objeto está referido entonces, no a un concepto único, sino a varios conceptos con los que se le atribuye "participación". ¿Cómo participa de todos a la vez? Es un asunto que no importa en la práctica y que no hay que plantear. Es, pues, natural y legítimo que en la vida corriente procedamos por yuxtaposición y dosificación de conceptos, lo que no provocará ninguna dificultad filosófica, puesto que, por una convención tácita, nos abstendremos de filosofar. Pero transportar a la filosofía tal *modus operandi*, ir, también aquí, de los conceptos a la cosa, utilizar, para el conocimiento desinteresado de un objeto que esta vez procuramos alcanzar en sí mismo, una manera de conocer que se inspira en un interés determinado y que consiste, por definición, en una vista exterior del objeto, es volver la espalda al fin propuesto, es condenar la filosofía a un eterno tironear entre escuelas, es instalar la contradicción en

48

pleno corazón del objeto y del método. O no hay filosofía posible y cualquier conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico orientado hacia el provecho que de ellas puede sacarse. o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición. Pero para comprender la naturaleza de esta intuición, para determinar precisamente dónde la intuición acaba y comienza el análisis, hay que volver a lo dicho más arriba acerca de la fluencia de la duración. Notemos que los conceptos o esquemas a que llega el análisis tienen como carácter esencial ser inmóviles mientras se los considera. He aislado completamente de la vida interior esa entidad psicológica que llamo una sensación simple. Mientras la estudio. supongo que permanece tal cual es. Si descubriese en ella algún cambio, diría que no hay una sensación única sino varias sensaciones sucesivas; y a cada una de esas sensaciones sucesivas transportaría entonces la inmutabilidad atribuida primero a la sensación de conjunto. De todos modos, po-

49

dría. apurando el análisis. alcanzar elementos que consideraría inmutables. Ahí, y solamente ahí, encontraría la sólida base de operaciones que la ciencia requiere para su propio desarrollo. Sin embargo, no hay estado de alma. por simple que sea, que no cambie a cada

instante, pues no hay conciencia sin memoria. ni continuación de un estado sin la adición del re-cuerdo de los momentos pasados al sentimiento del presente. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración sino solamente instantaneidad.

Cierto que si me reprochan que sustraiga el estado psicológico a la duración por el solo hecho de analizarlo, me defenderé, diciendo que cada uno de esos estados psicoló-

50

gicos elementales en que mi análisis termina es un estado que ocupa todavía tiempo. "Mi análisis, diré, resuelve toda la vida interior en estados homogéneos cada uno consigo mismo; sólo que, extendiéndose la homogeneidad un número determinado de minutos o de segundos, el estado psicológico elemental no cesa de durar aun cuando no cambie" .

Pero ¿quién no ve que el número determinado de minutos y de segundos que atribuyo al estado psicológico elemental, tiene exactamente el valor de un índice, destinado a recordarme que ese estado psicológico, supuestamente homogéneo, es, en realidad, un estado que cambia y que dura? El estado, considerado en sí mismo, es un perpetuo devenir. Extraje de ese devenir cierto término medio de cualidad que supuse invariable; con ello formé un estado estable y, por lo mismo, esquemático. Extraje, por otra parte, el devenir en general, el devenir que no será ya el devenir de esto o de aquello. y es lo que he denominado el *tiempo* que ese estado ocupa. Mirándolo bien, veré que ese

51

tiempo abstracto es tan inmóvil para mí como el estado que en él localizo. que no podría fluir sino por un continuo cambio de calidad, y que, sin calidad. simple teatro del cambio, se convierte en un medio inmóvil. Veré que la hipótesis de tal tiempo homogéneo está destinada simplemente a facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, a permitirnos contar simultaneidades y medir una fluencia de duración con respecto a otra. Y. en fin. comprenderé que añadiendo a la representación de un estado psicológico elemental la indicación de un número determinado de minutos y de segundos. me limito a recordar que el estado fue desprendido de un yo que dura y a señalar el sitio donde habrá que volver a ponerlo en movimiento para volverlo. de simple esquema en que ha parado. a la forma concreta que poseía. Pero

desdénio todo esto, que nada tiene que hacer en el análisis.

Es decir. el análisis opera siempre sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o. lo que es lo mismo, en la duración. Ahí está la línea limítrofe y

52

bien clara entre la intuición y el análisis. Se reconoce lo real. lo vivido. lo concreto. en que es la variabilidad misma. Se reconoce el elemento en que es invariable. Y es invariable por definición. ya que es un esquema. una reconstrucción simplificada. a menudo un simple símbolo. en todo caso una vista tomada de la realidad que fluye.

Pero el error está en creer que con esos esquemas se reharía lo real. No repetiremos bastante que de la intuición puede pasarse al análisis. pero no del análisis a la intuición.

Con la variabilidad haré tantas variaciones. tantas cualidades o modificaciones como me plazca. porque tantas son las visiones inmóviles. tomadas por el análisis. de la movilidad dada a la intuición. Pero estas modificaciones no producirán nada parecido a la variabilidad. porque no constituían partes de ella. sino elementos, que es cosa muy distinta.

Consideremos. por ejemplo. la variabilidad más próxima a la homogeneidad. el movimiento en el espacio. Puedo. en toda la extensión de ese movimiento. representarme

53

posibles paradas: es lo que llamo posiciones del móvil o puntos por los que el móvil pasa. Pero con las posiciones, aun cuando fueran infinitas, no compondré un movimiento. No son partes del movimiento; son vistas tomadas de él; no son, podría decirse, sino suposiciones de detenciones. Jamás lo móvil está realmente en ninguno de esos puntos; a lo sumo puede decirse que pasa por ellos. Pero el pasaje, que es movimiento, no tiene nada de común con una parada, que es inmovilidad. Un movimiento no podría colocarse sobre una inmovilidad, porque entonces coincidiría con ella, lo que sería contradictorio. Los puntos no están en el movimiento como partes, ni aun *bajo* el movimiento, como lugares de lo móvil. Son simplemente proyectados por nosotros debajo del movimiento como otros tantos lugares donde estaría, si se detuviese, un móvil que por hipótesis no se detiene. No son, pues, para hablar con propiedad, posiciones, sino suposiciones, vistas o puntos de vista del espíritu. ¿Cómo con puntos de vista construiríamos una cosa?

54

No obstante, es lo que tratamos de hacer cada vez que razonamos sobre el movimiento, y también sobre el tiempo al que aquél sirve de representación. Por una ilusión hondamente arraigada en el espíritu y porque no podemos inhibirnos de considerar el análisis equivalente a la intuición, comenzamos por distinguir, en toda la extensión del movimiento, cierto número de posibles paradas o de puntos, que convertimos, de grado o por fuerza, en partes del movimiento. Ante nuestra impotencia para recomponer el movimiento con esos puntos, intercalamos otros, creyendo así asir mejor lo que hay de movilidad en el movimiento. Luego, como la movilidad se nos escapa todavía, sustituimos un número finito y fijo de puntos por un número "indefinidamente creciente", procurando así, pero en vano, imitar, con el movimiento de nuestro pensamiento que persigue indefinidamente la suma de puntos y puntos, el movimiento real e indiviso de lo móvil. Finalmente, decimos que el movimiento se compone de puntos, pero que comprende, además, el pasaje osco-

55

ro, misterioso, de una posición a la siguiente. ¡Como si la oscuridad no proviniese únicamente de que se ha supuesto la inmovilidad más clara que la movilidad, la detención anterior al movimiento! ¡Como si el misterio no radicase en que se pretende ir de las detenciones al movimiento por vía de composición, lo que es imposible, siendo tan fácil pasar del movimiento a la lentitud y a la inmovilidad!

Habéis buscado la significación del poema en la forma de las letras que lo componen: habéis creído que considerando un número creciente de letras alcanzaríais por fin la significación siempre huidiza. y, desesperados por ello, viendo que nada valía buscar una parte del sentido en cada letra, habéis supuesto que entre cada letra y la siguiente se alojaba el fragmento buscado del sentido misterioso. Pero las letras, lo repetimos, no son partes de la cosa, son elementos del símbolo. Repetimos que las posiciones de lo móvil no son partes del movimiento: son puntos del espacio que consideramos que subtiende el movimiento. Tal espacio inmóvil

56

y vacío (simplemente concebido, nunca percibido) tiene exactamente el valor de un símbolo. ¿Cómo, manipulando símbolos, fabricaréis realidad? . Pero el símbolo responde en esto a los hábitos más inveterados de nuestro pensamiento. Nos instalamos ordinariamente en la inmovilidad, donde hallamos un punto de apoyo para la práctica, y pretendemos con ella recomponer la movilidad. No obtenemos, así, sino una tosca imitación, una

falsificación del movimiento real: pero esta imitación nos sirve mucho más en la vida que la intuición de la cosa misma. De modo que el espíritu tiene una irresistible tendencia a considerar como más clara la idea que le sirve más a menudo. Por eso la inmovilidad le parece más clara que la movilidad, la detención anterior al movimiento.

De ahí provienen las dificultades que el problema del movimiento ha suscitado desde la más remota antigüedad. Radican siempre en la pretensión de ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad, y pasar

57

de uno a otro por vía de composición. Pero el movimiento es anterior a la inmovilidad, y no hay, entre las posiciones y el traslado, la relación de las partes al todo, sino la de la diversidad de los puntos de vista posibles a la indivisibilidad real del objeto.

Otros muchos problemas han nacido de esa misma ilusión. Lo que los puntos inmóviles son al movimiento de un móvil, lo son los conceptos de cualidades diversas al cambio cualitativo de un objeto. Los varios conceptos en que se resuelve una variación son pues otras tantas visiones estables de la inestabilidad de lo real. Y pensar un objeto, en el sentido usual de la palabra "pensar", es tomar de su movilidad una o varias vistas inmóviles. Es, en suma, preguntarse de cuando en cuando dónde está el objeto para saber qué podría hacerse con él. Nada más legítimo, por otra parte, que esta manera de proceder, en tanto se trate de un conocimiento práctico de la realidad. El conocimiento, en tanto se oriente hacia la práctica, no tiene sino que enumerar las posibles actitudes principales del objeto frente a nosotros, co-

58

mo también nuestras mejores actitudes posibles frente a él. Ése es el papel ordinario de los conceptos hechos, esas estaciones con que jalonamos la trayectoria del devenir. Pero querer, con ellos, penetrar hasta la naturaleza íntima de las cosas, es aplicar a la movilidad de lo real un método hecho para suministrar puntos de vista inmóviles sobre ella. Es olvidar que, si la metafísica es posible, no puede ser sino un esfuerzo para subir la cuesta natural del trabajo del pensamiento, para colocarse en seguida, por una especie de dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, en fin, para ir de la realidad a los conceptos y no de los conceptos a la realidad. ¿Es asombroso que los filósofos vean tan a menudo cómo les huye el objeto que pretenden abrazar, como niños que quisieran, cerrando la mano, asir el humo? Así se perpetúan bastantes querellas entre las escuelas, que se reprochan mutuamente haber

dejado huir lo real.

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración

59

es de esencia psicológica, ¿no concluiremos por encerrar al filósofo en la exclusiva contem-plación de sí mismo? ¿La filosofía vendría a consistir simplemente en mirarse vivir, "como un pastor amodorrado mira correr el agua"? Hablar así sería volver al error que no hemos cesado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, al mismo tiempo que el carácter esencialmente activo de la intuición metafí-sica. Sería no ver que únicamente el método de que hablamos permite sobrepasar el idealis-mo y el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, en cierto sentido, interiores a nosotros, hacerlos coexistir juntos sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula en torno de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de esos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una, serie indefinida de actos, todos del mismo género, sin duda, pero cada uno de especie particularísima, y cómo esta di-

60

versidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si procuro *analizar* la duración, es decir, resolverla en conceptos ya hechos, estoy forzado, por la naturaleza del concepto y la del análisis, a tomar de la *duración en general* dos vistas opuestas, con las que pretenderé acto seguido recomponerla. Tal combinación no podrá presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: es o no es. Diré, por ejemplo. que hay, de una parte, una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos, y por otra, una *unidad* que los liga. La duración será la "síntesis" de esa unidad y de esa multiplicidad, operación misteriosa de la que no se entiende, lo repito, cómo soportaría matices o grados. En esta hipótesis no hay, ni puede haber. más que una duración única, aquella en que nuestra conciencia trabaja habitualmente. Si. para fijar las ideas, consideramos la duración bajo el aspecto simple de un movimiento realizándose en el espacio y buscamos reducir a conceptos el movimiento considerado como representativo del Tiempo, tendremos.

61

por un lado, un número tan grande como queramos de puntos de la trayectoria,

y por otro, una unidad abstracta que los reúne. como un hilo que mantuviera juntas las perlas de un collar. Entre esa multiplicidad abstracta y esa unidad abstracta la combinación, una vez admitida como posible. es algo singular, a lo que no encontraremos más matices que los que admite, en aritmética, una suma de números dados. Pero si, en lugar de analizar la duración (es decir, en el fondo, hacer su síntesis en conceptos), nos situamos desde el primer momento en ella por un esfuerzo de intuición, experimentamos el sentimiento de cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre infinidad de duraciones posibles. Entonces se perciben duraciones tan numerosas como se desee. todas diferentísimas entre sí, aunque cada una de ellas, reducida a conceptos, es decir. considerada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, vuelve siempre a la misma indefinible combinación de lo múltiple y lo uno.

62

Expresemos la misma idea con mayor precisión. Si considero la duración como una multiplicidad de momentos ligados unos a otros por una unidad que los traspase como un hilo, esos momentos, por corta que sea la duración escogida, alcanzan un número ilimitado. Puedo suponerlos tan próximos como me plazca; siempre habrá, entre esos puntos matemáticos, otros puntos matemáticos, y así hasta el infinito. Examinada desde el aspecto multiplicidad, la duración va, pues, a desvanecerse en una polvareda de momentos en que ninguno dura, por ser cada uno instantáneo. Si, por otra parte. considero la unidad que mantiene unidos los momentos. no puede durar más, pues, por hipótesis. todo lo que existe de cambiante y verdaderamente durable en la duración fue puesto del lado de la multiplicidad de los momentos. Esta unidad, a medida que yo ahonde su esencia, me aparecerá. pues. como un sustrato inmóvil de lo moviente. como no sé qué esencia intemporal del tiempo: es lo que llamaré eternidad, eternidad de muerte. pues no es sino el movimiento,

63

privado de la movilidad que le prestaba vida. Examinando de cerca las opiniones de las escuelas antagonistas sobre la duración, se verá que difieren simplemente en atribuir a uno de esos dos conceptos una importancia capital. Las unas se apegan al punto de vista de lo múltiple; erigen en realidad concreta los distintos momentos de un tiempo que han, por decirlo así, pulverizado; reputan mucho más artificial la unidad que convierte los granos en polvo. Las otras, por el contrario, erigen la unidad de la duración en realidad concreta. Se colocan en lo eterno. Pero como su eternidad permanece abstracta puesto que es vacía, como es la eternidad de un concepto que excluye de sí. por

hipótesis, el concepto opuesto. no vemos cómo esa eternidad dejaría coexistir con ella una multiplicidad indefinida de momentos.

En la primera hipótesis tenemos un mundo suspendido en el aire. que debería acabar

y recomenzar por sí mismo a cada instante. En la segunda. un infinito de eternidad abstracta. del que tampoco comprendemos porqué no queda envuelto en sí mismo y cómo

64

deja coexistir con él las cosas. Pero. en ambos casos. y sea cual fuere de las dos metafísicas aquella en que uno se coloque, el tiempo aparece, desde el punto de vista psicológico. como una mezcla de dos abstracciones que no toleran ni grados ni matices. Tanto en uno como en otro sistema, no hay más que una duración única que arrastra todo consigo. río sin fondo, sin orillas. que corre sin fuerza atribuible en una dirección imposible de definir. O no es un río. un río que corre, porque la realidad, aprovechando una distracción de la lógica de ambas doctrinas. obtiene de ellas ese sacrificio. En cuanto se dan cuenta de ello, fijan esa fluencia. ya en una inmensa capa sólida, ya en una infinidad de agujas cristalizadas, siempre en una *cosa* que participa necesariamente de la inmovilidad de un *punto de vista*. .

Todo lo contrario sucede si nos instalamos, de golpe, por un esfuerzo intuitivo. en la fluencia concreta de la duración. Ciertamente entonces no habrá ninguna razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas.

65

En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero así como una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo, y aun quizá presentiría, tras este último color, todo un espectro en que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, como lo haría el análisis puro. nos pone en contacto con una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir, sea hacia abajo. sea hacia arriba: en ambos casos podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, marchamos. hacia una duración cada vez más dispersa, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen su cualidad en cantidad: en el límite estaría lo puro homogéneo, la pura *repetición*. por la

que definiremos la materialidad. Marchando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se atiesa, se aprieta, se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. No la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viviente y, por consecuencia, móvil también, donde nuestra propia duración se reencontraría, como las vibraciones en la luz, y que sería la concreción de toda duración como la materialidad es la dispersión. Entre esos dos límites extremos se mueve la intuición, y ese movimiento es la metafísica misma.

** *

Quizá no sea oportuno recorrer ahora las diversas etapas de ese movimiento. Pero después de haber dado una visión general del método y de haberlo aplicado una vez, quizá no sea inútil formular, en los términos más exactos, los principios en que estriba. De las proposiciones que vamos a enunciar, la mayoría han tenido, en el presente trabajo, un comienzo de prueba. Es-

peramos demostrarlas más completamente cuando abordemos otros problemas.

I. *Existe una realidad exterior y, no obstante, dada inmediatamente a nuestro espíritu.* El sentido común tiene razón en este punto contra el idealismo y el realismo de los filósofos.

11. Esta realidad es movilidad.¹ No existen *cosas* hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni *estados* que se mantienen, sino estados que cambian. El reposo siempre es aparente, o más bien relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continua fluencia, nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo debemos representarnos las demás. *Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente.*

¹ Insistimos en que de ningún modo descartamos por ello la *sustancia*. Por el contrario, afirmamos la persistencia de las existencias, cuya representación creemos haber facilitado. ¿Cómo se ha podido comparar esta doctrina con la de Heráclito?

111. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene como principal

función, en el curso ordinario de la vida, representarse *estados y cosas*. Toma de tarde en tarde vistas casi instantáneas de la movilidad indivisa de lo real. Obtiene así *sensaciones e ideas*. Con ello sustituye lo continuo por lo discontinuo, la movilidad por la estabilidad, la tendencia en vías de cambio por los puntos fijos que marcan la dirección del cambio y de la tendencia. Esta sustitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y aun, en cierta medida que trataremos de fijar, a la ciencia positiva. *Nuestra inteligencia, cuando sigue su inclinación natural, procede por percepciones sólidas, por un lado, y por concepciones estables, por otro*. Parte de lo inmóvil, y no concibe ni expresa el movimiento sino en función de la inmovilidad. Se instala en los conceptos hechos, y procura apresar en ellos, como en una red, algo de la realidad que pasa. No lo hace, sin duda, para obtener conocimiento interior y metafísico de lo real. sino simplemente para usarlo, dado

69

que cada concepto (como. por ejemplo. cada sensación) es una *pregunta práctica* que nuestra actividad formula a la realidad y a la cual la realidad responderá, como conviene en los negocios. por sí o por no. Pero, por lo mismo. deja escapar de lo real lo que constituye su esencia misma.

IV. Las dificultades inherentes a la metafísica. las antinomias que plantea. las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre los sistemas. provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos corrientemente con fines de utilidad práctica. Proviene principalmente de que nos instalamos en lo inmóvil para acechar lo móvil al paso, en lugar de situarnos en lo móvil para atravesar con él las posiciones inmóviles. Proviene de que pretendemos reconstruir la realidad, que es tendencia y por consiguiente movilidad. con las percepciones y los conceptos que tienen por función inmovilizarla. Con paradas, por

70

numerosas que sean, jamás se hará la movilidad; en cambio. si nos damos la movilidad, podemos sacar de ella con el pensamiento tantas paradas como queramos. En otros términos, *se comprende que nuestro pensamiento pueda extraer conceptos fijos de la realidad móvil; pero no hay medio alguno de reconstruir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real*. El dogmatismo. como constructor de sistemas. siempre ha intentado, no obstante, esa reconstrucción.

V. Debía fracasar en esa empresa. Y esa impotencia. y sólo ella. es la que comprueban las doctrinas escépticas, idealistas. críticistas. todas las que. en fin. niegan a nuestro espíritu el poder de alcanzar lo absoluto. Pero de que fracasemos en reconstruir la realidad viviente con conceptos rígidos y ya hechos, no se sigue que no podamos asirla de alguna otra manera. *Las demostraciones hechas de la relatividad de nuestro conocimiento están, pues, manchadas por un vicio original: suponen, como el dog-*

71

matismo que atacan, que todo conocimiento debe necesariamente partir de conceptos de contornos fijos para estrechar con ellos la realidad que fluye.

VI. Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir el camino inverso. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección siempre cambiante, en fin. asirla intuitivamente. Para ello es preciso que el espíritu se violente. que invierta el sentido de la operación con la que habitualmente pensamos, que trastrueque o, mejor. refunda continuamente sus categorías. Pero llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas. Solamente así se constituirá una filosofía progresiva. libre de las disputas trabadas entre las escuelas. capaz de resolver naturalmente los problemas, porque se habrá librado de los términos artificiales escogidos para plantearlos. *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*

72

VII. Jamás se ha practicado esta inversión de una manera metódica; pero una historia profunda del pensamiento humano mostraría que le debemos lo más grande que se ha hecho en las ciencias, como también todo lo que hay de viable en la metafísica. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal. nació de esa misma inversión.¹ La matemática moderna es precisamente un esfuerzo para sustituir lo *ya hecho* por lo que *se hace*, para seguir la generación de las magnitudes, para asir el movimiento, no desde fuera y en su resultado manifiesto, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar; en fin, para adoptar la continuidad móvil del dibujo de las cosas. Ciertamente es que se limita al dibujo, puesto que no es más que la ciencia de las magnitudes. Es cierto también que no ha podido llegar a sus maravillosas aplicaciones sino con la invención de algunos símbolos, y que, si la

¹ Especialmente en Newton, en su consideración de las *fluxiones*.

intuición de que hablamos está en el origen de la invención. es sólo el símbolo el que interviene en la aplicación. Pero la metafísica. que no tiende a ninguna aplicación. Podrá, y con mucha frecuencia deberá. abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Dispensada de la obligación de llegar a resultados prácticamente utilizables. ampliará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. Lo que haya perdido. con respecto a la ciencia. en utilidad y rigor. lo recompensará en alcance y extensión. Si la matemática no es más que la ciencia de las magnitudes. si los procedimientos matemáticos sólo se aplican a cantidades. es preciso no olvidar que la cantidad es siempre cualidad en estado naciente; es. podría decirse. el caso límite. Resulta natural. pues. que la metafísica adopte. para extenderla a todas las cualidades. es decir. a la realidad en general. la idea generatriz de nuestra matemática. Con ello no se encaminará. en modo alguno. a la matemática universal. esa quimera de la filosofía moderna. Muy por el contrario. a medida que avance. En-

contrará objetos menos traducibles en símbolos; pero por lo menos habrá comenzado a tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real donde ese contacto es más maravillosamente utilizable. Se habrá contemplado en un espejo que le devuelve de sí misma una imagen muy amenguada. ciertamente. pero muy luminosa también. Habrá visto con superior claridad lo que los procedimientos matemáticos toman de la realidad concreta. y continuará en el sentido de la realidad concreta y no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos. pues. ya atenuado de antemano lo que la fórmula tendría a la vez de demasiado modesto y de demasiado ambicioso. que *uno de los objetos de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

VIII. Lo que hizo perder de vista ese objeto y lo que ha engañado a la ciencia misma sobre el origen de algunos procedimientos que emplea. es que la intuición. una vez tomada. debe encontrar un modo de expresión y de aplicación que esté conforme con

los hábitos de nuestro pensamiento y que nos dé, en conceptos bien fijos, los sólidos puntos de apoyo de que tenemos gran necesidad. Ahí está la condición de lo que llamamos rigor, precisión, y, también, extensión indefinida de un método general a casos particulares. Pero esa extensión y ese trabajo de

perfeccionamiento lógico pueden proseguir durante siglos, mientras que el acto generador del método sólo dura un instante. Por eso tomamos tan a menudo el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma,¹ olvidando la intuición de donde lo demás pudo salir.²

1 Véanse en la *Revue de métaphysique et de morale* los hermosos trabajos de Le Roy, Vincent y Wilbois sobre este y otros puntos del presente ensayo.

2 Como explicamos al comienzo de un ensayo nuestro *sobre la posición de los problemas*, hemos vacilado largamente en servimos del término "intuición", y cuando nos decidimos, hemos designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento: principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu, subsidiariamente el conocimiento, por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia, pues la inteligencia está hecha sin duda y ante todo para manipular la materia y por consecuencia para conocerla, pero no tiene como destino especial tocar su fondo. Ésta es la significación que atribuimos al término en este ensayo (escrito en 1902), más especialmente en las últimas páginas. Más tarde nos vimos obligados, por una creciente inquietud por la precisión, a distinguir más netamente la inteligencia de la intuición. Pero, de una manera general, el cambio de terminología no acarrea inconvenientes graves, cuando en cada caso se toma el cuidado de definir el término en su acepción particular, o aun simplemente cuando el contexto descubre suficientemente el sentido.

76

Del olvido de esta intuición procede cuanto los filósofos han dicho (y también los sabios) de la "relatividad" del conocimiento científico. *Es relativo el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes que va de lo fijo a lo móvil, pero no el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición llega a ser un absoluto.

La ciencia y la metafísica se reúnen, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la tan apetecida unión de la metafísica y la ciencia. Al mismo tiempo que constituiría la metafísica en ciencia (quiero decir progresiva e indefinidamente perfectible), llevaría las ciencias positivas a adquirir conciencia de su verdadera significación, con frecuencia muy superior a lo

77

que ellas se imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Lograría restablecer la continuidad entre las intuiciones que las diversas ciencias positivas obtuvieron de tarde en tarde en el curso de su historia, y que no obtuvieron sino por raptos geniales.

IX. Que no hay dos maneras diferentes de conocer a fondo las cosas, que las diversas ciencias tengan su raíz en la metafísica, es lo que pensaron en general los filósofos antiguos. Su error no consistió en eso. Consistió en inspirarse siempre en la creencia, tan natural al espíritu humano, de que una

variación no puede expresar y desarrollar sino invariabilidades. De donde resulta que la Acción era una Contemplación debilitada, la duración una imagen falaz y móvil de la eternidad inmóvil, el Alma una degradación de la Idea. Toda esta filosofía que comienza en Platón y va hasta Plotino es el desarrollo de un principio que formula-ríamos así: "Existe algo más en lo inmutable que en lo moviente, y se pasa de lo es-

78

table a lo inestable por una simple disminución". Pero la verdad es lo contrario. La ciencia moderna data del día en que se erigió la movilidad en realidad independiente. Data del día en que Galileo tomó, haciendo rodar una bola por un plano inclinado, la firme resolución de estudiar ese movimiento de arriba abajo por sí mismo, en sí mismo, en vez de buscar su principio en los conceptos de lo *alto* y lo *bajo*. dos inmovilidades con las que Aristóteles creía explicar suficientemente la movilidad. Y no es ése un caso aislado en la historia de la ciencia. Consideraremos que varios de los grandes descubrimientos, por lo menos de los que transforman las ciencias positivas o crearon otras nuevas, fueron otros tantos sondeos en la duración pura. Cuando más viviente era la realidad afectada, más profundo había sido el sondeo. Pero la sonda arrojada al fondo del mar trae una masa fluida que el sol deseca rápidamente en granos de arena sólidos y discontinuos. Y la intuición de la duración. cuando se expone a la luz del entendimien-

79

to, cuaja prontamente en conceptos cristalizados, distintos. inmóviles. En la viviente movi-lidad de las cosas el entendimiento se contrae a marcar estaciones reales o virtuales. señala salidas y llegadas. que es todo lo que importa al pensamiento del hombre en tanto se ejerce naturalmente. Pero la filosofía debería ser un esfuerzo para trascender la condición humana. En los conceptos con que han jalonado la ruta de la intuición. es donde los sabios han detenido más gustosos su mirada. Y cuanto más consideraban que esos residuos habían pasado al estado de símbolos. tanto más atribuían a toda ciencia un carácter simbólico.¹ Y cuanto más creían en ese ca-

1 Para completar lo que exponemos en la nota precedente, digamos que hemos sido inducidos, desde que escribimos esas líneas, a restringir el sentido del término "*ciencia*" y a llamar más particularmente *científico* el conocimiento de la materia inerte por la inteligencia pura. Eso no obstará que digamos que el conocimiento de la vida y del espíritu es científico en gran parte, en la medida en que recurre a los mismos métodos de investigación que el conocimiento de la materia inerte. Inversamente, el conocimiento de la materia inerte podrá ser llamado *filosófico* en la medida en que utilice, en cierto momento decisivo de su historia, la intuición de la

duración pura. Cf. igualmente la primera nota de este ensayo.

80

rácter simbólico de la ciencia. más lo realizaban y lo acentuaban. Pronto no hicieron distingo. en la ciencia positiva. entre lo natural y lo artificial. entre los datos de la intuición inmediata y el inmenso trabajo de análisis con que el entendimiento prosigue en torno de la intuición. Y así prepararon el camino a una doctrina que afirma la relatividad de todos nuestros conocimientos.

Pero también la metafísica hizo lo mismo.

¿Cómo los maestros de la filosofía moderna, que han sido. al mismo tiempo que metafísicos. los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? ¿Cómo no se habrían colocado en lo que nosotros llamamos la duración concreta? Lo hicieron más de lo que supusieron. sobre todo mucho más de lo que expresaron. Si procuramos ligar por conexiones continuas las intuiciones alrededor de las cuales se organizaron los sistemas, encontraremos, junto a muchas otras

81

líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es ese pensamiento latente? ¿Cómo expresar ese sentimiento? Para valernos, una vez más, del lenguaje de los platónicos, diremos, despojando las palabras de su sentido psicológico, llamando Idea a cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y Alma a cierta *inquietud de vida*, que una invisible corriente lleva la filosofía moderna a levantar el Alma por sobre la Idea. Tiende así, como la ciencia moderna y aun mucho más que ella, a marchar en sentido inverso al pensamiento antiguo. Pero esa metafísica, como esa ciencia, ha desplegado alrededor de su vida profunda un rico tejido de símbolos, olvidando a veces que, si la ciencia los necesita para su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos. También aquí el entendimiento ha proseguido su trabajo de fijación, de división, de reconstrucción. Ciertamente que lo ha hecho de un modo bastante distinto. Sin insistir acerca de un punto que nos propone-

82

mos desarrollar en otra parte, limitémonos a decir que el entendimiento, cuyo papel es operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad, sea en las *relaciones*, sea en las *cosas*. Mientras trabaja sobre conceptos de relaciones, llega al simbolismo *científico*. Mientras opera sobre conceptos de cosas, llega al

simbolismo *metafísico*. Pero en uno y otro caso el arreglo viene de él. Gustosamente se creería independiente. Antes que reconocer desde luego lo que debe a la intuición profunda de la realidad, se expone a que no veamos en su obra sino una disposición artificial de símbolos. De suerte que si nos atuviésemos a la letra de lo que dicen los metafísicos y sabios, como también a la materialidad de lo que hacen, podríamos creer que los primeros han cavado un túnel profundo por debajo de la realidad, que los otros han tendido sobre ella un elegante puente; pero que el río movedizo de las cosas pasa entre estas dos obras de arte sin tocarlas.

Uno de los principales artificios de la crítica kantiana consistió en tomar al metafí-

83

sico y al sabio al pie de la letra. en llevar la metafísica y la ciencia hasta el límite extremo del simbolismo a que podían llegar. y hacia el cual. además. se encaminan por sí mismas. puesto que el entendimiento reivindica una independencia grávida de peligros. Una vez más negados los vínculos de la ciencia y la metafísica con la "intuición intelectual". a Kant no le fue difícil mostrar que nuestra ciencia es enteramente relativa y nuestra metafísica enteramente artificial. Habiendo exasperado la independencia del entendimiento en uno y otro caso. habiendo aligerado metafísica y ciencia de ese lastre interior de la "intuición intelectual". la ciencia. con sus relaciones. no le ofrece sino una película de forma. y la metafísica. con sus cosas. nada más que una película de materia. ¿Es asombroso. entonces. que la primera no le muestre sino cuadros encajados en cuadros, y la segunda fantasmas que persiguen fantasmas?

Kant asestó a nuestra ciencia y a nuestra metafísica tan rudos golpes que no han vuelto aún en sí de su aturdimiento. De buena

84

gana nuestro espíritu se resignaría a ver en la ciencia un conocimiento totalmente relativo, y en la metafísica una especulación vacía. Aun hoy nos parece que la crítica kantiana se aplica a toda metafísica y a toda ciencia. En realidad, se aplica sobre todo a la filosofía de los antiguos, como también a la forma (todavía antigua) que los modernos han dado muy a menudo a su pensamiento. Vale contra una metafísica que pretenda darnos un sistema *único* y ya hecho de cosas; contra una ciencia que fuera un sistema *único* de relaciones; en fin. contra una ciencia y una metafísica que se presentaran con la simplicidad arquitectónica de la teoría platónica de las Ideas o de un templo griego. Si la metafísica pretende constituirse con conceptos que poseíamos

antes de ella, si consiste en un arreglo ingenioso de ideas preexistentes que utilizamos como los materiales de construcción de un edificio, en fin, si es algo distinto de la constante dilatación de nuestro espíritu, el esfuerzo siempre renovado para trascender nuestras ideas actuales y quizá también

85

nuestra simple lógica, es harto evidente que se vuelve artificial como todas las obras de puro entendimiento. Y si la ciencia es enteramente obra de análisis o de representación conceptual, si la experiencia no tiene otro valor que verificar las "ideas claras", si, en vez de partir de intuiciones simples, diversas, que se insertan en el movimiento propio de cada realidad, pero que no siempre encajan unas en otras, pretende ser una inmensa matemática, un sistema único de relaciones que aprese la totalidad de lo real en una red de antemano hecha, se vuelve un conocimiento puramente relativo al entendimiento humano. Léase con atención la *Crítica de la razón pura*, y se verá que para Kant la ciencia es esa especie de *matemática universal* y la metafísica ese *platonismo* apenas corregido. A decir verdad, el sueño de una matemática universal ya no es sino una supervivencia del platonismo. En matemática universal se convierte el mundo de las Ideas cuando se supone que la Idea consiste en una relación o una ley y no en una cosa. Kant tomó por realidad ese sueño de

86

algunos filósofos modernos; ¹ más aún, creyó que todo conocimiento científico no era más que un fragmento desprendido, o más bien una adaraja de la matemática universal. Desde entonces la principal tarea de la *Crítica* era fundar esa matemática, es decir, determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto para que una matemática ininterrumpida pueda ligarlos una con otro. y, necesariamente, si toda experiencia posible está segura de entrar así en los cuadros rígidos y ya constituidos de nuestro entendimiento, se debe (a menos de suponer una armonía preestablecida) a que nuestro entendimiento organiza él mismo la naturaleza y se encuentra en ella como en un espejo. De ahí la posibilidad de la ciencia, que deberá toda su eficacia a su relatividad, y la imposibilidad de la metafísica, puesto que no tendrá más que hacer que parodiar, sobre fantasmas de cosas, el

¹ Véase sobre este asunto, en los *Philosophische Studien* de Wundt (vol. IX, 1894), un interesantísimo artículo de Radulescu Motru: *Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität*.

87

trabajo de acomodación conceptual que la ciencia ejecuta seriamente sobre las relaciones. En una palabra, *toda la Crítica de la razón pura concluye por establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, se vuelve legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea ya hecha, una vez traída del cielo a la tierra, es, como lo quiso Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura se basa también en el postulado de que nuestra inteligencia es incapaz de otra cosa que no sea platonizar*, es decir, verter toda experiencia posible en moldes preexistentes. En esto radica toda la cuestión. Si el conocimiento científico es lo que Kant quiso. existe una ciencia simple, preformada y aun preformulada en la naturaleza, como Aristóteles creía: los grandes descubrimientos no hacen sino iluminar punto por punto la línea trazada por adelantado de esa lógica inmanente de las cosas, como se enciende progresivamente, una noche de fiesta, el cordón de gas que dibujaba ya los contor-

88

nos del monumento. Y si el conocimiento metafísico es lo que Kant quiso, se reduce a una posibilidad igual de dos actitudes opuestas del espíritu ante los grandes problemas: sus manifestaciones son otras tantas opciones arbitrarias, siempre efímeras, entre dos soluciones formuladas virtualmente desde toda la eternidad: vive y muere de antinomias. Pero la verdad es que ni la ciencia de los modernos presenta esa simplicidad unilineal, ni la metafísica de los modernos esas oposiciones irreductibles.

La ciencia moderna no es una ni simple. Estriba, lo admito sin reticencias, en ideas que concluimos por hallar claras: pero esas ideas, cuando son profundas, se han aclarado progresivamente por el uso que se ha hecho de ellas: deben entonces la mejor parte de su luminosidad a la luz que les han enviado, por reflexión, los hechos y las aplicaciones a que ellas llevan, puesto que la claridad de un concepto no es otra cosa, entonces, que la seguridad ya adquirida de manipularlo con provecho. En su origen, algunas de esas ideas debieron parecer oscu-

89

ras, difícilmente conciliables con los conceptos ya admitidos por la ciencia. próximas a rozar el absurdo. Vale decir que la ciencia no procede por encaje regular de conceptos que estarían predestinados a insertarse con precisión unos en otros. Las ideas profundas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad que no convergen necesariamente en un mismo punto. Ciertamente que los conceptos en que se alojan llegan siempre. redondeando

sus ángulos por un frotamiento recíproco. a acomodarse regularmente entre sí. Por otra parte. la metafísica de los modernos no se compone de soluciones de tal modo radicales que puedan concluir en oposiciones irreductibles. Sucedería así sin, duda. si no hubiera modo de aceptar simultáneamente y en el mismo terreno la tesis y la antítesis de las antinomias. Pero filosofar consiste precisamente en situarse, por un esfuerzo de intuición. en el interior de esa realidad concreta de la cual la *Crítica* toma desde fuera las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca me imaginaré cómo el

90

blanco y el negro se penetran si no he visto el gris; pero comprendo fácilmente. una vez que lo he visto. cómo puede examinársele desde el doble punto de vista del blanco y del negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas; y esas doctrinas forman la totalidad de la metafísica. con tal que no se tome la metafísica coagulada y muerta en la *tesis*. sino viviente en los *filósofos*. Ciertamente que las divergencias entre las escuelas son sorprendentes. es decir, en suma. entre los grupos de discípulos que se han formado alrededor de algunos grandes maestros. Pero, ¿serán tan decisivas entre los maestros mismos? Algo domina aquí la diversidad de los sistemas; algo. lo repetimos. simple y claro como un sondazo que sentimos que ha tocado. más o menos profundamente. el fondo del mismo océano. aunque cada vez lleve a la superficie materias muy distintas. Con esas materias trabajan ordinariamente los discípulos; en eso consiste el papel del análisis. Y el maestro. mientras formula,

91

desarrolla y traduce en ideas abstractas lo que aporta. se ha vuelto ya, en cierto modo, un discípulo frente a sí mismo. Pero el acto simple. que ha puesto en movimiento el análisis y se disimula tras él, emana de una facultad muy distinta de la de analizar, la que será, por definición, la intuición. Digamos, para concluir, que esa facultad no tiene nada de misterioso. Cualquiera que haya ensayado con éxito la composición literaria, sabe que. cuando el tema ha sido largamente estudiado, todos los documentos recogidos. todas las notas tomadas, es necesario, para comenzar el verdadero trabajo de composición. algo más, un esfuerzo, a menudo penoso, para colocarse de golpe en el corazón mismo del tema y para buscar, lo más profundamente posible. un impulso, al que, después de todo, habrá que dejarse ir. Ese impulso, una vez recibido, lanza al espíritu por un camino donde encuentra los datos que había

recogido y otros detalles más; se desarrolla. se analiza a sí mismo en términos cuya enumeración sería infinita; y cuanto más adelanta, más se des-

92

cubre, no llegando jamás a decir todo; y sin embargo, si nos volvemos bruscamente hacia el impulso que sentimos detrás de nosotros para aprehenderlo, se escapa, porque no era una cosa. sino una iniciación al movimiento, y, aunque indefinidamente extensible. es la simplicidad misma. La intuición metafísica parece ser algo del mismo género. Lo que aquí equivale a las notas y documentos de la composición literaria, es el conjunto de las observaciones y experiencias recogidas por la ciencia positiva, y sobre todo por la reflexión del espíritu sobre el espíritu. Porque no se obtiene de la realidad una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que ella posee de más íntimo. si no se ha ganado su confianza por una larga intimidad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos salientes; es preciso acumular y fundir en conjunto tan enorme masa, que estemos seguros de haber neutralizado. en esta fusión. unas por las otras todas las ideas preconcebidas y prematuras, que los observadores hayan podido deposi-

93

tar. sin saberlo. en el fondo de sus observaciones. Sólo así se separa la materialidad bruta de los hechos conocidos. Aun en el caso simple y privilegiado que nos ha servido de ejemplo. aun para el contacto directo del yo con el yo. el esfuerzo definitivo de intuición distinto sería imposible a quien no hubiera reunido y comparado entre sí un número muy grande de análisis psicológicos. Los maestros de la filosofía moderna fueron hombres que habían asimilado todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica desde hace medio siglo se debe sobre todo a la extraordinaria dificultad que el filósofo experimenta hoy para entrar en contacto con la ciencia en demasía dispersa. Pero la intuición metafísica. aun cuando no pueda alcanzársela sino a fuerza de conocimientos materiales. es otra cosa que el resumen o la síntesis de esos conocimientos. Se distingue de ellos como el impulso motor se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de

94

los movimientos visibles del péndulo. En este sentido. la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia. y no obstante podría

definirse como *la experiencia integral*.

95

LA INTUICIÓN FILOSÓFICA

Creo que en este momento la metafísica procura simplificarse, aproximarse más a la vida. Creo que hace bien, y en el mismo sentido debemos proceder todos. Considero que con ello no haremos nada revolucionario; nos limitaremos a dar la forma más apropiada a lo que es el fondo de toda filosofía, es decir, de toda filosofía que tiene plena conciencia de su función y de su destino. Es preciso que la complicación de la letra no haga perder de vista la simplicidad del espíritu. Si sólo se tienen en cuenta las doctrinas una vez formuladas, la síntesis en que entonces parecen abrazar las conclusiones de las filosofías anteriores y el conjunto de los conocimientos adquiridos, se corre el riesgo de no

advertir lo que hay de esencialmente espontáneo en el pensamiento filosófico.

99

Hay una observación que hemos podido hacer cuantos enseñamos historia de la filosofía. cuantos hemos tenido ocasión de volver a menudo al estudio de las mismas doctrinas y de aumentar su conocimiento. Un sistema filosófico parece erigirse ante todo como un edificio completo. de sabia arquitectura. y en el cual se han tomado las disposiciones necesarias para que puedan alojarse en él, cómodamente. todos los problemas: Al contemplarlo bajo esa forma experimentamos un gozo estético completado por una satisfacción profesional. En efecto. no sólo encontramos el orden en la complicación (un orden que a veces nos place completar al describirlo) , sino que tenemos también la alegría de confesarnos que sabemos de dónde vienen los materiales y cómo ha sido hecha la construcción. En los problemas que el filósofo ha planteado reconocemos las cuestiones que se agitan a su alrededor. En las soluciones que ofrece creemos encontrar, ordenados o no, pero apenas modificados, los elementos de filosofías anteriores o contemporáneas. Una visión le

100

ha sido suministrada por esto, otra le ha sido sugerida por aquello. Con lo que ha leído, oído, aprendido. podemos sin duda recomponer la mayor parte de lo que ha hecho. Nos damos a la tarea, nos remontamos a las fuentes, pesamos las influencias, extraemos las similitudes. y terminamos por ver claramente en la doctrina lo que en ella buscábamos: una síntesis más o menos original de las ideas en la cuales la filosofía ha vivido.

Pero un contacto renovado a menudo con el pensamiento del maestro puede llevarnos, por impregnación gradual, a un sentimiento totalmente diferente. No digo que el trabajo de comparación que realizamos previamente haya sido tiempo perdido: sin ese esfuerzo previo para recomponer una filosofía con lo que ella no es y para unirla a lo que estuvo a su alrededor, acaso no llegaríamos jamás a lo que verdaderamente es: el espíritu humano es de tal índole que sólo comienza a comprender lo nuevo cuando ha procurado referirlo a lo antiguo. Pero a medida que procuramos instalarnos en el

101

pensamiento del filósofo en vez de dar un rodeo, vemos que su doctrina se transfigura. Primeramente la complicación disminuye, luego las partes se penetran entre sí; finalmente todo se agrupa en un punto único, al que comprendemos que sería posible una aproximación cada vez mayor aunque

haya que desesperar de alcanzarlo nunca.

En ese punto hay algo simple, infinitamente simple, tan extraordinariamente simple que el filósofo jamás ha logrado decirlo. Por eso ha hablado toda su vida. No podía formular lo que poseía en su espíritu sin sentirse obligado a corregir una fórmula y luego a corregir su corrección; así, de teoría en teoría, rectificándose cuando creía completarse, no ha hecho otra cosa, por una complicación que atraía la complicación y por desarrollos yuxtapuestos a desarrollos, que expresar con creciente aproximación la simplicidad de su intuición original. Toda la complejidad de su doctrina, que llegaría al infinito, no es pues más que la inconmensurabilidad entre su intuición

102

simple y los medios de que disponía para expresarla.

¿Cuál es esa intuición? Si el filósofo no ha podido dar su fórmula, tampoco nosotros lo lograremos. Pero lo que llegaremos a asir y fijar es una cierta imagen intermedia entre la simplicidad de la intuición concreta y la complejidad de las abstracciones que la expresan, imagen huyente y desvaneciente, que acosa, inadvertida acaso, el espíritu del filósofo, que le sigue como su sombra a través de todas las vueltas y revueltas de su pensamiento, y que, si no es la intuición misma, se le aproxima mucho más que la expresión conceptual, necesariamente simbólica, a la cual la intuición debe recurrir para dar "explicaciones". Observemos bien esa sombra y adivinaremos la actitud del cuerpo que la proyecta. Y si procuramos imitar esa actitud, o más bien insertarnos en ella, veremos, en la medida de lo posible, lo que el filósofo ha visto.

Lo que ante todo caracteriza esa imagen es el poder de *negación* que lleva en sí. Recordáis cómo procedía el demonio de Só-

103

crates: detenía la voluntad del filósofo en un momento dado y le impedía obrar antes de prescribirle lo que debía hacer. Me parece que la intuición se comporta a menudo en materia especulativa como el demonio de Sócrates en la vida práctica; por lo menos comienza en esa forma, y en esa forma también sigue dando sus manifestaciones más claras: prohíbe. Ante ideas corrientemente aceptadas, ante tesis que parecían evidentes, afirmaciones que habían pasado hasta entonces como científicas, sopla al oído del filósofo la palabra *¡imposible!* Imposible, hasta cuando los hechos y las razones parecerían invitar a creer que ello es posible, real y cierto. Imposible, porque cierta experiencia, confusa acaso pero decisiva, dice por mi voz que eso es incompatible con los hechos que se alegan y las razones que se dan, por lo que esos hechos deben haber sido mal

observados y esos razonamientos falsos. ¡Singular fuerza la de esa potencia intuitiva de negación! ¿Cómo no ha llamado más la atención de los historiadores de la filosofía? ¿No es visible que el primer paso

104

del filósofo, cuando su pensamiento es aún inseguro y nada tiene de definitivo en su doctrina, consiste en rechazar definitivamente ciertas cosas? Más tarde podrá variar en lo que afirme, pero apenas variará en lo que niegue. Y si varía en lo que afirma, será también en virtud del poder de negación inmanente a la intuición o a su imagen. Se dejará llevar a deducir perezosamente consecuencias conforme con las reglas de una lógica rectilínea; y he aquí que de golpe, ante su propia afirmación, experimenta el mismo sentimiento de imposibilidad que se le había presentado primeramente ante la afirmación ajena. En efecto, habiendo abandonado la curva de su pensamiento para seguir derechamente la tangente, se ha vuelto exterior a sí mismo. Entra en sí cuando vuelve a la intuición. De esas partidas y regresos se componen los zigzags de una doctrina que *se desarrolla*, es decir, que se pierde, se encuentra y se corrige indefinidamente ella misma.

Desprendámonos de esa complicación, remontémonos a la intuición simple o por lo

105

menos a la imagen que la expresa: por la misma acción vemos que la doctrina se libra de las condiciones de tiempo y de lugar de que parece depender. Sin duda los problemas que se planteaban en su tiempo: la ciencia que utilizó o criticó era la ciencia de su tiempo; en las teorías que expone hasta se podrán encontrar, inquiriéndolas, las ideas de sus contemporáneos y de sus predecesores. ¿Cómo podría ocurrir de otro modo? Para hacer comprender lo nuevo acaso era necesario expresarlo en función de lo viejo; y los problemas ya planteados, las soluciones dadas, la filosofía y la ciencia de su tiempo han sido, para todo gran pensador, la materia de que debió servirse para dar forma concreta a su pensamiento. Sin contar con que desde la antigüedad es tradicional presentar toda filosofía como un sistema completo, que abrace todo lo que se conoce. Pero sería engañarse extra-ñamente tomar por un elemento constitutivo de la doctrina lo que no fue más que su medio de expresión. Ése es el primer error al cual nos exponemos cuando abordamos

106

el estudio de un sistema. Son tantas las semejanzas parciales que nos

sorprenden, las aproximaciones que nos parecen imponerse, llamados tan numerosos y urgentes que llegan de todas partes a nuestra ingeniosidad y a nuestra erudición, que estamos tentados a recomponer el pensamiento del maestro con fragmentos de ideas tomadas aquí y allá, prestos a elogiarlo luego de haber sabido ejecutar, como nosotros mismos, un hermoso trabajo de mosaico. Pero la ilusión apenas dura, pues pronto advertimos que aun donde el filósofo parece repetir cosas ya dichas, las piensa a su manera. Renunciamos entonces a recomponer; pero es para deslizarnos, lo más a menudo, hacia una nueva ilusión, menos grave sin duda que la primera, pero más tenaz. Fácilmente nos figuramos la doctrina —aun si es de un maestro— como surgida de filosofías anteriores y como representando *un momento de una evolución*. Es claro que no nos equivocamos enteramente, pues una filosofía se asemeja más a un organismo que a un conjunto, y también es más pro-

107

pío referirla a evolución que a composición. Pero esta nueva comparación, además de que atribuye a la historia del pensamiento mayor continuidad de la que realmente posee, tiene el inconveniente de mantener nuestra atención fija en la complicación exterior del sistema y en lo que puede haber de previsible en su forma superficial en vez de invitarnos a palpar la novedad y la simplicidad del fondo. Un filósofo digno de este nombre jamás ha dicho sino una cosa: aun ha intentado más decirla que la ha dicho verdaderamente; y ha dicho una sola cosa porque no ha visto más que un punto, que también fue menos una visión que un contacto, el cual ocasionó un impulso, y éste un movimiento, y si este movimiento, que es como un torbellino de cierta forma particular, no se hace visible a nuestros ojos sino por lo que recoge en su ruta, no es menos cierto que otra polvareda habría podido ser levantada por el mismo torbellino. Así, un pensamiento que trae algo nuevo al mundo está obligado a manifestarse a

108

través de ideas hechas que encuentra ante él y que arrastra en su movimiento; aparece así como relativo a la época en que el filósofo ha vivido; pero a menudo esto es sólo una apariencia. El filósofo habría podido aparecer varios siglos antes, y relacionarse con otra filosofía y otra ciencia, plantearse otros problemas; se habría expresado por otras fórmulas; acaso ni un solo capítulo de los libros que escribió sería lo que es; y sin embargo habría dicho la misma cosa.

Quisiera escoger un ejemplo. Recurriré a algunos de mis recuerdos profesionales. Como profesor en el Colegio de Francia dedico anualmente uno

de mis dos cursos a la historia de la filosofía. Así he podido durante muchos años practicar largamente sobre Berkeley y luego sobre Spinoza la experiencia que acabo de describir. Dejaré de lado a Spinoza, que nos llevaría demasiado lejos. a pesar de que no conozco nada más instructivo que el contraste entre la forma y el fondo de un libro como la *Ética*: de un lado, esas cosas enormes llama-

109

das sustancia, atributo y modo, y el formidable aparato de teoremas con el enredo de definiciones, corolarios y escolios, y esa complicación de maquinaria y esa potencia abrumadora que hacen que el que se inicia se encuentre, ante la *Ética*, lleno de admiración y de temor como ante un acorazado del tipo Dreadnought; por otro lado, algo sutil, ligerísimo y casi aéreo, que huye cuando nos acercamos, pero que no se puede observar, ni siquiera de lejos, sin volverse uno incapaz de interesarse por alguna parte del resto, aun por lo que se considera principal. aun por la distinción entre la sustancia y el atributo, la dualidad del pensamiento y de la extensión. Detrás de la pesada masa de conceptos emparentados con el cartesianismo y el aristotelismo está la intuición de Spinoza, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, lo será bastante para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el cual nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la

110

cual Dios la engendra, la idea de que la "conversión" de los alejandrinos, cuando se vuelve completa, es idéntica a su "procesión", y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar en ella, no advierte más que un movimiento único donde primeramente vio los dos movimientos de ida y de regreso; la experiencia moral se encarga aquí de resolver una contradicción lógica y de hacer, por una brusca supresión del Tiempo, que el volver sea un ir. Cuanto más ascendemos hacia esa intuición original mejor comprendemos que si Spinoza hubiese vivido antes que Descartes habría sin duda escrito otra cosa que lo que escribió, pero que, habiendo vivido y escrito Spinoza, estamos seguros de que poseeríamos igualmente el spinozismo. Llego ahora a Berkeley, y puesto que tomo a él como ejemplo, no encontraréis inconveniente que lo analice en detalle: la brevedad sólo se lograría a expensas del rigor. Basta echar una mirada a la obra de Berkeley para ver cómo por sí misma se resume en cuatro tesis fundamentales. La

111

primera, que define un cierto idealismo al cual se vincula la nueva teoría de la visión (aunque el filósofo juzgó prudente presentarla como independiente), se formularía así: "la materia es un conjunto de ideas". La segunda consiste en pretender que las ideas abstractas y generales se reducen a palabras: se trata de nominalismo. La tercera afirma la realidad de los espíritus y los caracteriza por la voluntad: digamos que se trata de espiritualismo y de voluntarismo. La última, en fin, que podríamos llamar del teísmo, establece la existencia de Dios fundándose principalmente en la consideración de la materia. Ahora bien; nada sería más fácil que encontrar esas cuatro tesis, formuladas en términos casi idénticos, en los contemporáneos o predecesores de Berkeley. La última se encuentra en los teólogos. La tercera estaba en Duns Scoto; Descartes ha dicho algo del mismo género. La segunda alimentó las controversias de la Edad Media antes de formar parte integrante de la filosofía de Hobbes. En cuanto a la primera, se asemeja mucho al "oca-

112

sionalismo" de Malebranche, en quien descubrimos ya la idea y aun la fórmula en ciertos textos de Descartes; por lo demás, no se había esperado hasta Descartes para advertir que el sueño tiene toda la apariencia de la realidad y que nada hay, en ninguna de nuestras percepciones considerada aparte, que nos asegure la existencia de una cosa exterior a nosotros. Así, con los filósofos antiguos y aun, si no se quiere retroceder demasiado, con Descartes y Hobbes, a los cuales se podría agregar Locke. se tendrán los elementos necesarios para la reconstitución exterior de la filosofía de Berkeley. A lo sumo se le dejaría su teoría de la visión, que entonces sería su obra propia, y cuya originalidad, reflejándose sobre el resto, daría al conjunto de la doctrina su aspecto original. Tomemos, pues, esas fracciones de filosofía antigua y moderna, pongámoslas en la misma vasija, agreguemos, a guisa de vinagre y de aceite, una cierta impaciencia agresiva respecto del dogmatismo matemático y del deseo, natural en un obispo filósofo, de reconci-

113

liar la razón con la fe, mezclemos y revolvamos concienzudamente, echemos sobre esto, como si fueran finas hierbas, algunos aforismos recogidos en los neoplatónicos, y tendremos. —permítaseme la expresión— una ensalada que a la distancia se parecerá suficientemente a lo que Berkeley hizo. Pero quien procediera de ese modo sería incapaz de penetrar en el pensamiento de Berkeley. No hablo de las dificultades y de las imposibilidades con que chocaría en las explicaciones detalladas: ¡singular "nominalismo" ese que

termina por erigir buen número de ideas generales en esencias eternas, inmanentes a la Inteligencia divina!: ¡extraña negación de la realidad de los cuerpos la que se expresa por una teoría positiva de la naturaleza de la materia, teoría fecunda y tan alejada como es posible de un idealismo estéril que asimilaría la percepción a los sueños! Quiero decir que nos es imposible examinar con atención la filosofía de Berkeley sin ver que primero se aproximan y luego se interpenetran las cuatro tesis que acabamos de distinguir en

114

ella, de suerte que cada una de ellas parece ser preñada por las otras tres, adquirir relieve y profundidad y distinguirse radicalmente de teorías anteriores o contemporáneas con las cuales se la podía hacer coincidir superficialmente. Es indudable que este segundo punto de vista, por lo cual la doctrina aparece como un organismo y no como un conjunto, no es aún el punto de vista definitivo, pero por lo menos es el más próximo a la verdad. Aunque no puedo entrar en todos los detalles, es necesario que indique, por lo menos para una o dos de las cuatro tesis, cómo se extraería una cualquiera de las otras. Si tomamos el idealismo, veremos que no consiste sólo en decir que los cuerpos son ideas; ¿para qué serviría esto? Tendríamos que seguir afirmando de esas ideas cuanto la experiencia nos ha hecho afirmar de los cuerpos, y habríamos simplemente sustituido una palabra por otra, pues ciertamente Berkeley no piensa que la materia cesa de existir cuando él cesa de vivir. El idealismo de Berkeley significa que la

115

materia es coextensiva a nuestra representación; que no posee interior ni fondo. que nada oculta ni encierra; que no posee ni poderes ni virtualidades de ninguna especie. que está expuesta en la superficie y que reside totalmente y a cada instante en lo que aparenta. La palabra "idea" designa de ordinario una existencia de ese género, es decir. una existencia completamente realizada. cuyo ser es idéntico con el parecer, mientras que la palabra "cosa" nos hace pensar en una realidad que sería a la vez un depósito de posibilidades; por esta razón Berkeley prefiere llamar a los cuerpos ideas y no cosas. Pero si consideramos así el "idealismo". lo vemos coincidir con el "nominalismo". pues esta segunda tesis. a medida que se afirma más claramente en el espíritu del filósofo. se restringe más evidentemente a la negación de las ideas generales abstractas: *abstractas*. es decir. *extraídas* de la materia. Es claro. en efecto. que no se podría extraer algo de lo que no contiene nada. ni lograr que de la percepción resulte otra cosa que la per-

cepción misma. Puesto que el color no es más que el color. y la resistencia nada más que la resistencia. jamás hallaremos nada común entre la resistencia y el color, jamás extraeremos de los datos de la visión un elemento que sea común con los del tacto. Si se pretende abstraer de unos y otros algo que les sea común a todos, advertiremos. observando esa cosa, que tratamos con una palabra: es el nominalismo de Berkeley; pero es también, a la vez, la "nueva teoría de la visión". Si una extensión que fuera a la vez visual y táctil no es más que una palabra, con mayor razón sucedería lo mismo de una extensión que interesara todos los sentidos a la vez: esto es también nominalismo. pero es también la refutación de la teoría cartesiana de la materia. No hablemos más de extensión; comprobemos simplemente, vista la estructura del lenguaje, que las dos expresiones: *poseo esta percepción* y *esta percepción existe* son sinónimas. pero la segunda. introduciendo la misma palabra "existencia" en la descripción de percepciones diferentes, nos invita

a creer que tienen algo de común entre sí y a imaginamos que su diversidad recubre una unidad fundamental, la unidad de una "sustancia" que en realidad no es más que la palabra *existencia* hipostasiada. Éste es todo el idealismo de Berkeley, y es, como decía, idéntico a su nominalismo. Pasemos, ahora, a la teoría de Dios y a la de los espíritus. Si un cuerpo está hecho de "ideas", o, en otros términos, si es enteramente pasivo y terminado, desprovisto de poderes y de virtualidades, no podría actuar sobre otros cuerpos; y desde entonces los movimientos de los cuerpos deben ser efectos de un poder activo que ha producido los cuerpos mismos y que, debido al orden del universo, no puede ser sino una causa inteligente. Si nos engañamos cuando erigimos en realidades, con el nombre de ideas generales, los nombres que hemos dado a grupos de objetos o de percepciones más o menos artificialmente constituidos por nosotros sobre el plano de la materia. no ocurre lo mismo cuando creemos descubrir, tras el plano en que la materia se ostenta, las in-

tenciones divinas. La idea general, que solamente existe en la superficie y liga los cuerpos a los cuerpos, es sin duda sólo una palabra, pero la idea general que existe profundamente, ligando los cuerpos a Dios o más bien descendiendo de Dios a los cuerpos, es una realidad; y así el nominalismo de Berkeley atrae naturalmente ese desarrollo de la doctrina que encontramos en la *Siris* y que se

ha considerado equivocadamente como una fantasía neoplatónica. En otros términos. el idealismo de Berkeley no es más que un aspecto de la teoría que pone a Dios tras todas las manifestaciones de la materia. En fin, si Dios imprime en nosotros percepciones o, como dice Berkeley, "ideas", el ser que recoge esas percepciones o más bien el que va delante de ellas, es enteramente lo inverso de una idea: es una voluntad. limitada además sin cesar por la voluntad divina. El punto de encuentro de ambas voluntades es justamente lo que nosotros llamamos la materia. Si el *percipi* es pasividad pura, el *percipere* es pura actividad. Espíritu humano,

119

materia y espíritu divino se vuelven, pues. términos que no podemos expresar sino en función recíproca. Y el espiritualismo de Berkeley no es tampoco sino un aspecto de una cualquiera de las otras tres tesis. Así las diversas partes del sistema se compenetran como en un ser vivo. Como lo decía al comienzo, el espectáculo de esa penetración recíproca nos da sin duda una idea más justa del cuerpo de la doctrina, pero aún no nos hace alcanzar su alma. Nos aproximaremos a ella si podemos alcanzar la *imagen mediatrix* de que hablaba oportunamente; una imagen que es casi materia, puesto que se deja ver, y casi espíritu puesto que no se deja tocar; fantasma que nos acosa mientras giramos alrededor de la doctrina y al que hemos de dirigirnos para obtener el signo decisivo, la indicación de la actitud por tomar y del punto desde donde observar. La imagen mediatrix que se dibuja en el espíritu del intérprete a medida que avanza en el estudio de la obra, ¿existía ya idéntica en el pensamiento del maestro? Si nó era ésa, era otra, que podía per-

120

tenecer a un orden de percepciones diferente y no tener ninguna semejanza material con ella, pero que equivale, sin embargo, a ella, como se equivalen dos traducciones, en lenguas diferentes, de un mismo original. Acaso ambas imágenes, acaso otras. equivalentes también, estuvieron presentes a la vez, siguiendo paso a paso al filósofo, en procesión, a través de las evoluciones de su pensamiento. O acaso no percibió ninguna. limitándose a tomar directamente contacto, de cuando en cuando, con esa cosa más sutil aún que es la intuición misma; pero entonces estamos obligados, como intérpretes, a restablecer la imagen intermediaria, so pena de tener que hablar de la *intuición original* como de un pensamiento vago y del *espíritu de la doctrina* como de una abstracción, mientras que este espíritu es lo que hay de más concreto y esa intuición lo que hay de más preciso en el sistema. En el caso de Berkeley, creo tener dos imágenes diferentes, y la que más me

atrae no es la que está indicada completamente

121

en el mismo Berkeley. Me parece que Berkeley percibe la materia como una *delgada película transparente* situada entre el hombre y Dios. Es transparente mientras los filósofos no se ocupan de ella. y entonces Dios se muestra al trasluz. Pero así que los metafísicos la tocan. o aun el sentido común en lo que tiene de metafísico. la película se deslustra y se espesa. se opaca y forma pantalla. porque palabras tales como Sustancia. Fuerza. Extensión abstracta. etc.. se deslizan detrás de ella. depositan en ella como una capa de polvo y nos impiden percibir a Dios por transparencia. La imagen está apenas indicada por el mismo Berkeley. aunque haya dicho en términos propios "que nosotros levantamos el polvo y luego nos dolemos de no ver". Pero hay otra comparación. a menudo evocada por el filósofo. y que no es más que la transposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir: la materia sería una lengua que Dios nos habla. Los metafísicos de la materia. espesando cada una de las sílabas. hechizándola. erigiéndola en enti-

122

dad independiente. desviarían entonces nuestra atención del sentido hacia el sonido y nos impedirían seguir la palabra divina. Pero tanto si nos atenemos a la una como a la otra. en ambos casos tenemos que tratar con una imagen simple que hay que mantener bajo los ojos. porque. si no es la intuición generadora de la doctrina. deriva de ella inmediatamente y se le aproxima más que ninguna de las tesis consideradas separadamente. más aún que su combinación.

¿Podemos recobrar esa intuición misma? Sólo tenemos dos medios de expresión. el concep-to y la imagen. El sistema se desarrolla en conceptos; se reduce a una imagen cuando se le rechaza hacia la intuición de donde desciende: si se quiere superar la imagen remontando más alto que ella, necesariamente se cae en conceptos, y en conceptos más vagos. más generales aún, que aquellos de los cuales se partió en busca de la imagen y de la intuición. Reducida a tomar esta forma, embotellada a su salida de la fuente. la intuición original

123

aparecerá como lo más soso y frío del mundo; será la trivialidad misma. Si dijéramos. por ejemplo, que Berkeley considera el alma humana como parcialmente unida a Dios y parcialmente independiente, que tiene conciencia de sí mismo, a cada instante, como de una actividad imperfecta que se reuniría

con una actividad más alta si no hubiera, interpuesto entre ambos, algo que es la pasividad absoluta, expresaríamos de la intuición original de Berkeley cuanto se puede traducir inmediatamente en conceptos, y sin embargo tendríamos algo tan abstracto que sería casi vacío. Atengámonos a esas fórmulas puesto que no logramos mejores, pero tratemos de poner en ellas algo de vida. Tomemos todo lo que el filósofo ha escrito, hagamos remontar esas ideas desparramadas hacia la imagen de donde descendieron, elevémoslas, ya encerradas en la imagen, hasta la fórmula abstracta que se engruesa con la imagen y las ideas, apliquémonos a esa fórmula y observemos cómo a pesar de ser tan simple se simplifica todavía, se hace tanto más simple cuan-

124

to que hemos puesto en ella mayor número de cosas; levantémonos en fin con ella, subamos al punto en que se estrecharía en tensión todo lo que estaba dado en extensión en la doctrina: entonces veremos cómo de ese centro de fuerza, además inaccesible, parte la impulsión que da el ímpetu, es decir, la intuición misma. Las cuatro tesis de Berkeley han salido de ahí, porque ese movimiento encontró en su ruta las ideas y los problemas que suscitaban los contemporáneos de Berkeley. En otros tiempos Berkeley hubiera, sin duda, formulado otras tesis, pero siendo el mismo el movimiento, esas tesis habrían estado situadas de la misma manera respecto unas de otras, habrían tenido la misma relación entre sí, como nuevas palabras de una nueva frase en las cuales subsiste un viejo sentido; y habría sido la misma filosofía. La relación de una filosofía con las filosofías anteriores y contemporáneas no es, pues, lo que nos haría suponer cierta concepción de la historia de los sistemas. El filósofo no toma ideas preexistentes para

125

fundirlas en una síntesis superior o para combinarlas con una idea nueva. Ello equivaldría a creer que para hablar buscamos palabras que luego reunimos mediante un pensamiento. La verdad es que por encima de las palabras y del sentido de la frase hay algo mucho más simple que una frase y aun que una palabra, y es el sentido, que es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección. Y así como la impulsión dada a la vida embrionaria determina la división de una célula primitiva en células que se dividen a su vez hasta que el organismo completo esté formado, el movimiento característico de cualquier acto de pensamiento lleva este pensamiento, por una subdivisión creciente de él mismo, a desplegarse cada vez más sobre los planos sucesivos del espíritu hasta que alcanza el de la palabra. En él se expresa por una frase, es decir, por un grupo de elementos

preexistentes; pero puede escoger casi arbitrariamente los primeros elementos del grupo con tal que los otros le sean complementarios: el mismo

126

pensamiento se traduce igualmente en frases diversas compuestas de palabras diferentes con tal que esas palabras tengan entre sí la misma relación. Tal es el proceso de la palabra, y tal es también la operación por la cual se constituye una filosofía. El filósofo no parte de ideas preexistentes; todo lo más que puede decirse es que llega a ellas; y cuando llega, la idea así arrastrada en el movimiento de su espíritu, animándose de nueva vida, como la palabra que recibe su sentido de la frase, ya no es lo que era fuera del torbellino.

Se encontrará una. relación del mismo género entre un sistema filosófico y el conjunto de conocimientos científicos de la época en que el filósofo ha vivido. Hay una cierta concepción de la filosofía que pretende que todo el esfuerzo del filósofo tiende a abrazar en una gran síntesis los resultados de las ciencias particulares. Ciertamente, el filósofo fue por mucho tiempo el

127

que poseía la ciencia universal, y hoy mismo, cuando la multiplicidad de las ciencias particulares, la diversidad y la complejidad de los métodos y la enorme masa de hechos recogidos hacen imposible la acumulación de todos los conocimientos humanos en un solo espíritu, el filósofo es aún el hombre de la ciencia universal, en el sentido de que si no puede saberlo todo, nada hay que no esté en estado de aprender. ¿Pero se sigue de ahí que su tarea sea tomar la ciencia hecha, llevarla a grados crecientes de generalidad, y encaminarse, de condensación en condensación, a lo que se llama la unificación del saber? Permitidme que encuentre extraño que sea en nombre de la ciencia, por respeto a la ciencia, que se nos proponga esa concepción de la filosofía: no conozco nada más desatento para la ciencia ni más injurioso para el sabio. ¡Cómo! Un hombre que ha practicado largamente cierto método científico y ha conquistado laboriosamente sus resultados, nos dice: "La experiencia, ayudada por el razonamiento, conduce hasta este punto; el conocimiento cien-

128

tífico comienza aquí, termina allá; tales son mis conclusiones". El filósofo tendría el derecho de responderle: "¡Muy bien, dejadme eso y veréis lo que hago! El conocimiento que me aportáis incompleto lo completaré. Lo que me presentáis desunido lo unificaré. Con los mismos materiales, pues se entiende

que me atenderé a los hechos que habéis observado, con el mismo género de trabajo, pues debo limitarme como vos a inducir y a deducir, haré más y mejor de lo que habéis hecho". ¡Extraña pretensión en verdad! ¿Cómo la profesión de filósofo conferiría a quien la ejerce el poder de ir más allá que la ciencia en la misma dirección que ella? Que algunos sabios sean más inclinados que otros a avanzar y a generalizar sus resultados, más inclinados también a retroceder y a criticar sus métodos, que, en ese sentido particular de la palabra, se les llame filósofos, que por lo demás cada ciencia pueda y deba tener su filosofía así comprendida, yo soy el primero en admitirlo. Pero esa filosofía es también ciencia, y quien la hace es también un sabio. No se trata, como en

129

ese caso, de erigir la filosofía en síntesis de las ciencias positivas y pretender, por la sola virtud del espíritu filosófico, elevarse más alto que la ciencia en la generalización de los mismos hechos.

Semejante concepción del papel del filósofo sería injuriosa para la ciencia, pero más injuriosa aún para la filosofía. ¿No es evidente que, si el sabio se detiene en cierto punto en el camino de la generalización y de la síntesis, ahí se detiene lo que la experiencia objetiva y el razonamiento seguro nos permiten avanzar? Entonces, pretendiendo ir más lejos en la misma dirección, ¿no nos colocaríamos sistemáticamente en lo arbitrario o por lo menos en lo hipotético? Hacer de la filosofía un conjunto de generalidades que superan la generalización científica, es querer que el filósofo se contente con lo plausible y que la probabilidad le baste. Sé bien que para la mayoría de los que siguen de lejos nuestras discusiones, nuestro dominio es, en efecto, el de lo simplemente posible, o a lo más el de lo probable; fácilmente dirían que la filosofía co-

130

mienza donde la certidumbre termina. ¿Pero quién de nosotros admitiría semejante situación para la filosofía? Sin duda, todo no está igualmente verificado ni es verificable en lo que aporta una filosofía, y está en la ciencia del método de la filosofía exigir que en muchos momentos y en muchos puntos el espíritu acepte riesgos. Pero el filósofo sólo corre esos riesgos porque ha contratado un seguro y porque hay cosas de las cuales se siente inquebrantablemente seguro, certidumbre que a su vez nos transmite en la medida en que sepa comunicarnos la intuición de que extrae su fuerza. La verdad es que la filosofía no es una síntesis de las ciencias particulares, y si se coloca a menudo en el terreno de la ciencia, si abraza a veces en una visión más simple los objetos de que la ciencia se ocupa, no lo hace intensificando la ciencia, llevándola a un más alto grado de generalidad. No habría lugar para

dos maneras de conocer, filosofía y ciencia, si la experiencia no se nos presentara en dos aspectos diferentes, de una parte, bajo forma de hechos que se

131

yuxtaponen a hechos, que casi se repiten, que casi se miden y que se despliegan en fin en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad; y de otra. bajo forma de una penetración recíproca que es pura duración, refractaria a la ley y a la medida.

En ambos casos. experiencia significa conciencia; pero. en el primero. la conciencia se expande hacia afuera. y se exterioriza con relación a ella misma en la exacta medida en que percibe cosas exteriores unas a otras; en el segundo. entra en ella. se recobra y se profundiza. Sondeando así su propia profundidad. ¿penetra más en el interior de la materia, de la vida. de la realidad en general? Podría objetarse eso si la conciencia se hubiera sobreañadido a la materia como un accidente; pero creemos haber mostrado que semejante hipótesis. Según por el lado que se la considere. es absurda o falsa. contradictoria consigo misma o contradicha por los hechos. Se podría objetar también si la conciencia humana. aunque emparentada a una conciencia más vasta y más alta, hubiera sido dejada de lado. y si el hombre

132

debiera estar en un rincón de la naturaleza como un niño en penitencia. Pero no es así; la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que obran en todas las cosas las sentimos en nosotros; cualquiera sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace. nosotros somos ello. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos. más fuerte será el impulso que nos volverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto. la filosofía es ese impulso. Vueltos al exterior por una impulsión venida del fondo. reuniremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se ensanche al esparcirse. Es necesario. pues, que la filosofía pueda vaciarse sobre la ciencia; y una idea de pretendido origen intuitivo que no llegara, dividiéndose y subdividiendo sus divisiones, a abarcar los hechos observados en el exterior y las leyes por las cuales la ciencia los liga entre sí; que no fuera siquiera capaz de corregir ciertas generalizaciones y de enderezar ciertas observaciones, sería fanta-

133

sía pura; no tendría nada de común con la intuición. Pero, por otra parte, la

idea que logra aplicar exactamente a los hechos y a las leyes esa dispersión de sí misma, no ha sido obtenida por una unificación de la experiencia exterior; pues la filosofía no ha llegado a la unidad, ha partido de ella. Hablo, por supuesto, de una unidad a la vez restringida y relativa, como la que recorta un ser vivo en el conjunto de las cosas. La faena por la cual el filósofo parece asimilarse los resultados de la ciencia positiva, de igual modo que la operación en cuyo transcurso la filosofía parece reunir en ella los fragmentos de filosofías anteriores, no es una síntesis, sino un análisis.

La ciencia es el auxiliar de la acción, y la acción tiende a un resultado. La inteligencia científica se pregunta, pues, qué se habrá hecho para que cierto resultado deseado sea logrado, o más generalmente, qué condiciones hay que darle para que cierto fenómeno se produzca. La ciencia va de un arreglo de cosas a un rearrreglo, de una simultaneidad a una simultaneidad. Necesaria-

134

riamente descuida lo que pasa en el intervalo; o, si se ocupa de ello, es para considerar en ello otros arreglos y también simultaneidades. Con métodos destinados a asir lo ya hecho, no podría, en general, entrar en lo que se hace, seguir lo móvil, adoptar el devenir, que es la vida de las cosas. Esta última tarea pertenece a la filosofía. Mientras el sabio, obligado a tomar del movimiento vistas inmóviles y a coger repeticiones a lo largo de lo que no se repite, atento también a dividir cómodamente la realidad sobre los planos sucesivos en que ella se despliega a fin de someterla a la acción del hombre, está obligado a obrar astutamente con la naturaleza, a adoptar frente a ella una actitud de desconfianza y de lucha, el filósofo la trata como camarada. La regla de la ciencia es la que estableció Bacon: obedecer para mandar. El filósofo no obedece ni manda; busca simpatizar.

Desde ese punto de vista también, la esencia de la filosofía es el espíritu de simplicidad. Que consideremos el espíritu filosófico en sí mismo o en sus obras, comparemos.

135

la filosofía a la ciencia o una filosofía a otras filosofías, siempre encontramos que la complicación es superficial. la construcción un accesorio, la síntesis una apariencia: filosofar es un acto simple.

*

Cuanto más penetremos en esa verdad, más nos inclinaremos a alejar la filosofía de la escuela y a aproximarla a la vida. Sin duda la actitud del

pensamiento común. tal como surge de la estructura de los sentidos, de la inteligencia y del lenguaje. está más próxima a la actitud de la ciencia que a la de la filosofía. Con eso no quiero decir solamente que las categorías generales de nuestro pensamiento son las mismas de la ciencia. que las grandes rutas trazadas por nuestros sentidos a través de la continuidad de lo real son aquellas por donde pasará la ciencia, que la percepción es una ciencia naciente. la ciencia una percepción adulta, y que el conocimiento usual y el conocimiento científico, destinados ambos a pre..

136

parar nuestra acción sobre las cosas. son necesariamente dos visiones del mismo género, aunque de precisión y de significado desiguales. Lo que quiero sobre todo decir, es que el conocimiento usual está constreñido, como el conocimiento científico y por las mismas razones que él. a tomar las cosas en un tiempo pulverizado donde un instante sin duración sucede a un instante que tampoco dura. El movimiento es para él una serie de posiciones, el cambio una serie de cualidades, el devenir en general una serie de estados. Parte de la inmovilidad (como si la inmovilidad pudiera ser otra cosa que una apariencia. comparable al efecto especial que un móvil produce en otro móvil cuando están ajustados recíprocamente). y por un ingenioso arreglo de inmovilidades recompone una imitación del movimiento que sustituye al movimiento mismo: operación prácticamente cómoda, pero teóricamente absurda, preñada de todas las contradicciones y de todos los falsos problemas que la metafísica y la crítica encuentran ante ellas.

137

Pero justamente porque en eso el sentido común da la espalda a la filosofía, bastará que obtengamos de él una media vuelta en ese punto para que lo coloquemos en la dirección del pensamiento filosófico. Sin duda la intuición entraña varios grados de intensidad y la filosofía varios grados de profundidad; pero el espíritu que se haya reducido a la duración real vivirá de la vida intuitiva y su conocimiento de las cosas será filosofía. En lugar de una discontinuidad de momentos que se colocarían en un tiempo infinitamente dividido. percibirá la fluidez continua del tiempo real que mana indivisible. En lugar de estados superficiales que irían sucesivamente a recubrir una cosa indiferente y que mantendrían con ella la misteriosa relación del fenómeno a la sustancia. aprehendería un solo y mismo cambio que va siempre prolongándose. como en una melodía en que todo es devenir. pero en que el devenir. siendo sustancial. no necesita sostén. Ni estados inertes. ni cosas muertas; sólo la movilidad de que está hecha la estabilidad de la vida. Una

visión de

138

ese género. en que la realidad aparece como continua e indivisible. está en el camino que lleva a la intuición filosófica.

Para llegar a la intuición no es necesario transportarse fuera del dominio de los sentidos y de la conciencia. Creerlo así fue el error de Kant. Luego de haber probado con argumentos decisivos que ningún esfuerzo dialéctico nos introducirá jamás en el más allá y que una metafísica eficaz sería necesariamente una metafísica intuitiva. agregó que esa intuición nos falta y que esa metafísica es imposible. Lo sería. en efecto. si no hubiera otro tiempo y otro cambio que los que Kant percibió y con los cuales tenemos que tratar; pues nuestra percepción usual no podría salir del tiempo ni percibir otra cosa que cambio. Pero el tiempo en que estamos naturalmente colocados. el cambio cuyo espectáculo presenciamos ordinariamente. son un tiempo y un cambio que nuestros sentidos y nuestra conciencia han reducido a polvo para facilitar nuestra acción sobre las cosas. Deshagamos lo que ellos han hecho. llevemos nuestra perfección a los orígenes.

139

y tendremos un conocimiento de un nuevo género sin necesidad de recurrir a facultades nuevas.

Si ese conocimiento se generaliza, no sólo lo aprovecharía la especulación; la vida diaria podría ser reanimada e iluminada, pues el mundo en que nuestros sentidos y nuestra conciencia nos introducen habitualmente no es más que la sombra de sí mismo, y es frío como la muerte. En él todo está arreglado para nuestra mayor comodidad, pero todo está en un presente que parece recomenzar sin cesar; y nosotros mismos, artificialmente amañados a imagen de un universo no menos artificial, nos percibimos en la instantaneidad, hablamos del pasado como de lo abolido, vemos en el recuerdo un hecho extraño o en todo caso ajeno, un apoyo prestado al espíritu por la materia.

Recobrémonos, por el contrario, tal como somos, en un presente denso y además elástico, que podemos dilatar indefinidamente. hacia atrás, haciendo retroceder cada vez más la pantalla que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal

140

cual es, no sólo en la superficie, en el momento actual, sino en profundidad, con el pasado inmediato que lo acosa y que imprime en él su impulso;

habituémonos, en una palabra, a ver todas las cosas *sub specie durationis*: inmediatamente la tensión se afloja, lo adormecido se despierta, lo muerto resucita en nuestra percepción galvanizada. Las satisfacciones que el arte no dará jamás sino a privilegiados de la naturaleza y de la fortuna, y sólo de cuando en cuando. la filosofía así entendida nos las dará a todos. a cada momento, insuflando vida a los fantasmas que nos rodean y vivificándonos a nosotros mismos. Por eso se volverá complementaria de la ciencia tanto en la práctica como en la especulación. Con aplicaciones que sólo atienden a la comodidad de la existencia, la ciencia nos promete el bienestar. cuando más el placer. Pero la filosofía podría darnos desde ahora el gozo.

141

ÍNDICE

Introducción a la Metafísica.. . . . 7

La Intuición Filosófica.. 97