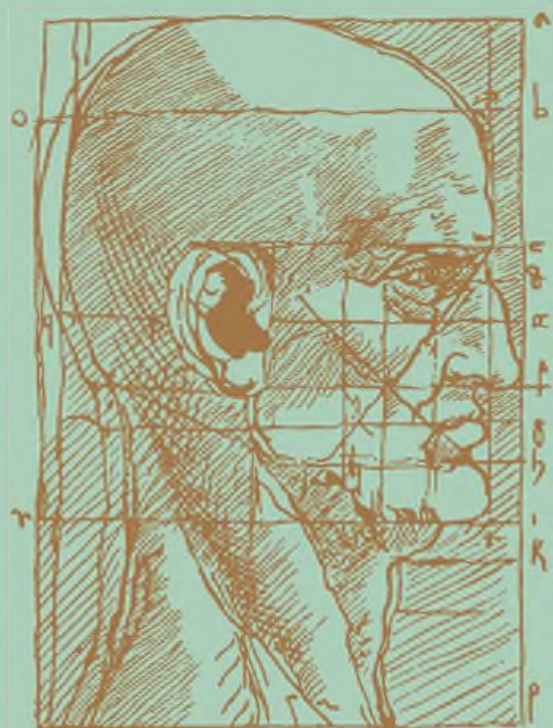


ENSAYO SOBRE
LOS DATOS INMEDIATOS
DE LA CONCIENCIA

Henri Bergson



ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA

HERMENEIA 45

*Colección dirigida por
Miguel García-Baró*

Otras obras publicadas
por Ediciones Sígueme:

- G. Pastor, *Sociología de la familia* (H 44)
- F. Rosenzweig, *La estrella de la redención* (H 43)
- J. P. Miranda, *Racionalidad y democracia* (H 42)
- J. L. Marion, *El ídolo y la distancia* (H 40)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
- J. S. Lucas, ed., *Nuevas antropologías del siglo XX* (H 38)
- B. Lonergan, *Insight* (H 37)
- W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (H 36)
- M. García-Baró, *La verdad y el tiempo* (H 35)

Henri Bergson

Ensayo sobre
los datos inmediatos
de la conciencia

Traducción de
Juan Miguel Palacios

Ediciones Sígueme - Salamanca 1999

© Presses Universitaires de France, 1927
© Ediciones Sígueme, S.A., 1999
Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España
ISBN: 84-301-1395-9
Depósito legal: S. 1083-1999
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1999

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
Prólogo	13
I. De la intensidad de los estados psicológicos.....	15
II. De la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración	61
III. De la organización de los estados de conciencia. La libertad	103
Conclusión.....	155

PRESENTACION

He aquí, traducida al castellano, la primera y más fundamental de las obras de Bergson, que contiene ya in nuce toda su singular filosofía.

En ella se enfrenta su autor de manera muy nueva con un viejo problema: el del ser o no ser de la libertad del albedrío humano.

Su genial investigación, de rara claridad y penetración filosófica, le lleva a concluir que la libertad del querer «es un hecho y, entre los hechos que se observan, no lo hay más claro»; y que ese viejo problema, con sus insuperables dificultades, no es, en realidad, sino un falso problema.

El origen de tal pseudoproblema se halla, a su parecer, en una poderosa inclinación del hombre, arraigada en su índole social, a atribuir ciertas formas de ser propias de los objetos físicos que pueblan el mundo exterior a los hechos psíquicos dados en la inmanencia de su propia conciencia. Así, la presunta intensidad y multiplicidad que habitualmente se atribuye a éstos no tendría otro origen que una indebida espacialización, obrada por la mente, de algo tan exclusivamente temporal y ajeno al espacio como los hechos de conciencia. Contándose entre éstos, los actos de querer, concebidos también de modo enteramente inadecuado, por libres que puedan ser, tienen forzosamente que pensarse como determinados.

Sólo el descubrimiento de esta falaz tendencia, el sincero interés por la verdad que huye de todo engaño y la actitud metódica de atenerse lealmente a lo dado de manera inmediata hacen posible, a juicio de Bergson, que se revele al hombre la

realidad auténtica de su vida interior y de su libre arbitrio y que así, al contemplarla, se le haga presente el genuino elemento constitutivo de cuanto es absoluta y verdaderamente: la duración real. Penetrar lo que es ésta viene a representar la tarea más ardua de la filosofía.

Juan Miguel Palacios
(Universidad Complutense)

A Jules Lachelier,
miembro del Instituto,
Inspector general de Instrucción Pública,
en respetuoso homenaje.



PROLOGO

Nos expresamos necesariamente con palabras y pensamos con la mayor frecuencia en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones claras y precisas y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales. Esta asimilación es útil en la vida práctica y necesaria en la mayoría de las ciencias. Pero cabría preguntarse si las insuperables dificultades que plantean algunos problemas filosóficos no provendrán de que nos obstinamos en yuxtaponer en el espacio fenómenos que no ocupan espacio alguno y si, haciendo abstracción de las groseras imágenes en torno a las cuales se libra el combate, no pondríamos fin a éste. Cuando una ilegítima traducción de lo inextenso en extenso, de la cualidad en cantidad, ha instalado la contradicción en el corazón mismo de la cuestión propuesta, ¿es sorprendente que la contradicción vuelva a encontrarse en las soluciones que se dan a ella?

Hemos escogido, de entre los problemas, aquel que es común a la metafísica y la psicología: el problema de la libertad. Intentamos establecer que toda discusión entre los deterministas y sus adversarios implica una previa confusión de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad; una vez disipada esta confusión, veríamos acaso desvanecerse las objeciones propuestas contra la libertad, las definiciones que se dan de ella y, en cierto sentido, el problema mismo de la libertad. Esta demostración constituye el objeto de la tercera parte de nuestro trabajo; los dos primeros capítulos, en que se estudian las nociones de intensidad y de duración, han sido escritos para servir de introducción al tercero.

H. B.
Febrero de 1888

De la intensidad de los estados psicológicos

Se admite de ordinario que los estados de conciencia, sensaciones, sentimientos, pasiones, esfuerzos, son susceptibles de crecer y disminuir; algunos aseguran incluso que una sensación puede ser considerada dos, tres o cuatro veces más intensa que otra sensación de la misma naturaleza. Examinaremos más adelante esta última tesis, que es la de los psicofísicos; pero los adversarios mismos de la psicofísica no ven inconveniente alguno en hablar de una sensación más intensa que otra sensación, de un esfuerzo mayor que otro esfuerzo, y en establecer así diferencias de cantidad entre estados puramente internos. El sentido común se pronuncia, por otra parte, sin la menor duda sobre este punto; se dice que se tiene más o menos calor, que se está más o menos triste, y esta distinción del más o del menos, incluso cuando se la extiende a la región de los hechos subjetivos y de las cosas inextensas, no le sorprende a nadie. Hay en esto, con todo, un punto muy oscuro y un problema mucho más grave de lo que generalmente se imagina.

Cuando se dice que un número es mayor que otro número o un cuerpo que otro cuerpo, se sabe muy bien, en efecto, de qué se habla. Pues, en los dos casos, se trata de espacios desiguales, tal como mostraremos detalladamente un poco más adelante, y se llama espacio mayor al que contiene al otro. Pero ¿cómo habría de contener una sensación más intensa a una sensación de menor intensidad? ¿Se dirá que la primera implica la segunda, que se alcanza la sensación de intensidad superior tan

sólo a condición de haber pasado primero por intensidades inferiores de la misma sensación, y que también hay aquí, en un cierto sentido, una relación de continente a contenido? Esta concepción de la magnitud intensiva parece ser la del sentido común, mas no cabría convertirla en explicación filosófica sin cometer un verdadero círculo vicioso. Pues es indiscutible que un número supera a otro cuando figura tras él en la serie natural de los números; pero, si se han podido disponer los números en orden creciente, es justamente porque existen entre ellos relaciones de continente a contenido y porque nos sentimos capaces de explicar con precisión en qué sentido uno es mayor que otro. La cuestión es entonces el saber cómo logramos formar una serie de este género con intensidades, que no son cosas superponibles, y por qué signo reconocemos que los términos de esta serie crecen, por ejemplo, en lugar de disminuir; lo cual significa siempre preguntarse por qué una intensidad es asimilable a una magnitud.

Es esquivar la dificultad el distinguir, como se hace de costumbre, dos especies de cantidad, la primera extensiva y mensurable y la segunda intensiva, que no admite medida, pero de la que puede decirse sin embargo que es mayor o menor que otra intensidad. Pues se reconoce con ello que hay algo de común a estas dos formas de magnitud, puesto que se las llama magnitudes a una y otra y se las declara igualmente susceptibles de crecer y disminuir. Pero ¿qué puede haber de común, desde el punto de vista de la magnitud, entre lo extensivo y lo intensivo, entre lo extenso y lo inextenso? Si, en el primer caso, se llama cantidad mayor a la que contiene a la otra, ¿por qué hablar todavía de cantidad y de magnitud cuando no hay ya ni continente ni contenido? Si una cantidad puede crecer y disminuir, si se percibe en ella, por así decirlo, lo *menos* dentro de lo *más*, ¿no hay entonces, pues, contradicción en hablar de cantidad inextensiva? Y sin embargo el sentido común está de acuerdo con los filósofos en considerar como magnitud a una pura intensidad, tanto como a una extensión. Y no sólo empleamos la misma palabra, sino que, tanto si pensamos en una intensidad mayor como si se trata de una mayor extensión, experimentamos una impresión análoga en los dos casos; los términos «mayor» o «menor» evocan en los dos casos la misma idea.

Pero si ahora nos preguntamos en qué consiste esta idea, es la imagen de un continente y un contenido la que vuelve a ofrecernos la conciencia. Nos representamos una mayor intensidad de esfuerzo, por ejemplo, como una mayor longitud de hilo enrollado, como un resorte que, al distenderse, ocupará un mayor espacio. En la idea de intensidad, e incluso en la palabra que la traduce, se encontrará la imagen de una contracción presente y, por lo tanto, de una dilatación futura, la imagen de una extensión virtual y, si cupiera hablar así, de un espacio comprimido. Es, pues, de creer que traducimos lo intensivo en extensivo y que la comparación de dos intensidades se efectúa o por lo menos se expresa por la intuición confusa de una relación entre dos extensiones. Pero es la naturaleza de esta operación la que parece difícil de determinar.

La solución que se presenta inmediatamente a la mente, una vez inducida por este camino, consistiría en definir la intensidad de una sensación o de un estado cualquiera del yo por el número y la magnitud de las causas objetivas, y por lo tanto mensurables, que han dado origen a ella. Es indiscutible que una sensación más intensa de luz es la que se ha obtenido o se obtendría por medio de un mayor número de fuentes luminosas, supuestas a la misma distancia e idénticas entre sí. Pero, en la inmensa mayoría de los casos, nos pronunciamos sobre la intensidad del efecto incluso sin conocer la naturaleza de la causa y aún menos por lo tanto su magnitud: es incluso la intensidad del efecto la que a menudo nos lleva a aventurar una hipótesis sobre el número y la naturaleza de las causas y a reformar así el juicio de nuestros sentidos, que de entrada nos las presentarían como insignificantes. En vano se alegrará que comparemos entonces el actual estado del yo con un estado anterior en el que la causa ha sido percibida íntegramente al mismo tiempo que se experimentaba el efecto. Así procedemos sin duda en un número de casos bastante grande; mas no se explican entonces en modo alguno las diferencias de intensidad que establecemos entre los hechos psicológicos profundos, que emanan de nosotros y no poseen ya una causa exterior. Por otra parte, nunca nos pronunciamos con tanto atrevimiento sobre la intensidad de un estado psíquico como cuando el aspecto subjetivo del fenómeno es el único que nos afecta, o cuando la cau-

sa exterior a que lo vinculamos admite difícilmente medida. Así, nos parece evidente que uno experimenta un dolor más intenso al sentir que le arrancan un diente que un cabello; el artista sabe, a no dudarlo, que el cuadro de un maestro le procura un placer más intenso que el letrero de una tienda; y no hay ninguna necesidad de haber oído hablar alguna vez de las fuerzas de cohesión para afirmar que se emplea menos esfuerzo en doblar una lámina de acero que en pretender curvar una barra de hierro. Así, la comparación de dos intensidades se hace lo más frecuentemente sin la menor apreciación del número de las causas, de su modo de acción ni de su extensión.

Es verdad que todavía habría lugar para una hipótesis de la misma naturaleza, pero más sutil. Es sabido que las teorías mecánicas, y sobre todo cinéticas, tienden a explicar las propiedades aparentes y sensibles de los cuerpos por movimientos bien definidos de sus partes elementales, y que algunos prevén el momento en que las diferencias intensivas de las cualidades, es decir, de nuestras sensaciones, se reducirán a diferencias extensivas entre los cambios que se dan tras ellas. ¿No cabe sostener que, sin conocer estas teorías, tenemos un vago presentimiento de que, bajo el sonido más intenso, adivinamos una vibración más amplia que se propaga en el seno de un medio conmovido, y que aludimos a esa relación matemática muy precisa, si bien confusamente advertida, cuando afirmamos de un sonido que presenta una intensidad superior? Incluso sin ir tan lejos, ¿no cabría admitir en principio que todo estado de conciencia corresponde a una cierta conmoción de las moléculas y átomos de la sustancia cerebral, y que la intensidad de una sensación mide la amplitud, la complicación o la extensión de esos movimientos moleculares? Esta última hipótesis es por lo menos tan verosímil como la otra, mas no resuelve el problema más que aquélla. Pues es posible que la intensidad de una sensación manifieste un trabajo más o menos considerable realizado en nuestro organismo; pero es la sensación lo que nos es dado por la conciencia, no ese trabajo mecánico. Y es incluso por la intensidad de la sensación por lo que juzgamos acerca de la mayor o menor cantidad de trabajo realizado: la intensidad sigue siendo, pues, al menos en apariencia, una propiedad de la sensación. Y se plantea siempre la misma cuestión: ¿por qué

decimos de una intensidad superior que es mayor? ¿Por qué pensamos en una cantidad mayor o en un espacio mayor?

Acaso la dificultad del problema estribe sobre todo en que llamamos con el mismo nombre y nos representamos del mismo modo intensidades de índole muy diferente: la intensidad de un sentimiento, por ejemplo, y la de una sensación o un esfuerzo. El esfuerzo se acompaña de una sensación muscular, y las sensaciones mismas están ligadas a ciertas condiciones físicas que cuentan verosímilmente algo en la apreciación de su intensidad; estos son fenómenos que acontecen en la superficie de la conciencia y que se asocian siempre, como veremos más adelante, con la percepción de un movimiento o de un objeto exterior. Pero ciertos estados del alma nos parecen, con razón o sin ella, bastarse a sí mismos: tales son las alegrías y las tristezas profundas, las pasiones reflexivas, las emociones estéticas. La intensidad pura ha de definirse más fácilmente en esos casos simples, en que ningún elemento extensivo parece intervenir. Vamos a ver, en efecto, que aquí se reduce ésta a una cierta cualidad o matiz de que se colorea una masa más o menos considerable de estados psíquicos, o, si se prefiere, al mayor o menor número de estados simples que penetran en la emoción fundamental.

Por ejemplo, un oscuro deseo se ha convertido poco a poco en una pasión profunda. Veréis que la débil intensidad de ese deseo consistía primero en que os parecía aislado y como extraño a todo el resto de vuestra vida interior. Pero poco a poco ha penetrado en un mayor número de elementos psíquicos, tiñéndolos, por así decirlo, de su propio color; y he aquí que vuestro punto de vista sobre el conjunto de las cosas os parece ahora que ha cambiado. ¿No es verdad que os dais cuenta de una pasión profunda, una vez contraída, por el hecho de que los mismos objetos no producen ya en vosotros la misma impresión? Todas vuestras sensaciones, todas vuestras ideas os parecen refrescadas por aquélla; es como una nueva infancia. Experimentamos algo análogo en ciertos sueños en que no imaginamos nada que no sea muy ordinario, y a través de los cuales resuena sin embargo no sé qué nota original. Es que, cuanto más se baja a las profundidades de la conciencia, menos dere-

cho se tiene a tratar los hechos psicológicos como cosas que se yuxtaponen. Cuando se dice que un objeto ocupa un gran lugar en el alma, o incluso que ocupa en ella todo el lugar, ha de entenderse simplemente por ello que su imagen ha modificado el matiz de mil percepciones o recuerdos, y que en ese sentido los penetra, sin hacerse sin embargo ver en ellos. Pero esta representación totalmente dinámica repugna a la conciencia reflexiva, porque a ésta le gustan las distinciones tajantes, que se expresan sin dificultad con palabras, y las cosas de contornos bien definidos, como las que se perciben en el espacio. Ella supondrá, pues, que, permaneciendo todo el resto idéntico, un cierto deseo ha pasado por magnitudes sucesivas: ¡como si cupiera todavía hablar de magnitud ahí donde no hay ni multiplicidad ni espacio! Y así como la veremos concentrar en un punto dado del organismo, para hacer en él un esfuerzo de intensidad creciente, las contracciones musculares más y más numerosas que se efectúan en la superficie del cuerpo, así también hará cristalizar aparte, en la forma de un deseo que crece, las progresivas modificaciones sobrevenidas en la masa confusa de los hechos psíquicos que coexisten. Pero esto es un cambio de cualidad más que de magnitud.

Lo que hace de la esperanza un placer tan intenso es que el porvenir, de que disponemos a nuestro gusto, se nos aparece al mismo tiempo bajo una multitud de formas igualmente sonrientes, igualmente posibles. Incluso si la más deseada de entre ellas se realiza, habrá que hacer el sacrificio de las demás y habremos perdido mucho. La idea del porvenir, preñado de una infinidad de posibles, es, pues, más fecunda que el porvenir mismo, y por eso se halla más encanto en la esperanza que en la posesión, en el sueño que en la realidad.

➔ Intentemos desentrañar en qué consiste una intensidad creciente de alegría o tristeza en los casos excepcionales en que no interviene ningún síntoma físico. La alegría interior tampoco es, igual que la pasión, un hecho psicológico aislado que ocupe primero un rincón del alma y gane poco a poco más lugar. En su grado más bajo, se parece bastante a una orientación de nuestros estados de conciencia en el sentido del porvenir. Luego, como si esta atracción disminuyera su gravedad, nuestras ideas y nuestras sensaciones se suceden con mayor rapidez;

nuestros movimientos no nos cuestan ya el mismo esfuerzo. En fin, en la alegría extrema, nuestras percepciones y nuestros recuerdos adquieren una indefinible cualidad, comparable a un calor o a una luz, y tan nueva, que en ciertos momentos, volviendo sobre nosotros mismos, experimentamos como una nueva sorpresa de ser. Así, existen muchas formas características de la alegría puramente interior, y otras tantas etapas sucesivas que corresponden a modificaciones cualitativas de la masa de nuestros estados psicológicos. Pero el número de estados que cada una de esas modificaciones alcanza es más o menos considerable y, aunque nosotros no los contemos explícitamente, sabemos bien si nuestra alegría penetra todas nuestras impresiones de la jornada, por ejemplo, o si algunas escapan a ella. Establecemos así puntos de división en el intervalo que separa dos formas sucesivas de la alegría, y este encaminamiento gradual de una a otra hace que ellas se nos aparezcan, a su vez, como intensidades de un mismo y único sentimiento, que cambiaría de magnitud. Mostraríamos sin dificultad que los diferentes grados de la tristeza corresponden también a cambios cualitativos. Empieza por no ser sino una orientación hacia el pasado, un empobrecimiento de nuestras sensaciones y de nuestras ideas, como si cada una de ellas se contuviera ahora toda ella en lo poco que da, como si el porvenir nos estuviera de algún modo cerrado. Y termina por ser una impresión de aplastamiento que hace que aspiremos a la nada y que cada nueva desgracia, al hacernos comprender mejor la inutilidad de la lucha, nos cause un placer amargo.

Los sentimientos estéticos nos ofrecen ejemplos aún más chocantes de esta intervención progresiva de elementos nuevos, visibles en la emoción fundamental, y que parecen acrecentar la magnitud de ella, aunque se limiten a modificar su naturaleza. Consideremos el más simple de ellos, el sentimiento de la gracia. Primero no es más que la percepción de una cierta soltura, de una cierta facilidad en los movimientos exteriores. Y como los movimientos fáciles son aquellos que se preparan unos a otros, terminamos por encontrar una soltura superior en los movimientos que se hacían prever, en las actitudes presentes en que están indicadas y como preformadas las actitudes por venir. Si los movimientos bruscos carecen de gracia

es porque cada uno de ellos se basta a sí mismo y no anuncia a los nuevos que van a seguirle. Si la gracia prefiere las curvas a las líneas quebradas, es que la línea curva cambia de dirección en todo momento, pero cada nueva dirección estaba indicada en la que la precedía. La percepción de una facilidad para moverse viene a fundarse aquí, pues, en el placer de parar en cierto modo la marcha del tiempo y de tener el provenir en el presente. Interviene un tercer elemento cuando los movimientos graciosos obedecen a un ritmo y cuando la música los acompaña. Es que el ritmo y la medida, al permitirnos prever todavía mejor los movimientos del artista, nos hacen creer esta vez que somos nosotros los autores de ellos. Como casi adivinamos la actitud que va a tomar, parece obedecernos cuando la toma en efecto; la regularidad del ritmo establece entre él y nosotros una especie de comunicación, y los retornos periódicos de la medida son como otros tantos hilos invisibles por cuyo medio hacemos que se mueva esta marioneta imaginaria. Incluso si se para un instante, nuestra impaciente mano no puede evitar moverse como para empujarla, como para volver a colocarla en el seno de este movimiento cuyo ritmo se ha convertido en todo nuestro pensamiento y toda nuestra voluntad. Entrará, pues, en el sentimiento de lo gracioso una especie de simpatía física y, analizando el encanto de esta simpatía, veréis que ella os gusta por su afinidad con la simpatía moral, cuya idea os sugiere sutilmente. Este último elemento en que los otros vienen a fundirse después de haberlo anunciado en cierto modo, explica el irresistible atractivo de la gracia: no se comprendería el placer que nos causa si se redujera a una economía de esfuerzo, como pretende Spencer¹. Pero la verdad es que creemos distinguir en todo lo que es muy gracioso, además de la ligereza que es signo de movilidad, la indicación de un movimiento posible hacia nosotros, de una simpatía virtual o incluso naciente. Es esta simpatía móvil, siempre a punto de darse, lo que es la esencia misma de la gracia superior. Así, las intensidades crecientes del sentimiento estético se resuelven aquí en otros tantos sentimientos diversos, cada uno de los cuales, anunciado ya por el precedente, se hace visible en él y luego lo eclipsa definitiva-

1. *Essais sur le progrès* (trad. franc.), pág. 283.

mente. Es este progreso cualitativo el que nosotros interpretamos en el sentido de un cambio de magnitud, porque a nosotros nos gustan las cosas simples y porque nuestro lenguaje está mal hecho para reproducir las sutilezas del análisis psicológico.

Para comprender cómo el sentimiento de lo bello incluye él mismo grados sería preciso someterlo a un minucioso análisis. Acaso la dificultad que se experimenta para definirlo estriba sobre todo en que se consideran las bellezas de la naturaleza como anteriores a las del arte: los procedimientos del arte no son ya entonces más que medios por los que el artista expresa lo bello, y la esencia de lo bello permanece misteriosa. Mas cabría preguntarse si la naturaleza es bella por otra cosa que por el feliz encuentro de ciertos procedimientos de nuestro arte y si, en un cierto sentido, el arte no precedería a la naturaleza. Incluso sin ir tan lejos, parece más conforme a las reglas de un sano método estudiar primero lo bello en las obras en que se ha producido por un esfuerzo consciente, y descender después por transiciones insensibles del arte a la naturaleza, que es artista a su manera. Situándose en este punto de vista, nos daremos cuenta, creemos, de que el objeto del arte es el adormecer las potencias activas o, mejor, resistentes de nuestra personalidad y llevarnos así a un estado de docilidad perfecta en que nos representamos la idea que se nos sugiere, en que simpatizamos con el sentimiento expresado. En los procedimientos del arte se encontrarán de forma atenuada, refinados y de algún modo espiritualizados, los procedimientos por los cuales se obtiene ordinariamente el estado de hipnosis. Así, en música, el ritmo y la medida suspenden la circulación normal de nuestras sensaciones y de nuestras ideas, haciendo oscilar nuestra atención entre dos puntos fijos y apoderándose de nosotros con tal fuerza que la imitación, incluso infinitamente discreta, de una voz que gime bastará para llenarnos de una tristeza extrema. Si los sonidos musicales actúan más poderosamente sobre nosotros que los de la naturaleza, es que la naturaleza se limita a expresar sentimientos, mientras que la música nos los sugiere. ¿De dónde viene el encanto de la poesía? El poeta es aquel en quien los sentimientos se despliegan en imágenes, y las imágenes mismas en palabras, dóciles al ritmo, para traducirlas. Viendo pasar de nuevo ante nuestros ojos esas imágenes, experimenta-

mos a nuestra vez el sentimiento que era, por así decirlo, el equivalente emocional de aquéllas; pero esas imágenes no serían representadas tan fuertemente por nosotros sin los movimientos regulares del ritmo, por el que nuestra alma, mecida y adormecida, se olvida como en un sueño para pensar y para ver con el poeta. Las artes plásticas obtienen un efecto del mismo género gracias a la fijeza que imponen de pronto a la vida y que un contagio físico comunica a la atención del espectador. Si las obras de la estatuaría antigua expresan emociones ligeras, que afloran a ellas apenas como un soplo, en cambio la pálida inmovilidad de la piedra da al sentimiento expresado, al movimiento comenzado, no sé qué de definitivo y de eterno, en que nuestro pensamiento se absorbe y nuestra voluntad se pierde. Encontraríamos en arquitectura, en el seno mismo de esta cautivadora inmovilidad, ciertos efectos análogos a los del ritmo. La simetría de las formas, la repetición indefinida del mismo motivo arquitectónico, hacen que nuestra facultad de percibir oscile de lo mismo a lo mismo y se desacostumbre de esos cambios incesantes que, en la vida cotidiana, nos llevan sin cesar a la conciencia de nuestra personalidad: la indicación, incluso ligera, de una idea bastará entonces para llenar de esta idea nuestra alma entera. Así el arte pretende imprimir en nosotros sentimientos, más que expresarlos; nos los sugiere, y prescinde con gusto de la imitación de la naturaleza cuando topa con medios más eficaces. La naturaleza procede por sugestión, como el arte, mas no dispone de ritmo. Lo reemplaza por esa larga camaradería que la comunidad de las influencias padecidas ha creado entre ella y nosotros y que hace que, a la menor indicación de un sentimiento, simpatizamos con ella, tal y como un sujeto acostumbrado obedece al gesto del magnetizador. Y esta simpatía se produce en particular cuando la naturaleza nos presenta seres de proporciones normales, tales que nuestra atención se divide igualmente entre todas las partes de la figura sin fijarse en ninguna de ellas: encontrándose entonces nuestra facultad de percibir mecida por esta especie de armonía, nada detiene ya el libre vuelo de la sensibilidad, que nunca espera sino la caída del obstáculo para ser conmovida simpáticamente. Resulta de este análisis que el sentimiento de lo bello no es un sentimiento especial, sino que todo senti-

miento experimentado por nosotros revestirá un carácter estético, con tal de que haya sido sugerido y no causado. Se comprenderá entonces por qué la emoción estética nos parece admitir grados de intensidad y también grados de elevación. Unas veces, en efecto, el sentimiento sugerido apenas interrumpe el tupido tejido de los hechos psicológicos que componen nuestra historia; otras, arranca nuestra atención de ellos, sin hacernos, con todo, perderlos de vista; otras, en fin, viene a reemplazarlos, nos absorbe y acapara nuestra alma entera. Hay, pues, fases distintas en el progreso de un sentimiento estético, como sucede en el estado de hipnosis; y esas fases corresponden menos a variaciones de grado que a diferencias de estado o de naturaleza. Pero el mérito de una obra de arte no se mide tanto por la potencia con la que el sentimiento sugerido se apodera de nosotros como por la riqueza de ese mismo sentimiento; en otros términos, junto a grados de intensidad, distinguimos distintivamente grados de profundidad o de elevación. Analizando este último concepto, se verá que los sentimientos y los pensamientos que el artista nos sugiere expresan y resumen una parte más o menos considerable de su historia. Si el arte que no ofrece más que sensaciones es un arte inferior, es porque el análisis no distingue a menudo en una sensación nada más que esa sensación misma. Pero la mayoría de las emociones están preñadas de mil sensaciones, sentimientos o ideas que las penetran: cada una de ellas es, pues, un estado único en su género, indefinible, y parece que sería preciso revivir la vida del que la experimenta para abarcarla en su compleja originalidad. Sin embargo el artista pretende introducirnos en esta emoción tan rica, tan personal, tan nueva, y hacernos experimentar lo que no podría hacernos comprender. Fijará, pues, entre las manifestaciones exteriores de su sentimiento, aquéllas que nuestro cuerpo imitaría maquinalmente, si bien ligeramente, al percibir las, de suerte que volvamos a ponernos de pronto en el indefinible estado psicológico que las provocó. Así caerá la barrera que el tiempo y el espacio interponían entre su conciencia y la nuestra; y cuanto más rico de ideas y preñado de sensaciones y emociones sea el sentimiento en cuyo cuadro nos haya introducido, más profundidad o elevación tendrá la belleza expresada. Las intensidades sucesivas del sentimiento estético

corresponden, pues, a cambios de estado acaecidos en nosotros, y los grados de profundidad al mayor o menor número de hechos psicológicos elementales que distinguimos confusamente en la emoción fundamental.

Cabría someter los sentimientos morales a un estudio del mismo género. Consideremos la piedad, por ejemplo. Consiste, primero, en ponerse con el pensamiento en lugar de los otros, en sufrir con su sufrimiento. Mas, si no fuera nada más, como han pretendido algunos, nos inspiraría la idea de huir de los miserables más que de socorrerlos, pues el sufrimiento nos da horror naturalmente. Es posible que este sentimiento de horror se halle en el origen de la piedad; pero un elemento nuevo no tarda en agregarse a él: un deseo de ayudar a nuestros semejantes y aliviar su dolor. ¿Diremos, con La Rochefoucauld, que esta presunta simpatía es un cálculo, «una hábil previsión de los males por venir»? Quizá el miedo tenga, en efecto, alguna parte en la compasión que los males de otro nos inspiran; pero ésas no son más que formas inferiores de la piedad. La piedad verdadera consiste menos en temer el sufrimiento que en desearlo. Deseo ligero, que apenas se desea ver realizado, y que se forma con todo a pesar de uno, como si la naturaleza cometiera una gran injusticia y hubiera que apartar toda sospecha de complicidad con ella. La esencia de la piedad es, por tanto, un deseo de humillarse, una aspiración a bajar. Esta aspiración dolorosa tiene, por su parte, su encanto, porque nos engrandece en nuestra propia estima y hace que nos sintamos superiores a esos bienes sensibles de los que se despega momentáneamente nuestro pensamiento. La intensidad creciente de la piedad consiste, pues, en un progreso cualitativo, en un tránsito del disgusto al miedo, del miedo a la simpatía y de la simpatía misma a la humildad.

No llevaremos más lejos este análisis. Los estados psíquicos cuya intensidad acabamos de definir son estados profundos, que no parecen en modo alguno solidarios de su causa exterior, ni parecen tampoco entrañar la percepción de una contracción muscular. Pero estos estados son raros. No hay apenas pasión o deseo, gozo o tristeza, que no se acompañe de síntomas físicos; y, allá donde estos síntomas se presentan, nos sirven verosímil-

mente de algo en la apreciación de las intensidades. En cuanto a las sensaciones propiamente dichas, éstas están manifiestamente ligadas a su causa exterior, y, aunque la intensidad de la sensación no se pueda definir por la magnitud de su causa, existe sin duda alguna relación entre estos dos términos. Incluso, en algunas de sus manifestaciones, la conciencia parece ensancharse hacia afuera, como si la intensidad se desplegara en extensión: tal es el esfuerzo muscular. Pongámonos enseguida frente a este último fenómeno: nos trasladaremos así de un solo salto al extremo opuesto de la serie de los hechos psicológicos.

Si hay un fenómeno que parezca presentarse inmediatamente a la conciencia en forma de cantidad o al menos de magnitud, es sin discusión el esfuerzo muscular. Nos parece que la fuerza psíquica, prisionera en el alma como los vientos en el antro de Eolo, espera allí tan sólo una ocasión para lanzarse afuera; la voluntad vigilaría a esta fuerza y, de cuando en cuando, le abriría una salida, proporcionando la evacuación al efecto deseado. Incluso, si bien se reflexiona, se verá que esta concepción tan grosera del esfuerzo entra en amplia medida en nuestra creencia en magnitudes intensivas. Como la fuerza muscular que se despliega en el espacio y se manifiesta en fenómenos mensurables nos hace el efecto de haber preexistido a sus manifestaciones, pero en un menor volumen y, por así decirlo, en estado comprimido, no dudamos en reducir ese espacio cada vez más, y finalmente creemos comprender que un estado puramente psíquico, no ocupando ya espacio, tiene sin embargo una magnitud. La ciencia propende, por otra parte, a fortalecer la ilusión del sentido común sobre este extremo. Bain nos dice, por ejemplo, que la sensibilidad concomitante del movimiento muscular coincide con la corriente centrífuga de la fuerza nerviosa: es, pues, la emisión misma de la fuerza nerviosa la que percibiría la conciencia. Wundt habla igualmente de una sensación de origen central que acompaña a la inervación voluntaria de los músculos, y cita el ejemplo del paralítico que tiene la sensación muy clara de la fuerza que emplea en querer levantar su pierna, aunque ésta permanece inerte². La

2. *Psychologie physiologique*, trad. Rouvier, t. I, pág. 423.

mayoría de los autores son de esta opinión, que habría llegado a ley en la ciencia positiva si, hace algunos años, William James no hubiera atraído la atención de los fisiólogos hacia ciertos fenómenos bastante poco advertidos y, sin embargo, muy notables.

Cuando un paralítico hace el esfuerzo por levantar el miembro inerte, no ejecuta, sin duda, este movimiento, pero, quiéralo o no, ejecuta otro. Algún movimiento se efectúa en alguna parte: si no, no hay sensación de esfuerzo³. Ya Vulpian había hecho notar que, si se pide a un hemipléjico que cierre su puño paralizado, realiza inconscientemente esta acción con el puño que no está enfermo. Ferrier señalaba un fenómeno más curioso todavía⁴. Extended el brazo curvando ligeramente vuestro índice, como si fuerais a apretar el gatillo de una pistola: podréis no mover el dedo, no contraer ningún músculo de la mano, no producir ningún movimiento aparente, y sentir sin embargo que gastáis energía. En cualquier caso, mirándolo más de cerca, os daréis cuenta de que esta sensación de esfuerzo coincide con la fijación de los músculos de vuestro pecho, de que tenéis la glotis cerrada y de que contraéis activamente vuestros músculos respiratorios. En cuanto la respiración recobra su curso normal, la conciencia del esfuerzo se desvanece, a menos que se mueva realmente el dedo. Estos hechos parecen ya indicar que no tenemos conciencia de una emisión de fuerza, sino del movimiento de los músculos que es el resultado de ella. Así, cuando el músculo derecho externo del ojo derecho está paralizado, en vano trata el enfermo de volver el ojo del lado derecho; sin embargo, los objetos le parece que huyen a la derecha y, como el acto de voluntad no ha producido ningún efecto, es preciso, dice Helmholtz⁵, que el esfuerzo mismo de la voluntad se haya manifestado a la conciencia. Mas no se ha tenido en cuenta, responde James, lo que pasa en el otro ojo: éste permanece cubierto durante los experimentos; y sin embargo se mueve, y uno se convencerá sin dificultad de ello. Es ese mo-

3. W. James, *Le sentiment de l'effort* (*Critique philosophique*, 1880, t. II).

4. *Les fonctions du cerveau*, pág. 358 (trad. franc.).

5. *Optique physiologique*, trad. franc., pág. 764.

vimiento del ojo izquierdo, percibido por la conciencia, el que nos da la sensación del esfuerzo, al mismo tiempo que nos hace creer en el movimiento de los objetos percibidos por el ojo derecho. Estas observaciones y otras análogas llevan a James a afirmar que el sentimiento del esfuerzo es centrípeto, y no centrífugo. No cobramos conciencia de una fuerza que lanzásemos en el organismo: nuestro sentimiento de la energía muscular desplegada «es una sensación aferente compleja, que viene de los músculos contraídos, de los ligamentos tensos, de las articulaciones comprimidas, del pecho fijado, de la glotis cerrada, del ceño fruncido, de las mandíbulas apretadas», en una palabra, de todos los puntos de la periferia en que el esfuerzo aporta una modificación.

No nos corresponde tomar posición en el debate. Además, la cuestión que nos preocupa no es la de saber si el sentimiento del esfuerzo viene del centro o de la periferia, sino en qué consiste propiamente nuestra percepción de su intensidad. Ahora bien, basta observarse atentamente a sí mismo para llegar, sobre este último punto, a una conclusión que James no ha formulado, pero que nos parece plenamente conforme con el espíritu de su doctrina. Nosotros afirmamos que, cuanto más nos hace el efecto de que crece un esfuerzo, tanto más aumenta el número de los músculos que se contraen simpáticamente; y que la conciencia aparente de una mayor intensidad de esfuerzo en un punto dado del organismo se reduce, en realidad, a la percepción de una mayor superficie del cuerpo comprometida en la operación.

Intentad, por ejemplo, cerrar el puño «cada vez más». Os parecerá que la sensación de esfuerzo, toda ella localizada en vuestra mano, pasa sucesivamente por magnitudes crecientes. En realidad, vuestra mano experimenta siempre lo mismo. Sólo que la sensación que primero estaba localizada en ella ha invadido vuestro brazo, ha subido hasta el hombro; finalmente el otro brazo se enrigidece, las dos piernas le imitan, la respiración se para; es el cuerpo el que se compromete en ello por entero. Pero vosotros no os dais cuenta distintamente de esos movimientos concomitantes más que a condición de ser advertidos de ellos; hasta entonces pensabais que se trataba de un estado de conciencia único que cambiaba de magnitud. Cuando apre-

táis los labios cada vez más el uno contra el otro, creéis experimentar en ese lugar una misma sensación cada vez más fuerte: aquí también os daréis cuenta, reflexionando más en ello, de que esa sensación permanece idéntica, pero que ciertos músculos de la cara y de la cabeza, y luego de todo el resto del cuerpo, han tomado parte en la operación. Habéis sentido esta invasión gradual, este aumento de superficie, que es muy realmente un cambio de cantidad; pero, como pensáis sobre todo en vuestros labios apretados, habéis localizado el incremento en este lugar y habéis hecho de la fuerza psíquica que se empleaba en esto una magnitud, aunque no tenga extensión. Examinad con cuidado a una persona que levanta pesos cada vez más pesados: la contracción muscular invade poco a poco su cuerpo entero. En cuanto a la sensación más particular que experimenta en el brazo que trabaja, ésta permanece constante durante mucho tiempo y no cambia apenas sino de cualidad, convirtiéndose en un cierto momento el peso en fatiga y la fatiga en dolor. Sin embargo el sujeto se imaginará que tiene conciencia de un incremento continuo de la fuerza psíquica que afluye al brazo. Y no reconocerá su error más que a condición de que se le advierta de él: ¡así de propenso es a medir un estado psicológico dado por los movimientos conscientes que lo acompañan! De estos hechos y de muchos otros del mismo género se sacará, creemos, la conclusión siguiente: nuestra conciencia de un incremento del esfuerzo muscular se reduce a la doble percepción de un mayor número de sensaciones periféricas y de un cambio cualitativo sobrevenido en algunas de entre ellas.

Henos así, pues, llevados a definir la intensidad de un **esfuerzo superficial** como la de un sentimiento profundo del alma. En uno y otro caso hay progreso cualitativo y complejidad creciente, confusamente percibida. Pero la conciencia, habituada a pensar en el espacio y a decirse a sí misma lo que piensa, designará el sentimiento con una sola palabra y localizará el esfuerzo en el punto preciso en el que da un resultado útil: percibirá entonces un esfuerzo, siempre semejante a sí mismo, que crece en el lugar que ella le ha asignado, y un sentimiento que, al no cambiar de nombre, aumenta sin cambiar de naturaleza. Es verosímil que vayamos a volver a encontrar esta ilusión de la conciencia en los estados intermedios entre los esfuerzos su-

perficiales y los sentimientos profundos. Un gran número de estados psicológicos están acompañados, en efecto, de contracciones musculares y de sensaciones periféricas. Esos elementos superficiales están coordinados entre sí unas veces por una idea puramente especulativa y, otras, por una representación de orden práctico. En el primer caso hay esfuerzo intelectual o atención; en el segundo se producen emociones que cabría llamar violentas o agudas: la cólera, el pavor, y ciertas variedades del gozo, del dolor, de la pasión y del deseo. Mostremos brevemente que la misma definición de la intensidad conviene a estos estados intermedios.

La atención no es un fenómeno puramente fisiológico; mas no podría negarse que le acompañen movimientos. Esos movimientos no son ni la causa ni el resultado del fenómeno; forman parte de él, lo expresan en extensión, como tan notablemente lo ha mostrado Ribot⁶. Ya Fechner reducía el sentimiento del esfuerzo de atención, en un órgano de los sentidos, al sentimiento muscular «producido al poner en movimiento, por una especie de acción refleja, los músculos que están en relación con los diferentes órganos sensoriales». Había observado esa sensación muy distinta de tensión y contracción de la piel de la cabeza, esa presión de fuera a dentro de todo el cráneo que se experimenta cuando se hace un gran esfuerzo para acordarse de algo. Ribot ha estudiado más de cerca los movimientos característicos de la atención voluntaria. «La atención —dice— contrae el frontal: ese músculo... tira del ceño hacia sí, lo levanta y determina arrugas transversales en la frente... En los casos extremos, la boca se abre ampliamente. En los niños y en muchos adultos, la atención viva produce una prominencia de los labios, una especie de mueca». Ciertamente, entrará siempre en la atención voluntaria un factor puramente psíquico, aunque no fuera más que la exclusión por la voluntad de todas las ideas extrañas a aquella de la que se desea ocuparse. Pero, una vez hecha esta exclusión, creemos todavía tener conciencia de una tensión creciente del alma, de un esfuerzo inmaterial que crece. Analizad esta impresión y no encontraréis nada más que el sentimiento de una contracción muscular que crece en

6. *Le mécanisme de l'attention*, Alcan, París, 1888.

superficie o cambia de naturaleza, convirtiéndose la tensión en presión, en fatiga, en dolor.

Ahora bien, nosotros no vemos diferencia esencial entre el esfuerzo de atención y lo que cabría llamar el esfuerzo de tensión del alma, el deseo agudo, la cólera desencadenada, el amor apasionado, el odio violento. Cada uno de estos estados se reduciría, creemos, a un sistema de contracciones musculares coordinadas por una idea: pero en la atención es la idea más o menos reflexiva de conocer; en la emoción, la idea irreflexiva de obrar. La intensidad de estas emociones violentas no ha de ser, pues, sino la tensión muscular que las acompaña. Darwin ha descrito excelentemente los síntomas fisiológicos del furor. «Los latidos del corazón se aceleran: la cara enrojece o cobra una palidez cadavérica; la respiración es trabajosa; el pecho se levanta; las ventanas de la nariz, temblorosas, se dilatan. A menudo tiembla todo el cuerpo. La voz se altera; los dientes se aprietan o se frotan unos con otros; y el sistema muscular es generalmente excitado a algún acto violento, casi frenético. Los gestos representan más o menos perfectamente el acto de golpear o luchar contra un enemigo»⁷. No llegaremos hasta a sostener, con William James⁸, que la emoción del furor se reduce a la suma de esas sensaciones orgánicas: entrará siempre en la cólera un elemento psíquico irreductible, aunque no sea más que esa idea de golpear o luchar de la que habla Darwin, idea que imprime a tantos movimientos diversos una dirección común. Pero si esta idea determina la dirección del estado emocional y la orientación de los movimientos concomitantes, la intensidad creciente del estado mismo no es otra cosa, creemos, que el estremecimiento que la conciencia mide sin dificultad por el número y la extensión de las superficies interesadas. En vano se alegrará que hay furores contenidos y tanto más intensos. Es que donde la emoción se da libre curso, la conciencia no se para en el detalle de los movimientos concomitantes: por el contrario, se detiene en ellos, se concentra en ellos cuando pretende disimularlos. Eliminad, en fin, toda huella de conmoción orgánica, toda veleidad de contracción muscular: no

7. *Expression des émotions*, pág. 79.

8. What is an emotion? *Mind*, 1884, pág. 189.

quedará de la cólera más que una idea, o, si pretendéis aún hacer de ella una emoción, no podréis asignarle intensidad.

«Un pavor intenso —dice Herbert Spencer⁹— se expresa con gritos, con esfuerzos por esconderse o escaparse, con palpitaciones y temblor». Nosotros vamos más lejos y sostenemos que esos movimientos forman parte del pavor mismo: por ellos el pavor llega a ser una emoción, susceptible de pasar por grados diferentes de intensidad. Suprimidlos enteramente y al pavor más o menos intenso le sucederá una idea del pavor, la representación sólo intelectual de un peligro que importa evitar. Hay también una agudeza del gozo y del dolor, del deseo, de la aversión y hasta de la vergüenza, cuya razón de ser se encuentra en los movimientos de reacción automática que el organismo inicia y que la conciencia percibe. «El amor —dice Darwin— hace latir el corazón, acelerar la respiración, enrojecer el rostro»¹⁰. La aversión se manifiesta con movimientos de disgusto que se repiten, sin pretenderlo, cuando se piensa en el objeto detestado. Se pone uno colorado, crispa uno involuntariamente los dedos cuando experimenta vergüenza, aun si es retrospectiva. La agudeza de esas emociones se evalúa por el número y la naturaleza de las sensaciones periféricas que las acompañan. Poco a poco y a medida que el estado emocional pierde violencia para ganar en profundidad, las sensaciones periféricas cederán el sitio a elementos internos: ya no serán nuestros movimientos exteriores, sino nuestras ideas, nuestros recuerdos, nuestros estados de conciencia en general los que se orientarán, en mayor o menor número, en una dirección determinada. No existe, pues, diferencia esencial, desde el punto de vista de la intensidad, entre los sentimientos profundos, de que hablamos al principio de este estudio, y las emociones agudas o violentas a las que acabamos de pasar revista. Decir que el amor, el odio, el deseo crecen en violencia, es expresar que se proyectan afuera, que irradian a la superficie, que a sus elementos internos les sustituyen sensaciones periféricas: pero, sean superficiales o profundos, violentos o reflexivos, la intensidad de esos sentimientos consiste siempre en la multiplicidad

9. *Principes de psychologie*, t. I, pág. 523.

10. *Expression des émotions*, pág. 84.

de los estados simples que la conciencia distingue en ellos confusamente.

Nos hemos limitado hasta aquí a sentimientos y a esfuerzos, estados complejos y cuya intensidad no depende absolutamente de una causa exterior. Pero las sensaciones nos aparecen como estados simples: ¿en qué consistirá su magnitud? La intensidad de estas sensaciones varía como la causa exterior de la que pasan por ser el equivalente consciente: ¿cómo explicar la invasión de la cantidad en un efecto inextenso y ahora indivisible? Para responder a esta cuestión hay que distinguir primero entre las sensaciones llamadas afectivas y las sensaciones representativas. Sin duda se pasa gradualmente de las unas a las otras; sin duda un elemento afectivo entra en la mayoría de nuestras representaciones simples. Pero nada impide desvincularlo de ellas e investigar por separado en qué consiste la intensidad de una sensación afectiva, sea placer o dolor.

Acaso la dificultad de este último problema estribe ante todo en que no se quiere ver en el estado afectivo más que la expresión consciente de una conmoción orgánica, o la resonancia interna de una causa exterior. Se observa que a una mayor conmoción nerviosa corresponde generalmente una sensación más intensa; mas como estas conmociones son inconscientes en cuanto movimientos, ya que cobran para la conciencia el aspecto de una sensación que apenas se les parece, no se ve cómo habrían de transmitir a la sensación algo de su propia magnitud. Porque no hay nada en común —lo repetimos— entre magnitudes superponibles tales como la amplitud de vibración, por ejemplo, y sensaciones que no ocupan espacio en modo alguno. Si la sensación más intensa nos parece contener a la sensación de menor intensidad, si aquella reviste para nosotros, como la conmoción orgánica misma, la forma de una magnitud, es verosímil que conserve algo de la conmoción física a que corresponde. Y no conservará nada de ella si no es más que la traducción consciente de un movimiento de moléculas; pues precisamente porque ese movimiento se traduce en sensación de placer o de dolor, sigue siendo inconsciente en cuanto movimiento molecular.

Mas cabría preguntarse si el placer o el dolor, en lugar de expresar solamente lo que acaba de pasar o lo que pasa en el organismo, como se cree de ordinario, no indicarán también lo que en él va a producirse, lo que tiende a pasar en él. Parece, en efecto, bastante poco probable que la naturaleza, tan profundamente utilitaria, haya asignado aquí a la conciencia la tarea puramente científica de informarnos sobre el pasado y el presente, que no depende ya de nosotros. Hay que observar además que nos elevamos, por grados insensibles, de los movimientos automáticos a los movimientos libres y que estos últimos difieren sobre todo de los precedentes en que nos presentan, entre la acción exterior que es ocasión de ellos y la reacción querida que se sigue, una sensación afectiva intercalada. Podría concebirse incluso que todas nuestras acciones fuesen automáticas y conocemos por lo demás una infinita variedad de seres organizados en los que una excitación exterior engendra una reacción determinada sin pasar por el intermediario de la conciencia. Si el placer y el dolor se producen en algunos seres privilegiados, es probablemente para autorizar por su parte una resistencia a la reacción automática que habría de producirse; o la sensación no tiene razón de ser, o es un comienzo de libertad. Mas ¿cómo habría de permitirnos resistir a la reacción que se prepara, si no nos diera a conocer la naturaleza de ésta por algún signo preciso? Y ¿qué signo puede ser ése sino el esbozo y como la preformación de los movimientos automáticos futuros en el seno mismo de la sensación experimentada? El estado afectivo no debe, pues, corresponder tan sólo a las conmociones, movimientos o fenómenos físicos que han sido, sino también y sobre todo a los que se preparan, a los que querrían ser.

Es verdad que no se ve de entrada cómo esta hipótesis simplifica el problema. Pues nosotros buscamos lo que puede haber de común entre un fenómeno físico y un estado de conciencia desde el punto de vista de la magnitud, y parece que uno se limita a devolver la dificultad cuando hace del estado de conciencia presente un índice de la reacción por venir, en vez de una traducción psíquica de la excitación pasada. Sin embargo, la diferencia entre las dos hipótesis es considerable. Pues las conmociones moleculares de que hablábamos hace un momento eran necesariamente inconscientes, pues nada podía

subsistir de esos movimientos mismos en la sensación que los traducía. Pero los movimientos automáticos que tienden a seguir a la excitación padecida y que constituirían la prolongación natural de ella son probablemente conscientes en tanto que movimientos: o bien, entonces, la sensación misma, cuyo papel es invitarnos a una opción entre esta reacción automática y otros movimientos posibles, no tendría razón alguna de ser. La intensidad de las sensaciones afectivas no sería, pues, más que la conciencia que cobramos de los movimientos involuntarios que comienzan, que se dibujan de algún modo en esos estados y que habrían seguido su libre curso si la naturaleza hubiera hecho de nosotros autómatas, y no seres conscientes.

Si este razonamiento está fundado, no habrá de compararse un dolor de intensidad creciente con una nota de la escala que se vuelva cada vez más sonora, sino más bien con una sinfonía en que se hagan oír un número creciente de instrumentos. Dentro de la sensación característica, que da el tono a todos las demás, la conciencia discernirá una multiplicidad más o menos considerable de sensaciones que emanan de los diferentes puntos de la periferia, contracciones musculares, movimientos orgánicos de todo género: el concierto de esos estados psíquicos elementales expresa las exigencias nuevas del organismo en presencia de la nueva situación en que se encuentra. En otros términos: evaluamos la intensidad de un dolor por el interés que una parte más o menos grande del organismo quiere tomarse en él. Richet¹¹ ha observado que uno relaciona su dolor con un lugar tanto más preciso cuanto más débil sea ese dolor; si se hace más intenso, se le relaciona con todo el miembro enfermo. Y concluye diciendo que «el dolor se irradia tanto más cuanto más intenso es»¹². Nosotros creemos que hay que invertir esta proposición y definir precisamente la intensidad del dolor por el número y la extensión de las partes del cuerpo que simpatizan con él y reaccionan, a la vista y conocimiento de la conciencia. Será suficiente para convencerse de ello leer la notable descripción que el mismo autor ha hecho del asco: «Si la excitación es débil, puede no haber en él ni náusea ni vómito...

11. *L'homme et l'intelligence*, pág. 36.

12. *Ibid.*, pág. 37.

Si la excitación es más fuerte, en vez de limitarse al neumogástrico, se irradia y alcanza a casi todo el sistema de la vida orgánica. La cara palidece, los músculos lisos de la piel se contraen, la piel se cubre de un sudor frío, el corazón suspende sus latidos; en una palabra: hay una perturbación orgánica general consecutiva a la excitación de la médula alargada, y esta perturbación es la expresión misma del asco»¹³. Mas ¿no es más que expresión? ¿En qué habrá de consistir, pues, la sensación general del asco sino en la suma de esas sensaciones elementales? Y ¿qué podemos entender aquí por intensidad creciente si no es el número siempre creciente de sensaciones que vienen a añadirse a las sensaciones ya advertidas? Darwin ha pintado un cuadro sobrecogedor de las reacciones consecutivas a un dolor cada vez más agudo: «Impulsa al animal a hacer los más violentos y variados esfuerzos para escapar a la causa que lo produce... En el dolor intenso, la boca se contrae fuertemente, los labios se crispan, los dientes se aprietan. Tan pronto los ojos se abren lo más posible como las cejas se contraen con fuerza; el cuerpo está bañado en sudor; la circulación se modifica, como asimismo la respiración»¹⁴. ¿No es precisamente por esta contracción de los músculos comprometidos en él por la que medimos la intensidad de un dolor? Analizad la idea que os hacéis de un dolor que declaráis extremo: ¿No entendéis por ello que es insoportable, es decir, que incita al organismo a mil acciones diversas para escapar de él? Se concibe que un nervio transmita un dolor independiente de toda reacción automática; se concibe también que excitaciones más o menos fuertes influyan a ese nervio de diversa manera. Pero esas diferencias de sensaciones no serían en modo alguno interpretadas por vuestra conciencia como diferencias de cantidad si no vinculáis a ellas las reacciones más o menos extensas, más o menos graves, que suelen acompañarlas. Sin esas reacciones consecutivas, la intensidad del dolor sería una cualidad y no una magnitud.

No tenemos apenas otro medio para comparar entre sí varios placeres. ¿Qué es un placer mayor sino un placer preferido? Y ¿qué puede ser nuestra preferencia sino una cierta dis-

13. *Ibid.*, pág. 43.

14. *Expression des émotions*, pág. 84.

posición de nuestros órganos que hace que, presentándose los dos placeres al mismo tiempo a nuestra mente, nuestro cuerpo se incline hacia uno de ellos? Analizad esta inclinación misma y encontraréis en ella mil pequeños movimientos que comienzan, que se esbozan en los órganos interesados e incluso en el resto del cuerpo, como si el organismo fuera al encuentro del placer representado. Cuando se define una inclinación como un movimiento, no se hace una metáfora. En presencia de varios placeres concebidos por la inteligencia, nuestro cuerpo se orienta hacia uno de ellos espontáneamente, como una acción refleja. De nosotros depende el detenerlo, pero el atractivo del placer no es en absoluto otra cosa que ese movimiento comenzado, y la acuidad misma del placer, mientras se le gusta, no es más que la inercia del organismo que se anega en él, rechazando cualquier otra sensación. Sin esta fuerza de inercia, de la que cobramos conciencia por la resistencia que oponemos a lo que podría distraernos de él, el placer sería todavía un estado, mas ya no una magnitud. Tanto en el mundo moral como en el mundo físico, la atracción sirve más para explicar el movimiento que para producirlo.

Hemos estudiado aparte las sensaciones afectivas. Hagamos notar ahora que muchas de las sensaciones representativas tienen un carácter afectivo y provocan así por nuestra parte una reacción que tenemos en cuenta en la apreciación de su intensidad. Un crecimiento considerable de luz se traduce para nosotros en una sensación característica, que no es todavía de dolor pero presenta analogías con el deslumbramiento. A medida que la amplitud de la vibración sonora aumenta, nuestra cabeza, y luego nuestro cuerpo, nos hacen el efecto de vibrar o de recibir un choque. Ciertas sensaciones representativas —las de sabor, olor y temperatura— tienen incluso constantemente un carácter agradable o desagradable. Entre los sabores más o menos amargos apenas distinguiréis diferencias de cualidad; son como los matices de un mismo color. Pero esas diferencias de cualidad se interpretan al punto como diferencias de cantidad, a causa de su carácter afectivo y de los movimientos más o menos pronunciados de reacción, de placer o disgusto, que nos sugieren. Además, incluso cuando la sensación no pasa de ser

puramente representativa, su causa exterior no puede sobrepasar un cierto grado de fuerza o de debilidad sin provocar por parte nuestra movimientos que nos sirven para medirla. Unas veces, en efecto, tenemos que hacer esfuerzos para advertir esta sensación, como si ella se ocultara; otras, por el contrario, nos invade, se impone a nosotros y nos absorbe de tal manera que empleamos todo nuestro esfuerzo en desembarazarnos de ella y en seguir siendo nosotros mismos. La sensación se llama poco intensa en el primer caso y muy intensa en el otro. Así, para percibir un sonido lejano, para distinguir lo que llamamos un olor ligero o una débil luz, tendemos todos los resortes de nuestra actividad, «atendemos». Y es justamente porque el olor y la luz exigen entonces reforzarse con nuestro esfuerzo por lo que nos parecen débiles. A la inversa, reconocemos la sensación de intensidad extrema en los movimientos irresistibles de reacción automática que provoca de parte nuestra, o en la impotencia con que nos afecta. Un cañonazo disparado a nuestros oídos, una luz deslumbrante que se enciende de pronto, nos quitan durante un instante la conciencia de nuestra personalidad; este estado podrá incluso prolongarse en un individuo predispuesto a él. Y hay que añadir que, incluso en la región de las intensidades llamadas medias, mientras se trata de igual a igual con la sensación representativa, apreciamos a menudo la importancia de ella comparándola con otra a la que suplanta o teniendo en cuenta la persistencia con la que vuelve. Así el tictac de un reloj parece más sonoro durante la noche, porque absorbe sin dificultad a una conciencia casi vacía de sensaciones y de ideas. Unos extranjeros que conversan entre ellos en una lengua que no comprendemos en absoluto nos hacen el efecto de hablar muy alto, porque sus palabras, al no evocar ya ideas en nuestra mente, estallan en una especie de silencio intelectual y acaparan nuestra atención como el tictac de un reloj durante la noche. No obstante, con esas sensaciones llamadas medias abordamos una serie de estados psíquicos cuya intensidad ha de tener una significación nueva. Pues la mayor parte del tiempo el organismo no reacciona apenas, por lo menos de manera aparente; y sin embargo constituimos aún como magnitud una altura de sonido, una intensidad de luz, una saturación de color. Sin duda la observación minuciosa de lo que pasa en el con-

junto del organismo cuando oímos tal o cual nota, cuando percibimos tal o cual color, nos reserva más de una sorpresa: ¿No ha mostrado Ch. Féré que toda sensación va acompañada de un aumento de fuerza muscular mensurable con el dinamómetro?¹⁵ Sin embargo este aumento no choca apenas a la conciencia; y si se reflexiona en la precisión con la que distinguimos los sonidos y los colores, y hasta los pesos y las temperaturas, se adivinará sin dificultad que un nuevo elemento de apreciación debe de estar aquí en juego. La naturaleza de este elemento es, por otra parte, fácil de determinar.

A medida, en efecto, que una sensación pierde su carácter afectivo para pasar al estado de representación, los movimientos de reacción que provocaba por parte nuestra tienden a desaparecer; mas también advertimos nosotros el objeto exterior que es causa de ella, o, si no lo advertimos, lo hemos advertido y pensamos en él. Ahora bien, esta causa es extensiva y por lo tanto mensurable: una experiencia de todos los instantes, que ha comenzado con los primeros fulgores de la conciencia y que se continúa durante toda nuestra existencia, nos muestra un matiz determinado de la sensación que responde a un valor determinado de la excitación. Asociamos entonces a una cierta cualidad del efecto la idea de una cierta cantidad de la causa; y finalmente, como ocurre en toda percepción adquirida, ponemos la idea en la sensación, la cantidad de la causa en la cualidad del efecto. En este momento preciso, la intensidad, que no era sino un cierto matiz o cualidad de la sensación, se convierte en una magnitud. Fácilmente nos daremos cuenta de este proceso tomando un alfiler en la mano derecha, por ejemplo, y pinchándonos cada vez más profundamente la mano izquierda. Sentiréis primero como un cosquilleo, luego un contacto, al que sucede un pinchazo, luego un dolor localizado en un punto y, por fin, una irradiación de este dolor en la zona circundante. Y cuanto más reflexionéis sobre ello, más veréis que hay ahí otras tantas sensaciones cualitativamente distintas, otras tantas variedades de una misma especie. Sin embargo, hablabais primero de una sola y la misma sensación cada vez más invasora, de un pinchazo cada vez más intenso. Es que, sin repa-

15. Ch. Féré, *Sensation et mouvement*, París, 1887.

rar en ello, localizabais en la sensación de la mano izquierda, que es pinchada, el progresivo esfuerzo de la mano derecha que la pincha. Introducíais así la causa en el efecto e interpretabais inconscientemente la cualidad como cantidad, la intensidad como magnitud. Es fácil ver que la intensidad de toda sensación representativa ha de entenderse de la misma manera.

Las sensaciones de sonido nos presentan grados bien acusados de intensidad. Hemos ya dicho que era necesario tener en cuenta el carácter afectivo de esas sensaciones, la sacudida recibida por el conjunto del organismo. Hemos mostrado que un sonido muy intenso es el que absorbe nuestra atención, el que suplanta a todos los demás. Pero haced abstracción del choque, de la vibración muy característica que a veces sentís en la cabeza o incluso en todo el cuerpo; haced abstracción de la competencia que se hacen entre sí los sonidos simultáneos: ¿qué quedará sino una indefinida cualidad del sonido oído? Ahora bien, esta cualidad se interpreta enseguida como cantidad, pues la habéis obtenido mil veces vosotros mismos golpeando un objeto, por ejemplo, y realizando así una cantidad determinada de esfuerzo. Sabéis también hasta qué punto tendríais que ahuecar vuestra voz para producir un sonido análogo, y la idea de este esfuerzo se presenta al instante en vuestra mente cuando constituís la intensidad del sonido como magnitud. Wundt¹⁶ ha llamado la atención acerca de las relaciones muy particulares de las redes nerviosas vocales y auditivas que se efectúan en el cerebro humano. ¿No se ha dicho que oír es hablarse a sí mismo? Algunos neurópatas no pueden asistir a una conversación sin mover los labios; esto no es más que una exageración de lo que pasa en cada uno de nosotros. ¿Comprenderíamos el poder expresivo o más bien sugestivo de la música si no admitiéramos que repetimos interiormente los sonidos oídos, de modo que nos volvemos a poner en el estado psicológico del que han salido, estado original que no podemos expresar, pero que los movimientos adoptados por el conjunto de nuestro cuerpo nos sugieren?

Cuando hablamos de la intensidad de un sonido de fuerza media como de una magnitud, hacemos, pues, alusión sobre todo al mayor o menor esfuerzo que tendríamos que hacer para

16. *Psychologie physiologique*, trad. franc., t. II, pág. 497.

procurarnos de nuevo la misma sensación auditiva. Pero, junto a la intensidad, distinguiremos otra propiedad característica del sonido: la altura. Las diferencias de altura, tal como nuestro oído las percibe, ¿son diferencias cuantitativas? Concedamos que la superior agudeza de un sonido evoca la imagen de una situación más elevada en el espacio. Pero ¿se sigue de esto que las notas de la escala, en cuanto sensaciones auditivas, difieran de otro modo que por la cualidad? Olvidad lo que os ha enseñado la física, examinad con cuidado la idea que tenéis de una nota más o menos alta y decid si no pensáis simplemente en el mayor o menor esfuerzo que el músculo tensor de vuestras cuerdas vocales tendría que hacer para, a su vez, dar la nota. Como el esfuerzo por el que vuestra voz pasa de una nota a la siguiente es discontinuo, os representaréis esas notas sucesivas como puntos del espacio que se alcanzarían, uno tras otro, por saltos bruscos, franqueando cada vez un intervalo vacío que los separa: por eso establecéis intervalos entre las notas de la escala. Queda por saber, es verdad, por qué la línea en que las escalonamos es vertical en vez de horizontal y por qué decimos que el sonido sube en ciertos casos y baja en otros. Es indiscutible que las notas agudas nos parecen producir efectos de resonancia en la cabeza, y las notas graves en la caja torácica; esta percepción, real o ilusoria, ha contribuido sin duda a hacernos contar verticalmente los intervalos. Pero hay que observar también que, cuanto más considerable es el esfuerzo de tensión de las cuerdas vocales en la voz de pecho, mayor es la superficie del cuerpo que se compromete en él en el cantante no experimentado; y hasta por esto el esfuerzo es sentido por él como más intenso. Y, como él expira el aire de abajo arriba, atribuirá la misma dirección al sonido que la corriente de aire produce; es, pues, por un movimiento de abajo arriba como se traducirá la simpatía de una mayor parte del cuerpo con los músculos de la voz. Diremos entonces que la nota es más alta, porque el cuerpo hace un esfuerzo como para alcanzar un objeto más elevado en el espacio. Así se contrae el hábito de asignar una altura a cada nota de la escala, y el día en que el físico ha podido definirla por el número de vibraciones a las que corresponde en un tiempo dado, ya no hemos vacilado en decir que nuestro oído percibía directamente diferencias de cantidad. Pero el sonido seguiría siendo

pura cualidad si no introdujéramos en él el esfuerzo muscular que habría de producirlo o la vibración que lo explica.

Los recientes experimentos de Blix, Goldscheider y Donaldson¹⁷ han mostrado que no son los mismos puntos de la superficie del cuerpo los que sienten el frío y el calor. La fisiología propende, pues, desde ahora a establecer entre las sensaciones de calor y de frío una distinción de naturaleza, y ya no de grado. Pero la observación psicológica va más lejos, pues una conciencia atenta hallaría sin dificultad diferencias específicas entre las diversas sensaciones de calor, como asimismo entre las sensaciones de frío. ¿Un calor más intenso es realmente un calor distinto. Lo llamamos más intenso porque hemos experimentado mil veces ese mismo cambio cuando nos aproximamos a una fuente de calor o cuando una mayor superficie de nuestro cuerpo era impresionada por él. Además, las sensaciones de calor y de frío se vuelven muy pronto afectivas, y provocan entonces por parte nuestra reacciones más o menos acentuadas que miden la causa exterior de ellas. ¿Cómo no habríamos de establecer diferencias cuantitativas análogas entre las sensaciones que corresponden a potencias intermedias de esta causa? No insistiremos más; corresponde a cada cual interrogarse escrupulosamente sobre este punto, haciendo tabla rasa de todo lo que su experiencia pasada le ha enseñado sobre la causa de su sensación y enfrentándose cara a cara a la sensación misma. El resultado de este examen no nos parece dudoso: advertirá bien pronto que la magnitud de la sensación representativa procede de que se ponía la causa en el efecto, y la intensidad del elemento afectivo de que se introducían en la sensación los movimientos de reacción más o menos importantes que continúan la excitación exterior. Solicitaremos el mismo examen para las sensaciones de presión y hasta de peso. Cuando decís que una presión ejercida en vuestra mano se hace cada vez más fuerte, ved si no os representáis por esto que el contacto se ha convertido en presión, luego en dolor, y que este dolor mismo, después de haber pasado por muchas fases, se ha irradiado a la región circundante. Ved aún, ved sobre todo si no hacéis intervenir al esfuerzo antagonista cada vez más

17. On the temperature sense. *Mind*. 1885.

intenso, es decir, cada vez más extendido, que oponéis a la presión exterior. Cuando el psicofísico levanta un peso más pesado, él experimenta, dice, un incremento de sensación. Examinad si este incremento no habría de llamarse más bien una sensación de incremento. Toda la cuestión está ahí, pues en el primer caso la sensación sería una cantidad, como su causa exterior, y en el segundo una cualidad, que se torna representativa de la magnitud de su causa. La distinción de lo pesado y lo ligero podrá parecer tan atrasada, tan ingenua como la de lo caliente y lo frío. Pero la ingenuidad misma de esta distinción hace de ella una realidad psicológica. Y no sólo lo pesado y lo ligero constituyen para nuestra conciencia géneros diferentes, sino que los grados de ligereza y de pesadez son otras tantas especies de esos dos géneros. Es preciso añadir que la diferencia de cualidad se traduce espontáneamente aquí en diferencia de cantidad, a causa del esfuerzo más o menos extendido que nuestro cuerpo hace para levantar un peso dado. Os convenceréis sin dificultad de esto si se os invita a levantar un cesto que os hayan dicho que está lleno de chatarra, cuando en realidad está vacío. Vosotros creeréis perder el equilibrio al cogerlo, como si músculos extraños se hubiesen comprometido de antemano en la operación y en ella experimentasen un brusco desengaño. Es sobre todo por el número y la naturaleza de esos esfuerzos simpáticos, realizados sobre diversos puntos del organismo, por lo que medís la sensación de peso en un punto dado; y esta sensación no sería más que una cualidad si no introdujeráis en ella la idea de una magnitud. Lo que refuerza por otra parte vuestra ilusión en este punto es el hábito contraído de creer en la percepción inmediata de un movimiento homogéneo en un espacio homogéneo. Cuando levanto con el brazo un peso leve, permaneciendo inmóvil todo el resto de mi cuerpo, experimento una serie de sensaciones musculares cada una de las cuales tiene su «signo local», su matiz propio: es esta serie la que mi conciencia interpreta en el sentido de un movimiento continuo en el espacio. Si levanto luego a la misma altura y con la misma velocidad un peso más grave, paso por una nueva serie de sensaciones musculares, cada una de las cuales difiere del término correspondiente de la serie precedente: es cosa de la que me convenceré sin dificultad examinándola bien. Pero

como interpreto también esta nueva serie en el sentido de un movimiento continuo, y como este movimiento tiene la misma dirección, la misma duración y la misma velocidad que el precedente, es preciso que mi conciencia localice fuera del movimiento mismo la diferencia entre la segunda serie de sensaciones y la primera. Materializa entonces esta diferencia en la extremidad del brazo que se mueve; se convence de que la sensación de movimiento ha sido idéntica en los dos casos, mientras que la sensación de peso difería de magnitud. Pero movimiento y peso son distinciones de la conciencia refleja: la conciencia inmediata tiene la sensación de un movimiento que pesa, en cierta manera, y esta sensación misma se resuelve al analizarla en una serie de sensaciones musculares, cada una de las cuales representa, por su matiz, el lugar en que se produce y, por su coloración, la magnitud del peso que se levanta.

¿Llamaremos cantidad o trataremos como una cualidad la intensidad de la luz? Acaso no se ha notado suficientemente la multitud de elementos muy diferentes que contribuyen, en la vida cotidiana, a informarnos sobre la naturaleza de la fuente luminosa. Sabemos desde hace mucho que tal luz está alejada o a punto de apagarse cuando tenemos dificultad para distinguir los contornos y los detalles de los objetos. La experiencia nos ha enseñado que había que atribuir a una superior potencia de la causa esa sensación afectiva, preludio del deslumbramiento, que experimentamos en ciertos casos. Según se aumenta o se disminuya el número de las fuentes de luz, las aristas de los cuerpos no se destacan de la misma manera, como tampoco las sombras que proyectan. Pero creemos que aún hay que tener más en cuenta los cambios de tono que padecen las superficies coloreadas —incluso los colores puros del espectro— por el influjo de una luz más débil o más brillante. A medida que la fuente luminosa se acerca, el violeta cobra un tono azulado, el verde tiende al amarillo blanquecino y el rojo al amarillo brillante. Estos cambios de tono han sido notados desde hace cierto tiempo por los físicos¹⁸; pero lo que es mucho más notable, a nuestro parecer, es que la mayoría de los hombres no reparan apenas en ellos, a menos que les presten aten-

18. Rood, *Théorie scientifique des couleurs*, págs. 154-159.

ción o sean advertidos de ellos. Decididos a interpretar los cambios de cualidad como cambios de cantidad, comenzamos por sentar como un principio que todo objeto tiene su color propio, determinado e invariable. Y cuando el tono de los objetos se aproxima al amarillo o al azul, en vez de decir que vemos cambiar su color por el influjo de un aumento o de una disminución de la iluminación, afirmaremos que su color sigue siendo el mismo, pero que nuestra sensación de intensidad luminosa aumenta o disminuye. Sustituimos, pues, una vez más la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que nuestro entendimiento da de ella. Helmholtz ha señalado un fenómeno de interpretación del mismo género, pero más complicado todavía: «Si se mezcla el blanco —dice— con dos colores espectrales y se aumentan o disminuyen en la misma relación las intensidades de dos luces cromáticas, de tal suerte que las proporciones de la mezcla sigan siendo las mismas, el color resultante sigue siendo el mismo, aunque la relación de intensidad de las sensaciones cambie notablemente... Esto se debe a que la luz solar, que consideramos como si fuera el blanco normal durante el día, padece ella misma, cuando la intensidad luminosa varía, modificaciones análogas de su matiz»¹⁹.

Con todo, si bien a menudo juzgamos sobre las variaciones de la fuente luminosa por los cambios relativos de tono de los objetos que nos rodean, no sucede ya así en los casos simples, en que un objeto único, una superficie blanca, por ejemplo, pasa sucesivamente por diferentes grados de luminosidad. Debemos insistir muy en particular en este último punto. La física nos habla, en efecto, de los grados de intensidad luminosa como de cantidades variables: ¿acaso no los mide con fotómetro? El psicofísico va todavía más lejos: pretende que nuestro ojo mismo evalúa las intensidades de la luz. Se han ensayado experimentos, primero por Delboeuf²⁰ y luego por Lehmann y Neiglick²¹, para establecer una fórmula psicofísica de la medi-

19. *Optique physiologique*, trad. franc., p. 423.

20. *Eléments de psychophysique*. París, 1883.

21. Ver la recensión de estos experimentos en la *Revue philosophique*, 1887, t. I, pág. 71 y t. II, pág. 180.

da directa de nuestras sensaciones luminosas. No discutiremos los resultados de estos experimentos, como tampoco el valor de los procedimientos fotométricos; pero todo depende de la interpretación que se dé de ellos.

Considerad atentamente una hoja de papel iluminada por cuatro velas, por ejemplo, y haced apagar sucesivamente una, dos, tres de ellas. Decís que la superficie sigue siendo blanca y que su brillo disminuye. Sabéis en efecto que se acaba de apagar una vela; o, si no lo sabéis, habéis notado muchas veces un cambio análogo en el aspecto de una superficie blanca cuando se disminuía la iluminación. Pero haced abstracción de vuestros recuerdos y de vuestros hábitos de lenguaje: lo que habéis advertido realmente no es una disminución de iluminación de la superficie blanca, es una capa de sombra que pasaba sobre esta superficie en el momento en que se apagaba la vela. Esta sombra es una realidad para vuestra conciencia, como lo es la luz misma. Si llamáis blanca a la superficie primitiva en todo su esplendor, habrá que dar otro nombre a lo que veis, pues es otra cosa; sería, si cupiera hablar así, un nuevo matiz de blanco. ¿Hay que decirlo todo? Hemos sido acostumbrados por nuestra experiencia pasada, y también por las teorías físicas, a considerar el negro como una ausencia o al menos como un mínimo de sensación luminosa, y los sucesivos matices del gris como intensidades decrecientes de la luz blanca. Pues bien, el negro tiene tanta realidad para nuestra conciencia como el blanco, y las intensidades decrecientes de la luz blanca que ilumina una superficie dada darían para una conciencia sin prevenciones otros tantos matices diferentes, bastante análogos a los diversos colores del espectro. Lo que lo prueba bien es que el cambio no es continuo en la sensación como en su causa exterior, que la luz puede crecer o disminuir durante un cierto tiempo sin que la iluminación de nuestra superficie blanca nos parezca cambiar: en efecto no parecerá cambiar más que cuando el aumento o la disminución de la luz exterior basten para la creación de una cualidad nueva. Las variaciones de brillo de un color dado —hecha abstracción de las sensaciones afectivas de que se ha hablado más arriba— se reducirían, pues, a cambios cualitativos, si no hubiéramos contraído la costumbre de poner la causa en el efecto y de sustituir nuestra impresión ingenua

por lo que la experiencia y la ciencia nos enseñan. Y se diría otro tanto de los grados de saturación. En efecto, si las diversas intensidades de un color corresponden a otros tantos matices diferentes comprendidos entre ese color y el negro, los grados de saturación son como los matices intermedios entre ese mismo color y el blanco puro. Todo color, diríamos nosotros, puede ser considerado en un doble aspecto: desde el punto de vista del negro y desde el punto de vista del blanco. El negro sería a la intensidad lo que es el blanco a la saturación.

Se comprenderá ahora el sentido de los experimentos fotométricos. Una vela, colocada a una cierta distancia de una hoja de papel, la ilumina de una cierta manera: dobláis la distancia y observáis que se precisan cuatro velas para despertar en vosotros la misma sensación. De esto concluís que, si hubierais doblado la distancia sin aumentar la intensidad de la fuente luminosa, el efecto de iluminación habría sido cuatro veces menos considerable. Pero es demasiado evidente que aquí se trata del efecto físico y no psicológico. Pues no se puede decir que hayamos comparado entre sí dos sensaciones: hemos utilizado una sensación única para comparar entre sí dos fuentes luminosas diferentes, la segunda cuádruple de la primera pero dos veces más alejada que ésta. En una palabra: el físico no hace nunca intervenir sensaciones dobles o triples unas de otras, sino solamente sensaciones idénticas, destinadas a servir de intermediarias entre dos cantidades físicas que se podrá entonces igualar unas a otras. La sensación luminosa hace aquí el papel de esas incógnitas auxiliares que el matemático introduce en sus cálculos y que desaparecen del resultado final.

Muy otro es el objeto del psicofísico: es la sensación luminosa lo que él estudia y lo que pretender medir. Unas veces procederá a una integración de diferencias infinitamente pequeñas, según el método de Fechner; otras comparará directamente una sensación con otra sensación. Este último método, debido a Plateau y a Delboeuf, difiere mucho menos del de Fechner de lo que se ha venido creyendo; pero, como se refiere más especialmente a las sensaciones luminosas, nos ocuparemos de él primero. Delboeuf pone a un observador en presencia de tres anillos concéntricos de brillo variable. Un ingenioso dispositivo le permite hacer pasar a cada uno de estos

anillos por todos los tonos intermedios entre el blanco y el negro. Supongamos dos de esos tonos grises simultáneamente producidos en los dos anillos y mantenidos invariables; los llamaremos A y B, por ejemplo. Delboeuf hace variar el brillo C del tercer anillo y pide al observador que le diga si, en un momento dado, el tono gris B le parece igualmente alejado de los otros dos. Llega un momento, en efecto, en que éste declara que el contraste AB es igual al contraste BC; de tal manera que se podría construir, según Delboeuf, una escala de intensidades luminosas en que se pasara de cada sensación a la siguiente por contrastes sensibles iguales: entonces nuestras sensaciones se medirían unas por otras. No seguiremos a Delboeuf en las conclusiones que ha sacado de estos notables experimentos: la cuestión esencial, la cuestión única a nuestro parecer, es saber si un contraste AB, formado de los elementos A y B, es realmente igual a un contraste BC, compuesto de forma diferente. El día en que se hubiera establecido que dos sensaciones pueden ser iguales sin ser idénticas, estaría fundada la psicofísica. Pero es esta igualdad lo que nos parece discutible: es fácil de explicar, en efecto, cómo una sensación de intensidad luminosa puede decirse que se halla a igual distancia de otras dos.

Supongamos un instante que, desde que nacimos, las variaciones de intensidad de una fuente luminosa se hubieran traducido a nuestra conciencia por la percepción sucesiva de los diversos colores del espectro. No es de dudar que esos colores nos aparecerían entonces como otras tantas notas de una escala, como peldaños más o menos elevados en una escalera: en una palabra, como magnitudes. Por otra parte, nos sería fácil asignar a cada uno de ellos su lugar en la serie. En efecto, si la causa extensiva varía de una manera continua, la sensación coloreada cambia de una manera discontinua, pasando de un matiz a otro matiz. Por numerosos que pudieran ser los matices intermedios entre dos colores A y B, podrán siempre contarse con el pensamiento, al menos toscamente, y verificar si ese número es aproximadamente igual al de los matices que separan a B de otro color C. En este último caso se dirá que B es igualmente distante de A y de C, que el contraste es el mismo por ambas partes. Pero esto no será siempre más que una interpretación cómoda; pues, aunque el número de matices intermedios

sea igual por las dos partes, aunque se pase de una a otra por saltos bruscos, no sabemos si esos saltos son magnitudes, ni magnitudes iguales: ante todo habría que mostrarnos que los intermedios que han servido para la medida se encuentran de algún modo en el seno del objeto medido. Si no, será sólo metafóricamente como una sensación podrá decirse a la misma distancia de otras dos.

Ahora bien, si se quiere aceptar lo que decíamos más arriba de las intensidades luminosas, se reconocerá que los diversos tonos grises presentados por Delboeuf a nuestra observación son totalmente análogos para nuestra conciencia a los colores, y que si declaramos a un tono gris equidistante de otros dos tonos grises, es en el mismo sentido en que cabría decir que el anaranjado, por ejemplo, está a igual distancia del verde que del rojo. Sólo hay la diferencia de que, en toda nuestra experiencia pasada, la sucesión de los tonos grises se ha producido con ocasión de un aumento o de una disminución progresiva de iluminación. De aquí viene el que hagamos para las diferencias de brillo lo que no se nos ocurre hacer para las diferencias de coloración: erigimos los cambios de cualidad como variaciones de magnitud. La medida se hace, por otra parte, sin dificultad, porque los matices sucesivos del gris sobrevinidos por una disminución continua de iluminación son discontinuos, siendo cualidades, y podemos contar aproximadamente los principales intermedios que separan a dos de ellos. El contraste AB será, pues, declarado igual al contraste BC cuando nuestra imaginación, ayudada por nuestra memoria, interponga por ambas partes el mismo número de puntos de referencia. Esta apreciación habrá de ser, por su parte, de las más toscas, y se puede prever que habrá de variar considerablemente con las personas. Hay que contar sobre todo con que las vacilaciones y las diferencias de apreciación sean tanto más marcadas cuanto más se aumente la diferencia de brillo entre los anillos A y B, pues se requerirá un esfuerzo cada vez más penoso para evaluar el número de los tonos interpuestos. Es precisamente lo que pasa, de lo cual uno se convencerá sin esfuerzo echando un vistazo a los dos cuadros trazados por Delboeuf²². A medida que hace crecer

22. *Eléments de psychophysique*, págs. 61 y 69.

la diferencia de brillo entre el anillo exterior y el anillo intermedio, la diferencia entre las cifras a las que llega sucesivamente un mismo observador u observadores diferentes aumentada de una manera casi continua de 3 a 94 grados, de 5 a 73, de 10 a 25, de 7 a 40. Mas dejemos de lado estas diferencias; supongamos que los observadores estén siempre de acuerdo entre sí: ¿se habrá establecido que los contrastes AB y BC son iguales? Primero habría que haber probado que dos contrastes elementales sucesivos son cantidades iguales, y sabemos tan sólo que son sucesivos. Habría que haber establecido luego que en un tono gris dado se encuentran los tonos inferiores por los que ha pasado nuestra imaginación para evaluar la intensidad objetiva de la fuente de luz. En una palabra, la psicofísica de Delboeuf supone un postulado teórico de la mayor importancia, encubierto en vano bajo apariencias experimentales, que formularíamos así: «Cuando se hace crecer de manera continua la cantidad objetiva de luz, las diferencias entre los tonos grises sucesivamente obtenidos, diferencias cada una de las cuales traduce el menor incremento percibido de excitación física, son cantidades iguales entre sí. Y además puede igualarse cualquiera de las sensaciones anteriores, a partir de la sensación nula». Ahora bien, este es precisamente el postulado de la psicofísica de Fechner, que vamos a examinar.

Fechner ha partido de una ley descubierta por Weber y según la cual, dada una cierta excitación que provoca una cierta sensación, la cantidad de excitación que hay que añadir a la primera para que la conciencia se dé cuenta de un cambio se hallará en una relación constante con aquélla. Así, designando con E la excitación que corresponde a la sensación S, y con ΔE la cantidad de excitación de la misma índole que hay que añadir a la primera para que una sensación de diferencia se produzca, tendríamos $\frac{\Delta E}{E} = \text{const.}$ Esta fórmula ha sido profundamente modificada por los discípulos de Fechner: no interviendremos en el debate; corresponde a la experiencia el decidir entre la relación establecida por Weber y las que la reemplazan. Nosotros no pondremos ninguna dificultad para admitir la existencia probable de una ley de este género. No se trata aquí, en efecto, de medir la sensación, sino sólo de determinar el mo-

mento preciso en el que un incremento de excitación la hace cambiar. Ahora bien, si una cantidad determinada de excitación produce un matiz determinado de sensación, es claro que la cantidad mínima de excitación exigida para provocar un cambio de este matiz está determinada también; y como no es constante, ha de ser función de la excitación a la que se agrega. Pero ¿cómo pasar de una relación entre la excitación y su incremento mínimo a una ecuación que liga la «cantidad de la sensación» a la excitación correspondiente? Toda la psicofísica está en ese tránsito, que importa estudiar atentamente.

Distinguiremos muchos artificios diferentes en la operación por la que se pasa, de los experimentos de Weber o de cualquier otra serie de observaciones análogas, a una ley psicofísica como la de Fechner. Se decide primero considerar como un incremento de sensación S la conciencia que tenemos de un incremento de excitación; lo llamaremos, pues, ΔS . Se sienta luego como principio que todas las sensaciones ΔS que corresponden al menor incremento perceptible de una excitación son iguales entre sí. Se les trata entonces como cantidades y , siendo por una parte siempre iguales esas cantidades mientras que, por otra, la experiencia ha ofrecido entre la excitación E y su incremento mínimo una cierta relación $\Delta E = f(E)$, se expresa la constancia de ΔS escribiendo: $\Delta S = C \frac{\Delta E}{f(E)}$, siendo C una cantidad constante. Se decide, en fin, reemplazar las diferencias muy pequeñas ΔS y ΔE por las diferencias infinitamente pequeñas dS y dE , de donde surge una ecuación ahora diferencial: $dS = C \frac{dE}{f(E)}$. Ya no quedará más que integrar los dos miembros para obtener la relación buscada²³: $S = C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$. Y se pasará así de una ley verificada, en la que sólo se hallaba en causa la aparición de la sensación, a una ley inverificable que da la medida de ella.

Sin entrar en una discusión profunda de esta ingeniosa operación, mostremos en pocas palabras cómo Fechner ha captado la verdadera dificultad del problema, cómo ha intentado supe-

23. En el caso particular en que se admite sin restricción de la ley de Weber $\frac{\Delta E}{E} = \text{const.}$, la integración da $S = C \log \frac{E}{Q}$, siendo Q una constante. Es la «ley logarítmica» de Fechner.

larla y en qué reside, a nuestro parecer, el vicio de su razonamiento.

Fechner ha comprendido que no cabría introducir la medida en psicología sin definir primero en ella la igualdad y la adición de dos estados simples, de dos sensaciones, por ejemplo. Por otra parte, a menos que sean idénticas, no se ve en principio cómo dos sensaciones habrían de ser iguales. Sin duda, en el mundo físico, igualdad no es en absoluto sinónimo de identidad. Pero es que todo fenómeno, todo objeto, se presenta en él bajo un doble aspecto: uno, cualitativo, otro, extensivo; nada impide hacer abstracción del primero, y entonces no quedan más que términos capaces de ser superpuestos directa o indirectamente uno a otro y, consecuentemente, de identificarse juntos. Ahora bien, ese elemento cualitativo que se empieza por eliminar de las cosas exteriores para hacer posible la medida de ellas, es precisamente el que la psicofísica retiene y pretende medir. E intentaría en vano evaluar esta cualidad Q por una cantidad física Q' situada bajo aquélla; pues sería preciso haber mostrado previamente que Q es función de Q' y esto no podría hacerse más que si se hubiera medido primero la cualidad Q con alguna fracción de ella misma. Así, nada impediría medir la sensación de calor con el grado de temperatura; pero esto no sería más que una convención y la psicofísica consiste precisamente en rechazar esta convención e indagar cómo varía la sensación de calor cuando varía la temperatura. En una palabra, parece que dos sensaciones diferentes no pueden ser llamadas iguales más que si permanece algún fondo idéntico tras la eliminación de su diferencia cualitativa; y, por otra parte, siendo esta diferencia cualitativa todo lo que sentimos, no se ve qué es lo que podría subsistir tras haberla eliminado.

La originalidad de Fechner está en no haber juzgado insuperable esta dificultad. Aprovechando que la sensación varía por saltos bruscos cuando la excitación crece de manera continua, no ha dudado en designar estas diferencias de sensación con el mismo nombre: son, en efecto, diferencias *minima*, puesto que cada una corresponde al menor incremento perceptible de la excitación exterior. Desde ese momento podéis hacer abstracción del matiz o cualidad específica de esas diferencias sucesivas; quedará un fondo común por el que ellas se

identificarán de algún modo en conjunto: unas y otras son *minima*. He aquí la definición buscada de la igualdad. La de la adición seguirá naturalmente. Pues si se trata como una cantidad la diferencia advertida por la conciencia entre dos sensaciones que se suceden a lo largo de un incremento continuo de excitación, si se llama a la primera S y a la segunda $S + \Delta S$, habrá de considerarse toda sensación S como una suma, obtenida por la adición de las diferencias *minima* que se atraviesan antes de alcanzarla. Entonces ya no quedará más que utilizar esta doble definición para establecer una relación, primero entre las diferencias ΔS y ΔE , y luego, por medio de las diferenciales, entre las dos variables. Es verdad que los matemáticos podrán protestar aquí contra el tránsito de la diferencia a la diferencial; los psicólogos se preguntarán si la cantidad ΔS , en vez de ser constante, no variará como la sensación S misma²⁴; se discutirá, por fin, acerca del verdadero sentido de la ley psicofísica, una vez establecida. Pero sólo por el hecho de considerar ΔS como una cantidad y S como una suma, se admite el postulado fundamental de la operación entera.

Ahora bien, es ese postulado el que nos parece discutible e incluso bastante poco inteligible. Suponed, en efecto, que yo experimente una sensación S y que, haciendo crecer la excitación de manera continua, me dé cuenta de ese crecimiento al término de cierto tiempo. Heme ahí advertido del incremento de la causa. Pero ¿qué relación establecer entre esta advertencia y una diferencia? Sin duda aquí la advertencia consiste en que el estado primitivo S ha cambiado; se ha convertido en S' ; mas, para que el tránsito de S a S' fuera comparable a una diferencia aritmética, sería preciso que tuviese conciencia, por así decirlo, de un intervalo entre S y S' y que mi sensibilidad ascendiese de S a S' por la adición de algo. Dando un nombre a ese tránsito, llamándolo ΔS , hacéis de él primero una realidad, y luego una cantidad. Ahora bien, no sólo no podréis explicar en qué sentido es este tránsito una cantidad, sino que os daréis cuenta, reflexionando en ello, que no es incluso una realidad; sólo son reales los estados S y S' por los que se pasa. Sin duda, si S y S' fueran números, podría afirmar la realidad de la

24. En estos últimos tiempos se ha supuesto a ΔS proporcional a S .

diferencia $S' - S$ aun cuando S' y S estuvieran dados solos: es que el número $S' - S$, que es una cierta suma de unidades, representará precisamente entonces los momentos sucesivos de la adición por la que se transita de S a S' . Pero si S y S' son estados simples, ¿en qué consistirá el intervalo que los separa? Y ¿qué será, pues, el tránsito del primer estado al segundo sino un acto de vuestro pensamiento, que asimila arbitrariamente y por la necesidad en cuestión una sucesión de dos estados a una diferenciación de dos magnitudes?

O bien os atenéis a lo que os da la conciencia, o bien usáis un modo de representación convencional. En el primer caso, encontraréis entre S y S' una diferencia análoga a la de los matices del arco iris y en modo alguno un intervalo de magnitud. En el segundo, podréis introducir, si queréis, el símbolo ΔS , pero es por convención por lo que habláis de diferencia aritmética, y por convención también por lo que asimiláis una sensación dada a una suma. El más penetrante de los críticos de Fechner, Jules Tannery, ha puesto este punto en plena evidencia: «Se dirá, por ejemplo, que una sensación de 50 grados se expresa por el número de sensaciones diferenciales que se sucederían desde la ausencia de sensación hasta la sensación de 50 grados. No veo que haya en esto otra cosa que una definición, tan legítima como arbitraria»²⁵.

Nosotros no creemos, aunque ello se ha dicho, que el método de las graduaciones medias haya hecho entrar a la psicofísica por un camino nuevo. La originalidad de Delboeuf ha estado en escoger un caso particular en que la conciencia pareció dar la razón a Fechner y en que el sentido común mismo se hizo psicofísico. Se preguntó si ciertas sensaciones no nos aparecían inmediatamente como iguales, aunque diferentes, y si no se podría confeccionar por medio de ellas un cuadro de sensaciones dobles, triples, cuádruples unas de otras. El error de Fechner, decíamos, era haber creído en un intervalo entre dos sensaciones sucesivas S y S' , cuando de una a otra hay simplemente tránsito y no diferencia en el sentido aritmético de la palabra. Pero si los dos términos entre los cuales se efectúa el paso pudieran estar dados simultáneamente, habría entonces con-

25. *Revue scientifique*, 13 de marzo y 24 de abril de 1875.

traste, además de tránsito; y aunque el contraste no sea todavía una diferencia aritmética, se parece en un aspecto a ella: los dos términos que se comparan están en presencia uno del otro, como en una sustracción de dos números. Suponed ahora que esas sensaciones sean de la misma naturaleza y que constantemente, en nuestra experiencia pasada, hayamos asistido a su desfile, por así decirlo, mientras la excitación física crecía de manera continua: es infinitamente probable que pongamos la causa en el efecto y que la idea de contraste venga a fundirse en la de diferencia aritmética. Como, por otra parte, hemos observado que la sensación cambiaba bruscamente mientras que el progreso de la excitación era continuo, evaluaremos sin duda la distancia entre dos sensaciones dadas por el número, toscamente reconstruido, de esos saltos bruscos, o al menos de las sensaciones intermedias que nos sirven lo más corrientemente de jalones. En resumen, el contraste nos aparecerá como una diferencia, la excitación como una cantidad, el salto brusco como un elemento de igualdad y, combinando estos tres factores conjuntamente, abocaremos a la idea de diferencias cualitativas iguales. Ahora bien, nunca esas condiciones se producen mejor que cuando superficies del mismo color, más o menos iluminadas, se nos presentan simultáneamente. No solamente existe aquí contraste entre sensaciones análogas, sino que esas sensaciones corresponden a una causa cuya influencia nos ha parecido siempre estrechamente ligada a su distancia; y como esa distancia puede variar de manera continua, hemos debido notar, en nuestra experiencia pasada, una innumerable multitud de matices de sensación que se suceden en el curso de un incremento continuo de la causa. Podremos, pues, decir que el contraste de un primer tono gris con el segundo, por ejemplo, nos parece aproximadamente igual al contraste del segundo con un tercero; y si se definen dos sensaciones iguales diciendo que son sensaciones que un razonamiento más o menos confuso interpreta como tales, se abocará, en efecto, a una ley como la que propone Delbocuf. Pero no habrá que olvidar que la conciencia ha pasado por los mismos intermedios que el psicofísico y que su juicio vale aquí lo mismo que vale la psicofísica: es una interpretación simbólica de la cualidad como cantidad, una evaluación más o menos tosca del número de sensa-

ciones que podrían intercalarse entre dos sensaciones dadas. No es, pues, tan considerable como se cree la diferencia entre el método de las modificaciones *minima* y el de las graduaciones medias, entre la psicofísica de Fechner y la de Delboeuf. La primera conduce a una medida convencional de la sensación; la segunda apela al sentido común de ella en los casos particulares en que adopta una convención análoga. En una palabra: toda psicofísica está condenada por su mismo origen a caer en un círculo vicioso, pues el postulado teórico en el que reposa la condena a una verificación experimental, y ella no puede ser verificada experimentalmente más que si primero se admite su postulado. Es que no hay punto de contacto entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad. Se puede interpretar una por otra, erigir a una como equivalente de la otra; pero, tarde o temprano, al fin o al comienzo, habrá que reconocer el carácter convencional de esta asimilación.

A decir verdad, la psicofísica no ha hecho más que formular con precisión y llevar a sus últimas consecuencias una concepción familiar al sentido común. Como nosotros hablamos más que pensamos, como también los objetos exteriores, que son del dominio común, tienen más importancia para nosotros que los estados subjetivos por los que pasamos, tenemos todo interés en objetivar esos estados introduciendo en ellos, en la mayor medida posible, la representación de su causa exterior. Y cuanto más se amplían nuestros conocimientos, cuanto más percibimos lo extensivo tras lo intensivo y la cantidad tras la cualidad, tanto más tendemos también a poner el primer término en el segundo y a tratar nuestras sensaciones como magnitudes. La física, cuyo papel es precisamente el de someter al cálculo la causa exterior de nuestros estados internos, se preocupa lo menos posible de esos estados mismos: continua y decididamente los confunde con su causa. Alienta, pues, e incluso exagera en este punto la ilusión del sentido común. Tenía fatalmente que llegar el momento en que, familiarizada con esta confusión de la cualidad con la cantidad y de la sensación con la excitación, la ciencia pretendiera medir la una como mide la otra: tal ha sido el objeto de la psicofísica. A esta audaz tentativa Fechner era alentado por sus mismos adversarios, por los filósofos que hablan de magnitudes intensivas, declarando sin

embargo a los estados psíquicos refractarios a la medida. Si se admite, en efecto, que una sensación puede ser más fuerte que otra sensación y que esa desigualdad reside en las sensaciones mismas, independientemente de toda asociación de ideas, de toda consideración más o menos consciente de número y de espacio, es natural investigar en cuánto sobrepasa la primera sensación a la segunda y establecer una relación cuantitativa entre sus intensidades. Y no sirve de nada responder, como hacen a menudo los adversarios de la psicofísica, que toda medida implica superposición y que no ha lugar el buscar una relación numérica entre intensidades, que no son cosas superponibles. Pues entonces habrá que explicar por qué una sensación se dice más intensa que otra sensación y cómo cabe llamar mayores o menores a cosas que —acabamos de reconocerlo— en modo alguno admiten entre sí relaciones de continente a contenido. Que si, para atajar toda cuestión de este género, se distinguen dos especies de cantidad, una intensiva, que implica solamente el más y el menos, y la otra extensiva, que se presta a la medida, se está muy cerca de dar la razón a Fechner y a los psicofísicos. Pues, en cuanto se reconoce que una cosa es susceptible de crecer y disminuir, parece natural investigar en cuánto disminuye o en cuánto crece. Y porque una medida de este género no parezca directamente posible, de ello no se sigue que la ciencia no pueda conseguirlo por algún procedimiento indirecto, sea por una integración de elementos infinitamente pequeños, como propone Fechner, o sea por cualquier otro medio indirecto. Así, pues, o la sensación es cualidad pura, o, si es una magnitud, se debe intentar medirla.

Para resumir lo que precede, diremos que la noción de intensidad se presenta bajo un doble aspecto, según se estudien los estados de conciencia representativos de una causa exterior o los que se bastan a sí mismos. En el primer caso, la percepción de la intensidad consiste en una cierta evaluación de la magnitud de la causa por una cierta cualidad del efecto: es, como dirían los escoceses, una percepción adquirida. En el segundo, llamamos intensidad a la multiplicidad más o menos considerable de hechos psíquicos simples que adivinamos en el seno del estado fundamental: no es ya una percepción adquiri-

da, sino una percepción confusa. Por otra parte, estos dos sentidos de la palabra se interpenetran muy frecuentemente, porque los hechos más simples que una emoción o un esfuerzo entrañan son generalmente representativos y porque la mayoría de los estados representativos, siendo afectivos al mismo tiempo, entrañan ellos mismos una multiplicidad de hechos psíquicos elementales. La idea de intensidad está, pues, situada en el punto de unión de dos corrientes, una de las cuales nos aporta de fuera la idea de magnitud extensiva, y la otra ha ido a buscar a las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna. Queda por saber en qué consiste esta última imagen, si se confunde con la del número o si difiere de ésta radicalmente. En el capítulo que va a seguir no consideraremos ya los estados de conciencia aislados unos de otros, sino en su multiplicidad concreta, en tanto que se despliegan en la pura duración. Y así como nos hemos preguntado lo que sería la intensidad de una sensación representativa si no introdujéramos en ella la idea de su causa, así habremos de investigar ahora en qué se convierte la multiplicidad de nuestros estados internos, qué forma cobra la duración cuando se hace abstracción del espacio en que aquella se despliega. Esta segunda cuestión es mucho más importante que la primera. Pues si la confusión de la cualidad con la cantidad se limitase a cada uno de los hechos de conciencia tomado aisladamente, crearía oscuridades, como acabamos de ver, más que problemas. Pero invadiendo la serie de nuestros estados psicológicos, introduciendo el espacio en nuestra concepción de la duración, corrompe en su misma fuente nuestras representaciones del cambio exterior y del cambio interno, del movimiento y de la libertad. De ahí los sofismas de la escuela de Elea, de ahí el problema del libre albedrío. Nosotros insistiremos sobre todo en el segundo punto; pero, en lugar de intentar resolver la cuestión, mostraremos la ilusión de quienes la proponen.



De la multiplicidad de los estados de conciencia¹. La idea de duración

Se define generalmente el número como una colección de unidades o, para hablar con más precisión, como la síntesis de lo uno y de lo múltiple. Todo número es uno, en efecto, puesto que nos lo representamos por una intuición simple de la mente y le damos un nombre; pero esta unidad es la de una suma; abarca una multiplicidad de partes que cabe considerar aisladamente. Sin profundizar por el momento en estas nociones de

I. Nuestro trabajo estaba completamente terminado cuando leímos en *Critique philosophique* (años 1883 y 1884) una refutación muy notable debida a F. Pillon de un interesante artículo de G. Noël sobre la solidaridad de las nociones de número y espacio. Con todo, no hemos encontrado nada que cambiar en las páginas que se van a leer, porque Pillon no distingue entre el tiempo cualidad y el tiempo cantidad, entre la multiplicidad de yuxtaposición y la de penetración mutua. Sin esta distinción capital, que constituye el objeto principal de nuestro segundo capítulo, cabría sostener con Pillon que la relación de coexistencia basta para la construcción del número. Mas ¿qué se entiende aquí por coexistencia? Si los términos que coexisten se organizan en conjunto, de ello nunca saldrá el número; si permanecen distintos, es que se yuxtaponen, y henos aquí en el espacio. En vano se alegrará el ejemplo de las impresiones simultáneas recibidas por varios sentidos. O bien se conserva en estas sensaciones sus diferencias específicas, lo cual quiere decir que no se las cuenta; o bien se hace abstracción de sus diferencias, y entonces ¿cómo se las distinguirá más que por su posición y por la de sus símbolos? Vamos a ver que el verbo *distinguir* tiene dos sentidos. uno cualitativo y otro cuantitativo: estos dos sentidos han sido confundidos, creemos, por todos aquellos que han tratado de las relaciones del número con el espacio.

unidad y multiplicidad, preguntémonos si la idea de número no implica ya la representación de alguna otra cosa más.

No basta decir que el número es una colección de unidades; hay que añadir que esas unidades son idénticas cuando se las cuenta. Se contará, sin duda, los corderos de un rebaño y se dirá que hay cincuenta de ellos, aunque se distinga a unos de otros y aunque el pastor los reconozca sin dificultad; pero es que entonces se conviene en desatender sus diferencias individuales, para no tener en cuenta más que su función común. Y, por el contrario, en cuanto fijamos nuestra atención en los rasgos particulares de los objetos y de los individuos, podemos bien hacer la enumeración de ellos, pero ya no la suma. Es en estos dos puntos de vista muy diferentes en los que nos colocamos cuando contamos los soldados de un batallón y cuando les pasamos lista. Diremos, pues, que la idea de número implica la intuición simple de una multiplicidad de partes o unidades, absolutamente semejantes unas a otras.

Y, sin embargo, se tienen que distinguir en algún aspecto, puesto que no se confunden en una sola. Supongamos a todos los corderos de un rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio; si no, no formarían un rebaño. Mas dejemos de lado a los cincuenta corderos mismos, para no retener más que la idea de ellos. O los comprendemos a todos en la misma imagen, y entonces es necesario que los yuxtapongamos en un espacio ideal; o repetimos cincuenta veces seguidas la imagen de uno solo de ellos, y entonces parece que la serie tiene lugar, más que en el espacio, en la duración. No ocurre así sin embargo. Pues si yo me figuro cada vez y aisladamente a cada uno de los corderos del rebaño, no me ocuparé nunca más que de un solo cordero. Para que el número de ellos vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que yo retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea; ahora bien, es en el espacio en el que una semejante yuxtaposición se opera, y no en la duración pura. Se nos concederá, por otra parte, sin esfuerzo que toda operación por la que cuento objetos materiales implica la representación simultánea de esos objetos y que, por eso mismo, se les mantiene en el espacio. Pero esta intuición del espacio ¿acompaña a toda idea de número, incluso a la de un número abstracto?

Para responder a esta cuestión le bastará a cada cual pasar revista a las diversas formas que la idea de número ha cobrado para él desde su infancia. Se verá que hemos empezado por imaginar una fila de bolas, por ejemplo; luego, que esas bolas se han convertido en puntos; y luego, en fin, que esta imagen misma se ha desvanecido para no dejar tras sí, decimos, más que el número abstracto. Pero en ese momento también el número ha dejado de ser imaginado e incluso pensado; no hemos conservado de él sino el signo, necesario para el cálculo, por el que se ha convenido en expresarle. Pues cabe muy bien afirmar que 12 es la mitad de 24 sin pensar ni el número 12 ni el número 24: incluso, para la rapidez de las operaciones, se tiene gran interés en no hacerlo en modo alguno. Pero, en cuanto se desea representarse el número y ya no solamente cifras o palabras, se está forzado a volver a una imagen extensa. Lo que crea una ilusión en este punto es el hábito contraído de contar en el tiempo, según parece, más que en el espacio. Para imaginar el número cincuenta, por ejemplo, se repetirán todos los números a partir de la unidad; y cuando se haya llegado al cincuenta, se tendrá la creencia de haber construido ese número en la duración y sólo en la duración. Y es indiscutible que se habrán contado así momentos de la duración en vez de puntos en el espacio; mas la cuestión es saber si no es con puntos del espacio con los que se habrán contado los momentos de la duración. Es, ciertamente, posible percibir en el tiempo, y sólo en el tiempo, una sucesión pura y simple, pero no una adición, es decir, una sucesión que termine en una suma. Pues si una suma se obtiene por la consideración sucesiva de diferentes sumandos, es necesario además que cada uno de esos sumandos permanezca cuando se pase al siguiente y espere, por así decirlo, que se le sume a los otros: ¿cómo habría de esperar si no fuese más que un instante de la duración? Y ¿dónde esperaría si no le localizamos en el espacio? Involuntariamente fijamos en un punto del espacio cada uno de los momentos que contamos, y es solamente con esta condición con la que las unidades abstractas forman una suma. Sin duda es posible, como mostraremos más adelante, concebir los momentos sucesivos del tiempo con independencia del espacio; pero cuando se añade al instante actual los que le preceden, como ocurre cuando se adi-

cionan unidades, no es con estos instantes mismos con los que se opera, puesto que se desvanecen para siempre, sino con la huella duradera que nos parecen haber dejado en el espacio al atravesarlo. Es verdad que nos dispensamos casi siempre de recurrir a esta imagen y que, tras haber usado de ella para los dos o tres primeros números, nos basta con saber que serviría igual de bien para la representación de los demás si tuviéramos necesidad de ella. Pero toda idea clara del número implica una visión en el espacio; y el estudio directo de las unidades que entran en la composición de una multiplicidad distinta va a conducirnos, en este punto, a pareja conclusión que el examen del número mismo.

Todo número es una colección de unidades, hemos dicho, y, por otra parte, todo número es en sí mismo una unidad, en tanto que síntesis de las unidades que lo componen. Pero la palabra unidad ¿se toma en los dos casos en el mismo sentido? Cuando afirmamos que el número es uno, entendemos por ello que nos lo representamos en su totalidad por una intuición simple e indivisible de la mente: esta unidad encierra, pues, una multiplicidad, porque es la unidad de un todo. Pero, cuando hablamos de las unidades que componen el número, estas últimas unidades no son ya sumas, pensamos, sino unidades puras y simples, irreducibles y destinadas a dar la serie de los números componiéndose indefinidamente entre sí. Parece, pues, que hay dos especies de unidades: una definitiva, que formará un número añadiéndose a sí misma, y la otra provisional, la de ese número que, múltiple de sí mismo, toma prestada su unidad del acto simple por el que la inteligencia lo percibe. Y es indudable que, cuando nosotros nos figuramos las unidades que componen el número, creemos pensar en indivisibles: esta creencia entra en una gran medida en la idea de que cabría concebir el número independientemente del espacio. Con todo, considerando de más cerca, se verá que toda unidad es la de un acto simple de la mente y que, consistiendo este acto en unir, es preciso que alguna multiplicidad le sirva de materia. Sin duda, en el momento en que pienso cada una de estas unidades aisladamente, la considero como indivisible, pues se sobrentiende que no pienso más que en ella. Pero en cuanto la abandono para pasar a la siguiente, la objetivo y, de este modo, hago de ella una

cosa, es decir, una multiplicidad. Bastará para convencerse de ello observar que las unidades con las que la aritmética forma números son unidades provisionales, susceptibles de fraccionarse indefinidamente, y que cada una de ellas constituye una suma de cantidades fraccionarias tan pequeñas y tan numerosas como se quiera imaginar. ¿Cómo habría de dividirse la unidad si se tratase aquí de esa unidad definitiva que caracteriza a un acto simple de la mente? ¿Cómo habríamos de fraccionarla declarándola al mismo tiempo una, si no la considerásemos implícitamente como un objeto extenso, uno en la intuición y múltiple en el espacio? De una idea construida por vosotros no sacaréis jamás lo que en ella en modo alguno habéis puesto, y, si la unidad con la que componéis vuestro número es la unidad de un acto y no la de un objeto, ningún esfuerzo de análisis hará salir de ella otra cosa que la unidad pura y simple. Sin duda, cuando igualáis el número 3 a la suma $1 + 1 + 1$, nada os impide tener como indivisibles las unidades que lo componen: pero es que no utilizáis en absoluto la multiplicidad de la que está preñada cada una de esas unidades. Por otra parte, es probable que el número 3 se presente primero de esta manera simple a nuestra mente, puesto que pensaremos más en el modo en que lo hemos obtenido que en el uso que podríamos hacer de él. Mas no tardamos en advertir que, si toda multiplicación implica la posibilidad de tratar a un número cualquiera como una unidad provisional que se añadirá a sí misma, inversamente las unidades son, por su parte, verdaderos números, tan grandes como se quiera, pero que se considera como provisionalmente indescomponibles para componerlos entre sí. Ahora bien, en la medida en que se admite la posibilidad de dividir la unidad en tantas partes como se quiera, se la tiene por extensa.

En efecto, no habría que hacerse ilusiones con la discontinuidad del número. No cabría discutir que la formación o construcción de un número implica la discontinuidad. En otros términos, tal y como decíamos más arriba, cada una de las unidades con las que formo el número tres parece constituir un indivisible mientras opero con ella, y paso sin transición de la que precede a la que la sigue. Ahora que, si construyo el mismo número con mitades, con cuartos de unidades cualesquiera, estas unidades constituirían también, en la medida en que sirven

para formar ese número, elementos provisionalmente indivisibles, y siempre es a tirones, a saltos bruscos, por así decirlo, como iremos de una a otra. Y la razón de ello es que, para obtener un número, es preciso que uno fije su atención, una tras otra, en cada una de las unidades que lo componen. La indivisibilidad del acto por el que se concibe una cualquiera de ellas se traduce entonces en la forma de un punto matemático, al que un intervalo vacío le separa del punto siguiente. Pero, si una serie de puntos matemáticos escalonados en el espacio vacío expresa bastante bien el proceso por el que nosotros formamos la idea de número, estos puntos matemáticos tienen una tendencia a desarrollarse en líneas a medida que nuestra atención se aparta de ellos, como si pretendieran reunirse unos con otros. Y cuando consideramos el número en estado terminal, esta unión es un hecho consumado: los puntos se han convertido en líneas, las divisiones se han borrado, el conjunto presenta todos los caracteres de la continuidad. Por eso el número, compuesto según una ley determinada, es descomponible según cualquier ley. En una palabra, hay que distinguir entre la unidad en la que se piensa y la unidad que se convierte en cosa después de haber pensado en ella, como asimismo entre el número en proceso de formación y el número una vez formado. La unidad es irreducible mientras se la piensa, y el número es discontinuo mientras se le construye; pero, en cuanto se considera el número en estado terminal, se le objetiva: y precisamente por eso aparece entonces como indefinidamente divisible. En efecto, observemos que llamamos subjetivo a lo que aparece como entera y adecuadamente conocido, y objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello. Así, un sentimiento complejo contendrá un número bastante grande de elementos más simples; pero, mientras esos elementos no se distinguen con perfecta nitidez, no cabrá decir que estaban enteramente dados y, en cuanto la conciencia tenga la percepción distinta de ellos, el estado psíquico que resulta de su síntesis habrá por eso cambiado. Pero nada cambia en el aspecto total de un cuerpo, sea cual fuere el modo en el que el pensamiento lo descomponga, porque esas diversas descomposiciones, así como una infinidad de otras, son ya visibles en

la imagen, aunque no realizadas: esta percepción actual, y no sólo virtual, de subdivisiones en lo indiviso es precisamente lo que llamamos objetividad. Según esto, resulta fácil el cómputo exacto de lo subjetivo y lo objetivo en la idea de número. Lo que corresponde a la mente es el proceso indivisible por el que fija su atención sucesivamente en las diversas partes de un espacio dado; mas las partes así aisladas se conservan para añadirse a otras y, una vez adicionadas entre sí, se prestan a una descomposición cualquiera: son entonces, por tanto, partes de espacio, y el espacio es la materia con la que la mente construye el número, el medio en que la mente lo pone.

A decir verdad, es la aritmética la que nos enseña a fraccionar indefinidamente las unidades de las que está hecho el número. El sentido común es bastante propenso a construir el número con indivisibles. Y esto se comprende sin dificultad, pues la simplicidad provisional de las unidades que lo componen es precisamente la que les viene de la mente, y ésta presta más atención a sus actos que a la materia sobre la que actúa. La ciencia se limita a atraer nuestra mirada hacia esta materia; si no localizásemos ya el número en el espacio, ella no conseguiría ciertamente hacérsola transponer a él. Es necesario, pues, que, desde un principio, nos hayamos representado el número por una yuxtaposición en el espacio. Y esta es la conclusión a que primero habíamos llegado, fundándonos en que toda adición implica una multiplicidad de partes percibidas simultáneamente.

Ahora bien, si se admite esta concepción del número, se verá que todas las cosas no se cuentan de la misma manera y que hay dos especies muy diferentes de multiplicidad. Cuando hablamos de objetos materiales aludimos a la posibilidad de verlos y tocarlos; los localizamos en el espacio. Desde este momento, ningún esfuerzo de invención o de representación simbólica nos es necesario para contarlos; no tenemos más que pensarlos, primero por separado y luego simultáneamente, en el mismo medio en el que se presentan a nuestra observación. Pero ya no es lo mismo si consideramos estados puramente afectivos del alma, o incluso representaciones distintas de las de la vista y el tacto. Aquí, no estando ya dados los términos en

el espacio, no cabrá apenas contarlos, según parece, *a priori*, sino por algún proceso de figuración simbólica. Es verdad que este modo de representación parece muy indicado cuando se trata de sensaciones cuya causa está evidentemente situada en el espacio. Así, cuando oigo un ruido de pasos en la calle, veo confusamente a la persona que anda; cada uno de los sonidos sucesivos se localiza entonces en un punto del espacio en el que podría poner el pie el que anda; cuento mis sensaciones en el mismo espacio en el que se alinean sus causas tangibles. Acaso algunos cuenten de un modo análogo los sucesivos toques de una campana lejana; su imaginación se imagina el vaivén de la campana; esta representación de naturaleza espacial les basta para las dos primeras unidades; las demás unidades siguen naturalmente. Pero la mayoría de las mentes no proceden así: alinean los sonidos sucesivos en un espacio ideal y se imaginan que cuentan los sonidos entonces en la pura duración. Es preciso, con todo, ponerse de acuerdo en este punto. Ciertamente es que los sonidos de la campana me llegan sucesivamente; pero una de dos: o yo retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarla con las otras y formar un grupo que me recuerde una melodía o un ritmo conocido, y entonces yo no *cuento* los sonidos, sino que me limito a recoger la impresión cualitativa, por así decirlo, que su número produce en mí; o bien yo me propongo explícitamente contarlos, y entonces será preciso que los disocie y que esta disociación se opere en un medio homogéneo, en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de algún modo, dejan huellas idénticas de su paso. Queda por saber, es verdad, si ese medio es tiempo o espacio. Pero un momento del tiempo —lo repetimos— no puede conservarse para añadirse a otros. Si los sonidos se disocian es que dejan entre sí intervalos vacíos. Si los contamos es que permanecen los intervalos entre los sonidos que pasan: ¿cómo habrían de permanecer tales intervalos si fueran duración pura y no espacio? Es, pues, en el espacio en donde se efectúa la operación. Y resulta, por su parte, tanto más difícil cuanto más penetremos en las profundidades de la conciencia. Aquí nos encontramos en presencia de una confusa multiplicidad de sensaciones y sentimientos que sólo el análisis distingue. Su número se confunde con el número mismo de los mo-

mentos que ellos llenan cuando los contamos; pero esos momentos susceptibles de sumarse unos a otros son todavía puntos del espacio. De donde, en fin, resulta que hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podría cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio.

A decir verdad, cada uno de nosotros establece una distinción entre estas dos especies de multiplicidad cuando habla de la impenetrabilidad de la materia. A veces se constituye a la impenetrabilidad como propiedad fundamental de los cuerpos, conocida de la misma manera y admitida por la misma razón que la gravedad o la resistencia, por ejemplo. Sin embargo, una propiedad de este género, puramente negativa, no podría sernos revelada por los sentidos; ciertos experimentos de mezcla y combinación nos llevarían incluso a ponerla en duda si nuestra convicción no fuera firme en este punto. Imaginad que un cuerpo penetre a otro cuerpo: supondréis al punto en éste vacíos en los que las partículas del primero vendrán a alojarse; esas partículas, a su vez, no podrán penetrarse más que si una de ellas se divide para llenar los intersticios de la otra; y nuestro pensamiento continuará esta operación indefinidamente antes que representarse dos cuerpos en el mismo sitio. Ahora bien, si la impenetrabilidad fuera realmente una cualidad de la materia, conocida por los sentidos, no se ve por qué habríamos de experimentar más dificultad en concebir dos cuerpos que se funden uno con otro que una superficie sin resistencia o un fluido imponderable. De hecho, no es una necesidad de orden físico, es una necesidad lógica la que se atribuye a la proposición siguiente: dos cuerpos no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo lugar. La afirmación contraria entraña un absurdo que ningún experimento concebible conseguiría disipar: en una palabra, implica contradicción. Pero esto ¿no viene a ser reconocer que la idea misma del número dos o, más en general, de un número cualquiera entraña la de una yuxtaposición en el espacio? Si la impenetrabilidad pasa la mayoría de las veces por una cualidad de la materia es porque se considera la idea del número como independiente de la idea de espacio. Se cree en-

tonces añadir algo a la representación de dos o varios objetos diciendo que no podrían ocupar el mismo lugar: ¿como si la representación del número dos, incluso abstracto, no fuera ya, según hemos mostrado, la de dos posiciones diferentes en el espacio! Enunciar la impenetrabilidad de la materia es, pues, simplemente reconocer la solidaridad de las nociones de número y de espacio, es enunciar una propiedad del número, más que de la materia. Sin embargo ¿no se cuentan sentimientos, sensaciones, ideas, todas ellas cosas que se penetran unas a otras y que, cada cual por su parte, ocupan el alma entera? Sí, sin duda, pero precisamente porque se penetran no se las cuenta más que a condición de representárselas con unidades homogéneas, que ocupan lugares distintos en el espacio, unidades que, por consiguiente, ya no se penetran. La impenetrabilidad hace, pues, su aparición al mismo tiempo que el número; y cuando se atribuye esta cualidad a la materia para distinguirla de todo lo que no es ella, nos limitamos a enunciar en otra forma la distinción que más arriba establecíamos entre las cosas extensas, que se pueden traducir inmediatamente en número, y los hechos de conciencia, que implican primero una representación simbólica en el espacio.

Conviene detenerse en este último punto. Si, para contar los hechos de conciencia, hemos de representarlos simbólicamente en el espacio, ¿no es verosímil que esta representación simbólica modifique las condiciones normales de la percepción interna? Recordemos lo que decíamos un poco más arriba de la intensidad de ciertos estados psíquicos. La sensación representativa, considerada en sí misma, es cualidad pura; pero, vista a través de la extensión, esta cualidad se vuelve cantidad en un cierto sentido; se la llama intensidad. Así, la proyección que hacemos de nuestros estados psíquicos en el espacio para formar con ellos una multiplicidad distinta debe influir en estos mismos estados y darles en la conciencia reflexiva una forma nueva que la apercepción inmediata no les atribuía. Ahora bien, observemos que, cuando hablamos del tiempo, pensamos casi siempre en un medio homogéneo en que nuestros estados de conciencia se alinean, se yuxtaponen como en el espacio y consiguen formar una multiplicidad distinta. El tiempo así comprendido ¿no será a la multiplicidad de nuestros estados psí-

quicos lo que la intensidad es a algunos de entre ellos: un signo, un símbolo absolutamente distinto de la verdadera duración? Vamos, pues, a pedir a la conciencia que se aisle del mundo exterior y, mediante un vigoroso esfuerzo de abstracción, vuelva a ser ella misma. Le haremos entonces esta pregunta: ¿Tiene la multiplicidad de nuestros estados de conciencia la más mínima analogía con la multiplicidad de las unidades de un número? ¿Tiene la verdadera duración la más mínima relación con el espacio? Nuestro análisis de la idea de número debería hacernos dudar, ciertamente, de esta analogía, por no decir más. Pues si el tiempo, tal como se lo representa la conciencia reflexiva, es un medio en el que nuestros estados de conciencia se suceden distintamente de manera que puedan contarse, y si, por otra parte, nuestra concepción del número conduce a dispersar en el espacio todo lo que se cuenta directamente, es de presumir que el tiempo, entendido en el sentido de un medio en el que se distingue y en el que se cuenta, no es más que espacio. Lo que confirmaría primero esta opinión es que se toman prestadas necesariamente del espacio las imágenes con las que se describe el sentimiento que la conciencia reflexiva tiene del tiempo y hasta de la sucesión: es necesario, pues, que la pura duración sea otra cosa. Pero estas cuestiones, que nos vemos llevados a plantearnos por el análisis mismo de la noción de multiplicidad distinta, no podemos elucidarlas sino por el estudio directo de las ideas de espacio y de tiempo, en las relaciones que entre sí mantienen.

Sería un error atribuir demasiada importancia a la cuestión de la realidad absoluta del espacio: equivaldría acaso a preguntarse si el espacio está o no en el espacio. En suma, nuestros sentidos perciben las cualidades de los cuerpos y el espacio con ellas: la gran dificultad parece haber sido la de desentrañar si la extensión es un aspecto de esas cualidades físicas —una cualidad de la cualidad—, o si esas cualidades son inextensas por esencia, viniendo el espacio a añadirse a ellas, pero bastándose a sí mismo y subsistiendo sin ellas. En la primera hipótesis el espacio se reduciría a una abstracción o, por mejor decir, a un extracto; expresaría lo que ciertas sensaciones, llamadas representativas, tienen de común entre sí. En la segun-

da, sería una realidad tan sólida como esas mismas sensaciones, aunque de otro orden. Debemos a Kant la fórmula precisa de esta última concepción: la teoría que desarrolla en la *Estética transcendental* consiste en dotar al espacio de una existencia independiente de su contenido, en declarar aislable de derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho, y en no ver en la extensión una abstracción como las demás. En este sentido, la concepción kantiana del espacio difiere de la creencia popular menos de lo que se imagina. Muy lejos de hacer vacilar nuestra fe en la realidad del espacio, Kant ha determinado el sentido preciso de ésta y ha aportado incluso su justificación.

No parece, por otra parte, que la solución dada por Kant haya sido seriamente discutida tras este filósofo; se impone incluso —a veces sin saberlo— a la mayoría de aquellos que han abordado de nuevo el problema, sean nativistas o empiristas. Los psicólogos están de acuerdo en atribuir un origen kantiano a la explicación nativística de Johannes Müller; pero la hipótesis de los signos locales de Lotze, la teoría de Bain y la explicación más comprensiva propuesta por Wundt parecerán, a primera vista, totalmente independientes de la *Estética transcendental*. Los autores de estas teorías parecen, en efecto, haber dejado de lado el problema de la naturaleza del espacio, para investigar tan sólo por qué proceso llegan nuestras sensaciones a tomar sitio en aquél y, por decirlo así, a yuxtaponerse unas a otras: pero, precisamente de ese modo, consideran las sensaciones como inextensivas y establecen, a la manera de Kant, una distinción radical entre la materia de la representación y su forma. Lo que se deduce de las ideas de Lotze, de Bain y de la conciliación de ellas que Wundt parece haber intentado es que las sensaciones por las que llegamos a formar la noción de espacio son en sí mismas inextensas y simplemente cualitativas: la extensión resultaría de su síntesis, como el agua de la combinación de dos gases. Las explicaciones empirísticas o genéticas han retomado, pues, el problema del espacio en el punto preciso en el que Kant lo había dejado: Kant ha separado el espacio de su contenido; los empiristas investigan cómo ese contenido, aislado del espacio por nuestro pensamiento, logra volver a tomar sitio en él. Es verdad que parecen haber luego ignorado la actividad de la inteligencia y que propenden visible-

mente a engendrar la forma extensiva de nuestra representación por una especie de alianza de las sensaciones entre sí: el espacio, sin ser extraído de las sensaciones, resultaría de su coexistencia. Pero ¿cómo explicar semejante génesis sin una intervención activa de la mente? Lo extensivo difiere por hipótesis de lo inextensivo; y, suponiendo que la extensión no sea más que una relación entre términos inextensivos, es necesario aún que esa relación sea establecida por una mente capaz de asociar así varios términos. En vano se alegará el ejemplo de las combinaciones químicas, en que el todo parece revestir, de por sí, una forma y cualidades que no pertenecen a ninguno de los átomos elementales. Esta forma, estas cualidades nacen precisamente de que nosotros abrazamos la multiplicidad de los átomos en una apercpción única: suprimid la mente que opera esa síntesis y aniquilaréis al punto las cualidades, es decir, el aspecto bajo el que se presenta a nuestra conciencia la síntesis de las partes elementales. Así, las sensaciones inextensivas seguirán siendo lo que son, sensaciones inextensivas, si nada se añade a ellas. Para que el espacio nazca de su coexistencia es necesario un acto de la mente que las abrace a todas a la vez y las yuxtaponga; este acto *sui generis* se parece bastante a lo que Kant llamaba una forma *a priori* de la sensibilidad.

Si ahora se intentase caracterizar este acto, se vería que consiste esencialmente en la intuición o, más bien, en la concepción de un medio vacío homogéneo. Pues no hay apenas otra definición posible del espacio: es lo que nos permite distinguir entre sí a varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, pues, un principio de diferenciación distinto del de la diferenciación cualitativa y, consiguientemente, una realidad sin cualidad. ¿Se dirá, con los partidarios de la teoría de los signos locales, que sensaciones simultáneas no son nunca idénticas y que, a consecuencia de la diversidad de los elementos orgánicos en los que influyen, no hay dos puntos en una superficie homogénea que produzcan la misma impresión en la vista o el tacto? Lo concederemos sin dificultad, pues, si esos dos puntos nos afectasen de la misma manera, no habría razón alguna para situar a uno de ellos a la derecha en vez de a la izquierda. Pero precisamente porque luego interpretamos esta diferencia de cualidad en el sentido de una diferencia de situación, tenemos que tener la

idea clara de un medio homogéneo, es decir, de una simultaneidad de términos que, siendo idénticos en cualidad, se distinguen con todo unos de otros. Cuanto más se insista en la diferencia de las impresiones causadas en nuestra retina por dos puntos de una superficie homogénea, tanto más lugar se hará tan sólo a la actividad de la mente, que percibe en forma de homogeneidad extensa lo que le está dado como heterogeneidad cualitativa. Estimamos, por otra parte, que, si la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, ha de haber a la inversa en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones una razón en virtud de la cual ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. Habría, pues, que distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio: están sin duda implicadas una en otra, pero cuanto más se asciende en la serie de los seres inteligentes, más se despejará con claridad la idea independiente de un espacio homogéneo. En este sentido, es dudoso que el animal perciba el mundo exterior absolutamente como nosotros, y sobre todo que se represente la exterioridad de él exactamente como nosotros. Los naturalistas han señalado como un hecho digno de nota la sorprendente facilidad con la que muchos vertebrados e incluso algunos insectos consiguen dirigirse en el espacio. Se ha visto a animales regresar casi en línea recta a su antigua morada, recorriendo, en una longitud que puede alcanzar a varios centenares de kilómetros, un camino que aún no conocían. Se ha intentado explicar este sentimiento de la dirección por la vista o el olfato y, más recientemente, por una percepción de corrientes magnéticas que le permitiría al animal orientarse como una brújula. Esto quiere decir que el espacio no es tan homogéneo para el animal como para nosotros y que las determinaciones del espacio o direcciones no revisten en modo alguno para él una forma puramente geométrica. Cada una de ellas habría de aparecerle con su matiz, con su cualidad propia. Se comprenderá la posibilidad de una percepción de este género si se piensa que nosotros mismos distinguimos nuestra derecha de nuestra izquierda por un sentimiento natural y que estas dos determinaciones de nuestra propia extensión nos presentan ya entonces una diferencia de cualidad; es incluso por eso por lo que fracasamos al definir las. A decir verdad, las diferencias cualita-

tivas se hallan por doquier en la naturaleza; y no se ve por qué dos direcciones concretas no habrían de ser tan acentuadas en la percepción inmediata como dos colores. Pero la concepción de un medio vacío homogéneo es algo mucho más extraordinario y parece exigir una especie de reacción contra esta heterogeneidad que constituye el fondo mismo de nuestra experiencia. No habría, pues, que decir solamente que ciertos animales tienen un sentido especial de la dirección, sino también y sobre todo que nosotros tenemos la especial facultad de percibir o de concebir un espacio sin cualidad. Esta facultad no es la de abstraer: incluso, si se observa que la abstracción supone distinciones claramente tajantes y una especie de exterioridad de los conceptos o de sus símbolos unos respecto a otros, se hallará que la facultad de abstraer implica ya la intuición de un medio homogéneo. Lo que hay que decir es que nosotros conocemos dos realidades de orden diferente: una heterogénea, la de las cualidades sensibles, y otra homogénea, que es el espacio. Esta última, claramente concebida por la inteligencia humana, nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso también de hablar.

Ahora bien, si el espacio debe definirse como lo homogéneo, parece que, a la inversa, todo medio homogéneo e indefinido será espacio. Pues, consistiendo aquí la homogeneidad en la ausencia de toda cualidad, no se ve cómo dos formas de lo homogéneo habrían de distinguirse una de otra. Sin embargo, se está de acuerdo en considerar el tiempo como un medio indefinido, diferente del espacio, pero homogéneo como él: lo homogéneo revestirá así una doble forma, según lo llene una coexistencia o una sucesión. Es verdad que, cuando hacemos del tiempo un medio homogéneo en el que parecen tener lugar dos estados de conciencia, nos lo damos entonces todo de una vez, lo cual quiere decir que lo sustraemos a la duración. Esta simple reflexión debería advertirnos de que entonces caemos inconscientemente en el espacio. Por otra parte, se concibe que las cosas materiales, exteriores unas a otras y exteriores a nosotros, adopten este doble carácter de la homogeneidad de un medio que establece intervalos entre ellas y fija sus contornos: pero los hechos de conciencia, incluso sucesivos, se penetran y en el más simple de ellos se puede reflejar el alma entera. Será

procedente, pues, preguntarse si el tiempo, concebido en la forma de un medio homogéneo, no será un concepto bastardo, debido a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura. En todo caso, no cabría admitir definitivamente dos formas de lo homogéneo, tiempo y espacio, sin investigar primero si una de ellas no sería reductible a la otra. Ahora bien, la exterioridad es el carácter propio de las cosas que ocupan espacio, mientras que los hechos de conciencia no son en modo alguno esencialmente exteriores unos a otros, y no lo llegan a ser sino por un desarrollo en el tiempo considerado como un medio homogéneo. Así, pues, si una de estas dos presuntas formas de lo homogéneo, tiempo y espacio, deriva de la otra, cabe afirmar *a priori* que la idea de espacio es el dato fundamental. Pero, engañados por la aparente simplicidad de la idea de tiempo, los filósofos que han intentado una reducción de estas dos ideas han creído poder construir la representación del espacio con la del tiempo. Haciendo ver el vicio de esta teoría, haremos ver cómo el tiempo, concebido en la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio que obsesiona a la conciencia reflexiva.

La escuela inglesa se esfuerza, en efecto, en reducir las relaciones de extensión a relaciones más o menos complejas de sucesión en la duración. Cuando, con los ojos cerrados, paseamos la mano a lo largo de una superficie, la frotación de nuestros dedos contra esa superficie, y sobre todo el variado juego de nuestras articulaciones, nos procuran una serie de sensaciones que no se distinguen más que por sus cualidades y que presentan un cierto orden en el tiempo. Por otra parte, la experiencia nos advierte de que esta serie es reversible, que podríamos, por un esfuerzo de naturaleza diferente (o, como diremos después, *en sentido opuesto*), procurarnos de nuevo las mismas sensaciones en un orden inverso: las relaciones de situación en el espacio se definirían entonces, si se puede hablar así, como relaciones reversibles de sucesión en la duración. Pero semejante definición entraña un círculo vicioso o por lo menos una idea muy superficial de la duración. Hay, en efecto, como mostraremos detalladamente un poco más adelante, dos concepciones posibles de la duración: una, pura de toda mezcla; la otra, en que interviene subrepticamente la idea de espacio. La dura-

ción completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. Para ello no tiene necesidad de absorberse por entero en la sensación o en la idea que pasa, pues entonces, por el contrario, dejaría de durar. Tampoco tiene necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que, al acordarse de esos estados, no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando nos acordamos, fundidas a la vez, por así decirlo, de las notas de una melodía. ¿No cabría decir que, si bien esas notas se suceden, sin embargo las percibimos unas en otras y que su conjunto es comparable a un ser viviente, cuyas partes, aunque distintas, se penetran por efecto mismo de su solidaridad? La prueba de ello es que, si rompemos la medida insistiendo más de lo que es justo en una nota de la melodía, no es su exagerada longitud, en cuanto longitud, la que nos advertirá de nuestra falta, sino el cambio cualitativo aportado con ello al conjunto de la frase musical. Se puede, pues, concebir la sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, sólo se distingue de ellos y se aísla de ellos para un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que de la duración se haría un ser a la vez idéntico y cambiante que no tuviera idea alguna del espacio. Mas, familiarizados con esta última idea, incluso obsesionados con ella, lo introducimos sin saberlo en nuestra representación de la sucesión pura; yuxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los percibimos simultáneamente, ya no uno en otro, sino uno junto a otro; en una palabra, proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración como extensión, y la sucesión cobra para nosotros la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse. Observemos que esta última imagen implica la percepción, ya no sucesiva sino simultánea, del *antes* y el *después*, y que habría contradicción en suponer una sucesión que no fuera sino sucesión y que se diese, con todo, en un solo y mismo instante. Ahora bien, cuando se habla de un *orden* de sucesión en la duración y de la reversibilidad de este orden, la sucesión

de que se trata ¿es la sucesión pura, tal y como la definimos más arriba y sin mezcla de extensión, o la sucesión que se desarrolla en el espacio de modo que quepa abarcar a la vez varios términos separados y yuxtapuestos? La respuesta no es dudosa: no cabría establecer un *orden* entre términos sin distinguirlos primero y sin comparar luego los lugares que ocupan; se los percibe, pues, como múltiples, simultáneos y distintos; en una palabra, se los yuxtapone y, si se establece un orden en lo sucesivo, es que la sucesión se convierte en simultaneidad y se proyecta en el espacio. En suma, cuando el desplazamiento de mi dedo a lo largo de una superficie o de una línea me procura una serie de sensaciones de cualidades diversas, ocurrirá una de estas dos cosas: o habré de figurarme esas sensaciones sólo en la duración, pero entonces se sucederán de tal manera que no podré en un momento dado representarme varias de ellas como simultáneas y sin embargo distintas; o bien discerniré un orden de sucesión, pero entonces es que tengo la facultad, no sólo de percibir una sucesión de términos, sino también de alinearlos juntos tras haberlos distinguido; en una palabra, tengo ya la idea de espacio. La idea de una serie reversible en la duración, o incluso simplemente de un cierto *orden* de sucesión en el tiempo, implica ella misma, pues, la representación del espacio y no podría ser empleada para definirlo.

Para poner esta argumentación en una forma más rigurosa, imaginemos una línea recta indefinida y, en esta línea, un punto material A que se desplaza. Si este punto tomase conciencia de sí mismo, se sentiría cambiar, ya que se mueve: percibiría una sucesión; pero esta sucesión ¿revestiría para él la forma de una línea? Sí, sin duda, a condición de que él pueda elevarse de algún modo por encima de la línea que recorre y percibir simultáneamente varios puntos yuxtapuestos de ella: pero haciéndolo formaría la idea de espacio y es en el espacio donde vería producirse los cambios que padece, no en la duración. Tocamos aquí con las manos el error de quienes consideran la pura duración como una cosa análoga al espacio, pero de naturaleza más simple. Estos gustan de yuxtaponer los estados psicológicos, de formar con ellos una cadena o una línea, y no se imaginan que hacen intervenir en modo alguno en esta operación a la idea de espacio propiamente dicha, a la idea de espa-

cio en su totalidad, porque el espacio es un medio de tres dimensiones. Mas ¿quién no ve que, para percibir una línea en forma de línea, hay que situarse fuera de ella, darse cuenta del vacío que la rodea y pensar, en consecuencia, un espacio de tres dimensiones? Si nuestro punto consciente A no tiene todavía la idea de espacio —y es en esta hipótesis en la que debemos ponernos—, la sucesión de los estados por los que pasa no podría revestir para él la forma de una línea; pero sus sensaciones se agregarán dinámicamente unas a otras y se organizarán entre sí como hacen las sucesivas notas de una melodía por la que nos dejamos mecer. En resumen, la pura duración bien podría no ser sino una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número: sería la heterogeneidad pura. Pero no insistiremos, por el momento, en este punto: bástenos el haber mostrado que, desde el momento en que se atribuye la menor homogeneidad a la duración, se introduce subrepticamente el espacio.

Es verdad que contamos los momentos sucesivos de la duración y que, por sus relaciones con el número, el tiempo nos parece de entrada como una magnitud mensurable, completamente análoga al espacio. Pero hay que hacer aquí una importante distinción. Yo digo, por ejemplo, que un minuto acaba de pasar y entiendo por ello que un péndulo que da los segundos ha ejecutado sesenta oscilaciones. Si me represento estas sesenta oscilaciones de una vez y por una sola percepción de la mente, excluyo por hipótesis la idea de una sucesión: pienso, no en sesenta movimientos que se suceden, sino en sesenta puntos de una línea fija, de los que cada uno simboliza, por así decirlo, una oscilación del péndulo. Si, por otra parte, quiero representarme estas sesenta oscilaciones sucesivamente, pero sin cambiar nada de su modo de producción en el espacio, habré de pensar en cada oscilación excluyendo el recuerdo de la precedente, pues el espacio no ha conservado huella alguna de ella: pero entonces me condenaré a permanecer sin cesar en el presente; renunciaré a pensar una sucesión o una duración. En fin, si yo conservo, junto a la imagen de la oscilación presente, el recuerdo de la oscilación que la precedía, pasará una de estas dos cosas: o yuxtapondré las dos imágenes y volveremos a

caer entonces en nuestra primera hipótesis, o las percibiré una en la otra, penetrándose y organizándose entre ellas como las notas de una melodía, de manera que formen lo que llamaremos una multiplicidad indistinta o cualitativa, sin ningún parecido con el número: obtendré así la imagen de la duración pura, pero también me habré deshecho por entero de la idea de un medio homogéneo o de una cantidad mensurable. Interrogando cuidadosamente a la conciencia, se reconocerá que procede así siempre que se abstiene de representar la duración simbólicamente. Cuando las oscilaciones regulares de la péndola nos invitan al sueño, ¿es el último sonido oído, el último movimiento percibido el que produce ese efecto? No, sin duda, pues no cabría comprender por qué no lo habría hecho el primero. ¿Es, yuxtapuesto al último sonido o al último movimiento, el recuerdo de los que lo preceden? Pero este mismo recuerdo, yuxtaponiéndose luego a un sonido o a un movimiento único, seguirá siendo ineficaz. Hay, pues, que admitir que los sonidos se componen entre ellos y actúan, no por su cantidad en tanto que cantidad, sino por la cualidad que su cantidad presentaba, es decir, por la organización rítmica de su conjunto. ¿Cabría comprender de otro modo el efecto de una excitación débil y continua? Si la sensación permaneciese idéntica a sí misma, seguiría siendo indefinidamente débil, indefinidamente soportable. Pero la verdad es que cada añadidura de excitación se organiza con las excitaciones precedentes y que el conjunto nos hace el efecto de una frase musical que estaría siempre a punto de terminar y se modificaría incesantemente en su totalidad por la adición de una nota nueva. Si afirmamos que es siempre la misma sensación, es que pensamos no en la sensación misma, sino en su causa objetiva, situada en el espacio. Entonces la desplegamos, a su vez, en el espacio y, en lugar de un organismo que se desarrolla, en lugar de modificaciones que se penetran unas a otras, percibimos una misma sensación que se extiende en longitud, por así decirlo, y que se yuxtapone indefinidamente a sí misma. La verdadera duración, la que la conciencia percibe, habría, pues, de contarse entre las magnitudes llamadas intensivas, aún en caso de que las intensidades pudieran llamarse magnitudes; a decir verdad, no es una cantidad y, en cuanto se intenta medirla, se la sustituye inconscientemente por espacio.

Pero nosotros experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original; y esto se debe, sin duda, a que no duramos solos: las cosas exteriores, según parece, duran como nosotros, y el tiempo, considerado desde este último punto de vista, tiene todo el aspecto de un medio homogéneo. No sólo los momentos de esta duración parecen exteriores unos a otros, como lo serían cuerpos en el espacio, sino que el movimiento percibido por nuestros sentidos es el signo de algún modo palpable de una duración homogénea y mensurable. Aún más: el tiempo entra en las fórmulas de la mecánica, en los cálculos del astrónomo e incluso del físico, en forma de cantidad. Se mide la velocidad de un movimiento, lo cual implica que también el tiempo es una magnitud. Incluso el análisis que acabamos de intentar exige ser completado, pues, si la duración propiamente dicha no se mide, ¿qué es lo que miden las oscilaciones del péndulo? En rigor se admitirá que la duración interna, percibida por la conciencia, se confunde con el encaje de los hechos de conciencia unos con otros, con el enriquecimiento gradual del yo; pero el tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en parcelas iguales, ese tiempo, se dirá, es otra cosa; es una magnitud mensurable y, por lo tanto, homogénea. No hay tal cosa, sin embargo, y un examen atento disipará esta última ilusión.

Cuando sigo con los ojos, en la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, cosa que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. Dentro de mí se realiza un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituye la duración verdadera. Es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Ahora bien, suprimamos por un instante el yo que piensa esas oscilaciones sucesivas; no habría nunca más que una sola oscilación del péndulo, incluso una sola posición de ese péndulo y, en consecuencia, ninguna duración. Suprimamos, por otra par-

te, el péndulo y sus oscilaciones; ya no habrá más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores unos a otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión: exterioridad recíproca, puesto que la oscilación presente es radicalmente distinta de la oscilación anterior que ya no es; pero ausencia de sucesión, puesto que la sucesión existe solamente para un espectador consciente que rememora el pasado y juxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar. Ahora bien, entre esa sucesión sin exterioridad y esta exterioridad sin sucesión se produce una especie de intercambio, bastante análogo al que los físicos llaman un fenómeno de endósmosis. Como las fases sucesivas de nuestra vida consciente, que se penetran sin embargo unas a otras, corresponden cada una a una oscilación del péndulo que les es simultánea; y como, por otra parte, esas oscilaciones son netamente distintas, puesto que una ya no es cuando otra se produce, contraemos el hábito de establecer la misma distinción entre los momentos sucesivos de nuestra vida consciente: las oscilaciones de la péndola la descomponen, por así decirlo, en partes exteriores unas a otras. De ahí la idea errónea de una duración interna homogénea, análoga al espacio, cuyos momentos idénticos se seguirían sin penetrarse. Pero, por otra parte, las oscilaciones pendulares, que no son distintas más que porque una se ha desvanecido cuando aparece la otra, se aprovechan de algún modo de la influencia que han tenido así en nuestra vida consciente. Gracias al recuerdo que nuestra conciencia ha organizado de su conjunto, se conservan y, luego, se alinean: en suma, creamos para ellas una cuarta dimensión del espacio, que llamamos el tiempo homogéneo y que permite al movimiento pendular, aunque se produzca aquí, juxtaponerse indefinidamente a sí mismo. Si intentamos ahora, en este proceso tan complejo, evaluar exactamente lo real y lo imaginario, he aquí lo que encontramos. Hay un espacio real, sin duración, pero en el que aparecen y desaparecen fenómenos simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real, cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero cada momento de la cual puede unirse a un estado del mundo exterior que le es contemporáneo y separarse de otros

momentos por efecto de esta misma unión. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración cobra así la forma ilusoria de un medio homogéneo, y el nexo entre esos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que cabría definir como la intersección del tiempo con el espacio.

Sometiendo al mismo análisis el concepto de movimiento, símbolo vivo de una duración homogénea en apariencia, nos veremos llevados a operar una disociación del mismo género. Se dice casi siempre que un movimiento tiene lugar *en* el espacio y, cuando se declara al movimiento como homogéneo y divisible, es en el espacio recorrido en lo que se piensa, como si cupiera confundirlo con el movimiento mismo. Ahora bien, reflexionando más en ello, se verá que las sucesivas posiciones del móvil ocupan efectivamente espacio, pero que la operación por la cual pasa de una posición a otra, operación que ocupa duración y no tiene realidad más que para un espectador consciente, escapa al espacio. No se trata, pues, aquí de una *cosa*, sino de un *progreso*: el movimiento, en cuanto tránsito de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, por tanto, inextenso. No hay en el espacio más que partes del espacio y, en cualquier punto del espacio en que se considere el móvil, no se obtendrá más que una posición. Si la conciencia percibe algo distinto que posiciones es que recuerda las sucesivas posiciones y hace síntesis de ellas. Pero, ¿cómo opera aquélla una síntesis de este género? No puede ser más que por un nuevo despliegue de esas mismas posiciones en un medio homogéneo, pues una nueva síntesis resultaría necesaria para vincular las posiciones entre sí, y así después indefinidamente. Es, pues, forzoso admitir que hay aquí una síntesis, por así decirlo, cualitativa, una organización gradual de nuestras sensaciones sucesivas unas con otras, una unidad análoga a la de una frase melódica. Tal es precisamente la idea que nos hacemos del movimiento cuando pensamos sólo en él, cuando extraemos de ese movimiento, de alguna manera, la movilidad. Bastará para convencerse de ello con pensar en lo que se experimenta al percibir de pronto una estrella fugaz: en ese movimiento de una extrema rapidez se opera por sí misma la disociación del espacio recorrido, que se nos aparece en la forma de una línea de fue-

go, y la sensación absolutamente indivisible de movimiento o de movilidad. Un gesto rápido que se hace con los ojos cerrados se presentará a la conciencia en forma de sensación puramente cualitativa, mientras no se haya pensado en el espacio recorrido. En resumen, hay dos elementos que distinguir en el movimiento: el espacio recorrido y el acto por el que se le recorre, las sucesivas posiciones y la síntesis de esas posiciones. El primero de estos elementos es una cantidad homogénea; el segundo no tiene realidad más que en nuestra conciencia: es, según se quiera, una cualidad o una intensidad. Pero aun aquí se produce un fenómeno de endósmosis, una mezcla entre la sensación puramente intensiva de movilidad y la representación extensiva del espacio recorrido. En efecto, por una parte atribuimos al movimiento la divisibilidad misma del espacio que recorre, olvidando que se puede dividir una cosa, pero no un acto; y, por otra parte, nos acostumbramos a proyectar este acto mismo en el espacio, a aplicarlo a lo largo de la línea que el móvil recorre, en una palabra, a solidificarlo: ¡cómo si esta localización de un *progreso* en el espacio no equivaliese a afirmar que, incluso fuera de la conciencia, el pasado coexiste con el presente! De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la escuela de Elea; pues el intervalo que separa a dos puntos es divisible infinitamente y, si el movimiento estuviera compuesto de partes como las del intervalo mismo, el intervalo no sería nunca franqueado. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que, tras un número dado de estos actos, Aquiles habrá adelantado a la tortuga. La ilusión de los eléatas viene de que identifican esta serie de actos indivisibles y *sui generis* con el espacio homogéneo que subyace a ellos. Como este espacio puede ser dividido y recompuesto según una ley cualquiera, se creen autorizados a recomponer el movimiento total de Aquiles, ya no con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: a Aquiles persiguiendo a la tortuga le sustituyen en realidad por dos tortugas reguladas una por otra, dos tortugas que se condenan a dar el mismo género de pasos o de actos simultáneos de modo que no se alcancen jamás. ¿Por qué Aquiles adelanta a la tortuga? Porque cada uno de los pasos de Aquiles y cada uno de los pasos

de la tortuga son indivisibles en tanto que movimientos, y magnitudes diferentes en tanto que espacio: de suerte que la suma no tardará en dar, para el espacio recorrido por Aquiles, una longitud superior a la suma del espacio recorrido por la tortuga y de la ventaja que tenía sobre él. Esto es lo que Zenón no tiene en cuenta en manera alguna cuando recompone el movimiento de Aquiles según la misma ley que el movimiento de la tortuga, olvidando que sólo el espacio se presta a un modo de descomposición y recomposición arbitrarios y confundiendo así espacio y movimiento. No creemos, pues, necesario admitir, incluso tras el fino y profundo análisis de un pensador de nuestro tiempo², que el encuentro de los dos móviles implique una separación entre el movimiento real y el movimiento imaginado, entre el espacio en sí y el espacio indefinidamente divisible, entre el tiempo concreto y el tiempo abstracto. ¿Por qué recurrir a una hipótesis metafísica, por ingeniosa que sea, sobre la naturaleza del espacio, del tiempo y del movimiento, si la intuición inmediata nos muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio? En modo alguno es necesario suponer un límite a la divisibilidad del espacio concreto; puede seguirsele teniendo por infinitamente divisible, con tal que se establezca una distinción entre las posiciones simultáneas de los dos móviles, los cuales están efectivamente en el espacio, y sus movimientos, que no podrían ocupar espacio, siendo duración más que extensión, cualidad y no cantidad. Medir la velocidad en los cálculos es usar de un medio cómodo para prever una simultaneidad. Y también la matemática permanece en su papel mientras se ocupa de determinar las posiciones simultáneas de Aquiles y de la tortuga en un momento dado, o cuando admite *a priori* el encuentro de los móviles en un punto X, encuentro que es él mismo una simultaneidad. Pero va más allá de su papel cuando pretende reconstruir lo que pasa en el intervalo de dos simultaneidades; o al menos se ve fatalmente llevada, incluso entonces, a considerar aún simultaneidades, nuevas simultaneidades, cuyo número indefinidamente creciente debería advertirla de que no se hace movimiento con inmovilidades, ni tiempo con espacio. En una pala-

2. Évellin, *Infini et quantité*, París, 1881.

bra, igual que en la duración no hay de homogéneo sino lo que no dura, es decir, el espacio, en que se alinean las simultaneidades, así también el elemento homogéneo del movimiento es lo que menos le pertenece, el espacio recorrido, es decir, la inmovilidad.

Ahora bien, precisamente por esta razón, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento más que a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo —del tiempo la duración, del movimiento la movilidad—. Es cosa de la que uno se convencerá sin dificultad examinando el papel de las consideraciones de tiempo, movimiento y velocidad en astronomía y en mecánica.

Los tratados de mecánica se preocupan de anunciar que no definirán la duración misma, sino la igualdad de dos duraciones: «Dos intervalos de tiempo son iguales —dicen— cuando dos cuerpos idénticos, colocados en circunstancias idénticas al comienzo de cada uno de esos intervalos, y sometidos a las mismas acciones e influencias de cualquier especie, hayan recorrido el mismo espacio al final de esos intervalos». En otros términos: anotaremos el preciso instante en el que el movimiento comienza, es decir, la simultaneidad de un cambio exterior con uno de nuestros estados psíquicos; anotaremos el momento en el que el movimiento termina, es decir, otra simultaneidad más; y mediremos, en fin, el espacio recorrido, lo único que en efecto es mensurable. No se trata aquí, pues, de duración, sino sólo de espacio y de simultaneidades. Anunciar que un fenómeno se producirá al término de un tiempo t es decir que la conciencia anotará desde ahora hasta entonces un número t de simultaneidades de cierto género. Y sería necesario que los términos «desde ahora hasta entonces» no nos causen ilusión, pues el intervalo de duración no existe más que para nosotros y a causa de la mutua penetración de nuestros estados de conciencia. Fuera de nosotros no se hallaría más que espacio y, por lo tanto, simultaneidades, de las que no cabe siquiera decir que sean objetivamente sucesivas, ya que toda sucesión se piensa por la comparación del presente con el pasado. Lo que prueba bien que el intervalo de duración mismo no cuenta desde el punto de vista de la ciencia es que, si todos los movimientos del universo se produjesen dos o tres veces más

deprisa, no habría nada que modificar ni en nuestras fórmulas ni en los números que hacemos entrar en ellas. La conciencia tendría una impresión indefinible y en cierto modo cualitativa de ese cambio, pero éste no aparecería fuera de ella, pues seguirían produciéndose en el espacio el mismo número de simultaneidades. Veremos más adelante que, cuando el astrónomo predice, por ejemplo, un eclipse, hace precisamente una operación de este género: reduce infinitamente los intervalos de duración, que no cuentan para la ciencia, y percibe así en un tiempo muy corto —algunos segundos como mucho— una sucesión de simultaneidades que ocupan varios siglos para la conciencia concreta, obligada a vivir los intervalos de aquél.

Se llegará a la misma conclusión analizando directamente la noción de velocidad. La mecánica obtiene esta noción por medio de una serie de ideas cuya filiación se hallará sin dificultad. Construye primero la idea del movimiento uniforme, representándose, por una parte, la trayectoria AB de un cierto móvil, y, por otra parte, un fenómeno físico que se repite indefinidamente en condiciones idénticas, por ejemplo, la caída de una piedra que cae siempre desde la misma altura al mismo sitio. Si se anotan sobre la trayectoria AB los puntos M, N, P, ... alcanzados por el móvil en cada uno de los momentos en que la piedra toca el suelo, y los intervalos AM, MN, NP, ... son tenidos por iguales entre sí, se dirá que el movimiento es uniforme, y se llamará velocidad del móvil a cualquiera de estos intervalos, con tal que se convenga en adoptar como unidad de duración el fenómeno físico que se ha escogido como término de comparación. Se define, pues, la velocidad de un movimiento uniforme sin apelar a más nociones que las de espacio y simultaneidad. Queda sólo el movimiento variado, aquél cuyos elementos AM, MN, NP, ... se han reputado como desiguales entre sí. Para definir la velocidad del móvil A en el punto M bastará con imaginar un número indefinido de móviles $A_1, A_2, A_3, \dots$ animados todos por movimientos uniformes, y cuyas velocidades $v_1, v_2, v_3, \dots$, dispuestas, por ejemplo, en orden creciente, correspondan a todas las magnitudes posibles. Consideremos entonces, en la trayectoria del móvil A, dos puntos M' y M'' situados a uno y otro lado del punto M, pero muy próximos a él. Al mismo tiempo que ese móvil llega a los puntos M', M, M'', los

otros móviles llegan en sus trayectorias respectivas a puntos $M'_1, M_1, M''_1, M'_2, M_2, M''_2, \dots$ etc.; y existen necesariamente dos móviles A_h y A_p tales que se tenga, por una parte, $M'M = M'_h M_h$, y por otra, $MM'' = M_p M''$. Se convendrá entonces en decir que la velocidad del móvil A en el punto M está comprendida entre v_h y v_p . Pero nada impide suponer a los puntos M' y M'' más cercanos aún al punto M , y se comprende que entonces sea preciso reemplazar v_h y v_p por dos nuevas velocidades v_j y v_n , la una superior a v_h y la otra inferior a v_p . Y en la medida que se haga decrecer a los dos intervalos $M'M$ y MM'' , en esa misma medida disminuirá también la diferencia entre las dos velocidades de los movimientos uniformes correspondientes. Ahora bien, pudiendo decrecer hasta cero los dos intervalos, existe evidentemente entre v_j y v_n una cierta velocidad v_m tal que la diferencia entre esta velocidad y $v_h, v_j, \dots$, por una parte, y $v_p, v_n, \dots$, por otra, pueda llegar a ser menor que toda cantidad dada. Y es a este límite común v_m al que se llamará velocidad del móvil A en el punto M . Ahora bien, en este análisis del movimiento variado, como en el del movimiento uniforme, es sólo cuestión de espacios una vez recorridos y de posiciones simultáneas una vez alcanzadas. Teníamos, pues, razón al decir que, si la mecánica no se queda del tiempo más que con la simultaneidad, no se queda tampoco del movimiento mismo más que con la inmovilidad.

Se hubiera podido prever este resultado al observar que la mecánica opera necesariamente con ecuaciones y que una ecuación algebraica expresa siempre un hecho consumado. Pero es de la esencia misma de la duración y del movimiento, tal y como aparecen a nuestra conciencia, el hallarse incesantemente en vías de formación: por eso el álgebra podrá traducir los resultados adquiridos en un cierto momento de la duración y las posiciones tomadas por un cierto móvil en el espacio, mas no la duración y el movimiento mismos. En vano se aumentará el número de las simultaneidades y de las posiciones que se consideran, con la hipótesis de intervalos muy pequeños; incluso en vano, con el fin de acentuar la posibilidad de acrecentar indefinidamente el número de esos intervalos de duración, se sustituirá la noción de diferencia por la de diferencial: la matemática se sitúa siempre en un extremo del intervalo, por pe-

queño que sea como lo conciba. En cuanto al intervalo mismo, en una palabra, en cuanto a la duración y al movimiento, quedan necesariamente fuera de la ecuación. Es que la duración y el movimiento son síntesis mentales y no cosas; es que, si bien el móvil ocupa uno por uno los puntos de una línea, el movimiento no tiene nada en común con esta línea misma; es que, en fin, si las posiciones ocupadas por el móvil varían con los diferentes momentos de la duración, si incluso crea momentos distintos por el mero hecho de ocupar diferentes posiciones, la duración propiamente dicha no tiene momentos idénticos ni exteriores unos a otros, siendo esencialmente heterogénea a sí misma, indistinta y sin analogía con el número.

Resulta de este análisis que sólo el espacio es homogéneo, que las cosas situadas en el espacio constituyen una multiplicidad distinta, y que toda multiplicidad distinta se obtiene por un despliegue en el espacio. Y resulta igualmente de él que en el espacio no hay ni duración ni siquiera sucesión, en el sentido en que la conciencia toma estas palabras: cada uno de los estados llamados sucesivos del mundo exterior existe solo, y su multiplicidad no tiene realidad más que para una conciencia capaz de conservarlos primero y de yuxtaponerlos después exteriorizando a los unos con relación a los otros. Si ella los conserva es porque esos diversos estados del mundo exterior dan lugar a hechos de conciencia que se penetran, se organizan insensiblemente juntos y ligan el pasado al presente como efecto de esta misma solidaridad. Si exterioriza a los unos en relación a los otros, es porque, pensando luego en su radical distinción (habiendo uno dejado de ser cuando el otro aparece), los percibe bajo forma de multiplicidad distinta, lo cual supone alinearlos juntos en el espacio en el que cada uno de ellos existía por separado. El espacio empleado para esto es precisamente lo que se llama el tiempo homogéneo.

Pero otra conclusión se desprende de este análisis: es que la multiplicidad de los estados de conciencia, considerada en su pureza original, no presenta semejanza alguna con la multiplicidad distinta que forma un número. Habría ahí, decíamos, una multiplicidad cualitativa. En suma, sería preciso admitir dos especies de multiplicidad, dos sentidos posibles del vocablo «distinguir», dos concepciones, una cualitativa y la otra cuan-

titativa, de la diferencia entre lo *mismo* y lo *otro*. Unas veces esta multiplicidad, esta distinción, esta heterogeneidad no contienen el número más que en potencia, como diría Aristóteles; es que la conciencia opera una discriminación cualitativa sin segunda intención alguna de contar las cualidades o incluso de hacerlas *varias*: entonces sí que hay multiplicidad de términos que se cuentan o que se conciben como pudiendo contarse; mas se piensa entonces en la posibilidad de exteriorizar a unos en relación a otros; se los despliega en el espacio. Desgraciadamente estamos tan acostumbrados a aclarar uno por otro estos dos sentidos de la misma palabra, incluso a percibir uno en el otro, que experimentamos una increíble dificultad para distinguirlos o, por lo menos, para expresar esa distinción con el lenguaje. Así decíamos que varios estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen cada vez más y podrían dar de esta suerte a un yo que ignore el espacio el sentimiento de la duración pura; pero, al emplear la palabra «varios», habíamos ya aislado a esos estados unos de otros, habíamos exteriorizado a unos en relación a otros, en una palabra, los habíamos yuxtapuesto; y así revelábamos, por la misma expresión a la que nos veíamos obligados a recurrir, la costumbre profundamente enraizada de desplegar el tiempo en el espacio. Es de la imagen de este despliegue, una vez efectuado, de donde tomamos necesariamente los términos destinados a reproducir el estado de un alma que todavía no lo hubiera realizado: tales términos se encuentran, pues, manchados por un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque sea clara para un pensamiento que entra en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del sentido común. Y, sin embargo, no podemos formarnos la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar paralelamente lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa. Cuando contamos explícitamente unidades alineándolas en el espacio, ¿no es verdad que, junto a esta adición cuyos términos idénticos se dibujan en un fondo homogéneo, se realiza en las profundidades del alma una organización de esas unidades unas con otras, un proceso totalmente dinámico, bastante análogo a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de martillazos? En

este sentido cabría casi decir que los números de uso diario tienen cada uno su equivalente emocional. Bien lo saben los comerciantes y, en lugar de indicar el precio de un objeto en un número redondo de francos, marcarán la cifra inmediatamente inferior, sin perjuicio de intercalar luego un suficiente número de céntimos. En resumen, el proceso por el que contamos unidades y formamos con ellas una multiplicidad distinta presenta un doble aspecto: por una parte las suponemos idénticas, cosa que no se puede concebir más que a condición de que esas unidades se alinen en un medio homogéneo; mas, por otra parte, la tercera unidad, por ejemplo, al añadirse a las otras dos, modifica la naturaleza, el aspecto y como el ritmo del conjunto: sin esta penetración mutua y este progreso de algún modo cualitativo, no habría adición posible. Es, pues, gracias a la cualidad de la cantidad como nos formamos la idea de una cantidad sin cualidad.

Resulta entonces evidente que, fuera de toda representación simbólica, el tiempo no cobraría nunca para nuestra conciencia el aspecto de un medio homogéneo en el que los términos de una sucesión se exteriorizan unos por relación a otros. Pero llegamos naturalmente a esta representación simbólica por el mero hecho de que, en una serie de términos idénticos, cada término cobra para nuestra conciencia un doble aspecto: uno siempre idéntico a sí mismo, porque pensamos en la identidad del objeto exterior; el otro, específico, porque la adición de ese término provoca una nueva organización del conjunto. De ahí la posibilidad de desplegar en el espacio, en forma de multiplicidad numérica, lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa, y de considerar a una como la equivalente de la otra. Ahora bien, en nada se efectúa ese doble proceso tan fácilmente como en la percepción del fenómeno exterior, incognoscible en sí, que cobra para nosotros la forma del movimiento. Aquí tenemos desde luego una serie de términos idénticos entre ellos, pues se trata siempre del mismo móvil; mas, por otra parte, la síntesis operada por nuestra conciencia entre la posición actual y lo que nuestra memoria llama las posiciones anteriores hace que esas imágenes se penetren, se completen y se continúen de alguna manera unas a otras. Es, pues, por medio sobre todo del movimiento como la duración cobra la forma de un

medio homogéneo y como el tiempo se proyecta en el espacio. Pero, a falta del movimiento, toda repetición de un fenómeno exterior bien determinado habría sugerido a la conciencia el mismo modo de representación. Así, cuando oímos una serie de martillazos, los sonidos forman una melodía indivisible en tanto que sensaciones puras y dan además lugar a lo que hemos llamado un progreso dinámico; pero, sabiendo que actúa la misma causa objetiva, dividimos ese progreso en fases, que consideramos entonces como idénticas; y no pudiendo ya concebirse esta multiplicidad de términos idénticos más que por su despliegue en el espacio, llegamos asimismo necesariamente a la idea de un tiempo homogéneo, imagen simbólica de la duración real. En una palabra, nuestro yo toca el mundo exterior con su superficie: nuestras sensaciones sucesivas, aunque se fundan unas con otras, conservan algo de la exterioridad recíproca que caracteriza objetivamente a las causas de ellas; por eso nuestra vida psicológica superficial se desarrolla en un medio homogéneo sin que ese modo de representación nos cueste gran esfuerzo. Pero el carácter simbólico de esta representación resulta cada vez más patente cuanto más penetramos en las profundidades de la conciencia: el yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y padecen una alteración profunda en cuanto se separa a unos de otros para desplegarlos en el espacio. Pero como este yo más profundo no constituye sino una sola y misma persona con el yo superficial, parecen necesariamente durar de la misma manera. Y como la representación constante de un fenómeno objetivo idéntico que se repite divide nuestra vida psíquica superficial en partes exteriores unas a otras, los momentos así determinados determinan a su vez distintos segmentos en el progreso dinámico e indiviso de nuestros estados de conciencia más personales. Así se repercute, así se propaga hasta las profundidades de la conciencia esa exterioridad recíproca que su yuxtaposición en el espacio homogéneo confiere a los objetos materiales: poco a poco, nuestras sensaciones se separan unas de otras como las causas externas que las hacen nacer, y los sentimientos o ideas como las sensaciones de que son coetáneos. Lo que prueba bien que nuestra concepción ordinaria de la duración supone una inva-

sión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura es que, para quitar al yo la facultad de percibir un tiempo homogéneo, basta con separar de él esa capa más superficial de hechos psíquicos que utiliza como reguladores. El sueño nos sitúa precisamente en estas condiciones; pues el sueño, retardando el ejercicio de las funciones orgánicas, modifica sobre todo la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. No medimos ya entonces la duración, pero la sentimos; de cantidad se convierte al estado de cualidad; la apreciación matemática del tiempo pasado no se realiza ya; pero ésta cede el sitio a un instinto confuso, capaz, como todos los instintos, de cometer groseros errores y a veces también de proceder con una extraordinaria seguridad. Incluso en el estado de vigilia, la experiencia diaria debería enseñarnos a hacer la distinción entre la duración-cualidad a la que la conciencia accede inmediatamente, la que el animal probablemente percibe, y el tiempo, por así decirlo, materializado, el tiempo convertido en cantidad por un despliegue en el espacio. En el momento en que escribo estas líneas suena la hora en un reloj vecino; mas mi oído distraído no se da cuenta de ello más que cuando varias campanadas se han dejado ya oír; no las he, pues, contado. Y con todo, me basta con un esfuerzo de atención retrospectiva para hacer la suma de las cuatro campanadas ya dadas y añadir las a las que oigo. Si, volviendo sobre mí mismo, entonces me interrogo cuidadosamente acerca de lo que acaba de pasar, me doy cuenta de que las cuatro primeras campanadas habían afectado a mi oído e incluso conmovido mi conciencia, pero que las sensaciones producidas por cada una de ellas, en lugar de yuxtaponerse, se habían fundido unas con otras como para dotar al conjunto de un aspecto propio, como para hacer de él una especie de frase musical. Para evaluar retrospectivamente el número de campanadas dadas he intentado reconstruir esta frase con el pensamiento; mi imaginación ha dado una campanada, después dos, luego tres, y, mientras no haya llegado el exacto número de cuatro, la sensibilidad, consultada, ha respondido que el efecto total diferiría cualitativamente. Había, pues, registrado a su modo la sucesión de las cuatro campanadas tocadas, mas de forma por completo distinta que por una suma, y sin hacer que interviniera la imagen de una yuxtaposición de términos distintos. En

suma, el número de campanadas tocadas ha sido percibido como cualidad y no como cantidad; la duración se presenta así a la conciencia inmediata y conserva esta forma mientras no ceda el sitio a una representación simbólica, sacada de la extensión. Distingamos, pues, para concluir, dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta discierne una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo en estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Pero nos contentamos lo más frecuentemente con el primero, es decir, con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo. Como el yo así refractado, y por eso mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, aquélla prefiere a éste y pierde poco a poco de vista el yo fundamental.

Para encontrar ese yo fundamental, tal como una conciencia inalterada lo percibiría, es necesario un vigoroso esfuerzo de análisis, mediante el que se aislarían los hechos psicológicos internos y vivos de su imagen primero refractada y luego solidificada en el espacio homogéneo. En otros términos, nuestras percepciones, sensaciones, emociones e ideas se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil e inexpresable, porque el lenguaje no podría captarlo sin fijar su movilidad, ni adaptarlo a su forma trivial sin hacerlo caer en el dominio común. Si llegamos a distinguir dos formas de la multiplicidad, dos formas de la duración, es evidente que cada uno de los hechos de conciencia, tomado aparte, habrá de revestir un aspecto diferente según se considere en el seno de una multiplicidad distinta o de una multiplicidad confusa, en el tiempo-cualidad en el que se produce o en el tiempo-cantidad en el que se proyecta.

Cuando, por ejemplo, me paseo por primera vez por una ciudad en la que voy a quedarme, las cosas que me rodean pro-

ducen al mismo tiempo en mí una impresión que está destinada a durar y una impresión que habrá de modificarse sin cesar. Todos los días veo las mismas casas y, como sé que son los mismos objetos, los designo constantemente con el mismo nombre y me imagino también que se me aparecen siempre de la misma manera. Sin embargo, si me remito, al término de un tiempo bastante largo, a la impresión que experimenté durante los primeros años, me asombro del cambio singular, inexplicable y sobre todo inexpressable que se ha producido en ella. Parece como si esos objetos, continuamente percibidos por mí y cardándose sin cesar en mi mente, hubieran acabado por cobrar algo de mi existencia consciente; como yo, han vivido, y, como yo, envejecido. Y no es pura ilusión; pues, si la impresión de hoy fuera absolutamente idéntica a la de ayer, ¿qué diferencia habría entre percibir y reconocer, entre enterarse y acordarse? Sin embargo esta diferencia escapa a la atención de la mayoría; uno no se dará cuenta de ella más que a condición de que se la señalen y de interrogarse entonces escrupulosamente a sí mismo. La razón de ello es que nuestra vida exterior y, por así decirlo, social tiene más importancia práctica para nosotros que nuestra existencia interior e individual. Tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones para expresarlas con el lenguaje. De ahí que confundamos el sentimiento mismo, que está en perpetuo cambio, con su objeto exterior permanente y sobre todo con la palabra que expresa ese objeto. Igual que la duración fugaz de nuestro yo se fija por su proyección en el espacio homogéneo, así también nuestras impresiones, cambiantes sin cesar, enrollándose en torno del objeto exterior que es su causa, adoptan en él los contornos precisos y la inmovilidad.

Nuestras sensaciones simples, consideradas en estado natural, ofrecerían aún menos consistencia. Tal sabor, tal perfume me han gustado cuando era niño y me repugnan hoy. Sin embargo doy todavía el mismo nombre a la sensación experimentada y hablo como si, habiendo permanecido idénticos el perfume y el sabor, sólo mis gustos hubieran cambiado. Solidifico, pues, también esa sensación; y, cuando su movilidad adquiere tal evidencia que me resulta imposible el desconocerla, extraigo esa movilidad para darle un nombre aparte y la solidifi-

carla a su vez en forma de *gusto*. Pero en realidad no hay ni sensaciones idénticas ni múltiples gustos; pues sensaciones y gustos me aparecen como *cosas* en cuanto los aísto y los nombro, y en el alma humana no hay sino *progresos*. Lo que hay que decir es que toda sensación se modifica al repetirse y que, si no me parece que cambia de un día para otro, es porque ahora la percibo a través del objeto que es causa de ella, a través de la palabra que la traduce. Esta influencia del lenguaje en la sensación es más profunda de lo que generalmente se piensa. No sólo el lenguaje nos hace creer en la invariabilidad de nuestras sensaciones, sino que habrá de engañarnos a veces sobre el carácter de la sensación experimentada. Así, cuando como un conocido manjar exquisito, el nombre que lleva, henchido de la aprobación que se le da, se interpone entre mi sensación y mi conciencia; podré creer que el sabor me gusta, cuando sólo un ligero esfuerzo de atención me probaría lo contrario. En suma, la palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de común y, por lo tanto, de impersonal en las impresiones de la humanidad aplasta o, por lo menos, recubre la impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual. Para luchar con iguales armas éstas habrían de expresarse con palabras precisas; pero estas palabras, apenas formadas, se volverían contra la sensación que las dio origen e, inventadas para testificar que la sensación es inestable, le impondrían su propia estabilidad.

En nada es tan llamativo este aplastamiento de la conciencia inmediata como en los fenómenos de sentimiento. Un amor violento, una melancolía profunda invaden nuestra alma: son mil elementos diversos los que se funden, los que se penetran, sin contornos precisos, sin la menor tendencia a exteriorizarse unos en relación a otros; este es el precio de su originalidad. Ya se deforman cuando desentrañamos en su masa confusa una multiplicidad numérica; ¿qué será cuando los despleguemos, aislados unos de otros, en ese medio homogéneo que se llamará ahora, según se quiera, tiempo o espacio? Hace un momento cada uno de ellos cobraba una indefinible coloración en el medio en que estaba situado: hele aquí descolorido y presto a recibir un nombre. El sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por lo tanto sin cesar; si no, no

se comprendería que nos encaminase poco a poco a una resolución: nuestra resolución sería tomada inmediatamente. Pero vive porque la duración en que se desarrolla es una duración cuyos momentos se penetran: separando unos de otros esos momentos, desplegando el tiempo en el espacio, he hecho perder a ese sentimiento su animación y su color. Henos aquí, pues, en presencia de la sombra de nosotros mismos: creemos haber analizado nuestro sentimiento, pero en realidad lo hemos reemplazado por una yuxtaposición de estados inertes, traducibles en palabras y que cada uno constituye el elemento común, el residuo por tanto impersonal de las impresiones sentidas en un caso dado por la sociedad entera. Y por eso razonamos sobre esos estados y les aplicamos nuestra lógica simple: habiéndolos erigido como géneros por el mero hecho de aislarlos unos de otros, los hemos preparado para que sirvan a una deducción futura. Pero si ahora un novelista osado, desgarrando la tela hábilmente tejida por nuestro yo convencional, nos muestra bajo esta lógica aparente un absurdo fundamental, bajo esta yuxtaposición de estados simples una penetración infinita de mil impresiones diversas que han dejado ya de ser en el momento en que se las nombra, le alabamos por conocernos mejor de lo que nosotros nos conocemos a nosotros mismos. Con todo, no hay nada de eso y, por el hecho mismo de desplegar nuestro sentimiento en un tiempo homogéneo y expresar sus elementos con palabras, no nos presenta de él, a su vez, más que una sombra: lo único es que ha dispuesto esta sombra de manera que nos hace sospechar la naturaleza extraordinaria e ilógica del objeto que la proyecta; nos ha invitado a la reflexión poniendo en la expresión exterior algo de esa contradicción, de esa penetración mutua que constituye la esencia misma de los elementos expresados. Animados por él, hemos apartado por un instante el velo que interponíamos entre nuestra conciencia y nosotros. Nos ha vuelto a poner en presencia de nosotros mismos.

Experimentaríamos una sorpresa del mismo género si, rompiendo los cuadros del lenguaje, nos esforzásemos en captar nuestras ideas mismas en su estado natural y tal como nuestra conciencia, liberada de la obsesión del espacio, las percibiría. Esta disociación de los elementos constitutivos de la idea, que conduce a la abstracción, es demasiado cómoda como para que

nos privemos de ella en la vida ordinaria e incluso en la discusión filosófica. Mas cuando nos figuramos que los elementos disociados son precisamente los que entran en la contextura de la idea concreta, cuando, reemplazando la penetración de los términos reales por la yuxtaposición de sus símbolos, pretendemos reconstruir duración con espacio, caemos inevitablemente en los errores del asociacionismo. No insistiremos en este último punto, que será objeto de un examen detenido en el capítulo siguiente. Bástenos decir que el irreflexivo ardor con que tomamos partido en ciertas cuestiones prueba lo bastante que nuestra inteligencia tiene sus instintos: y ¿cómo representamos esos instintos sino por un aliento común a todas nuestras ideas, es decir, por su penetración mutua? Las opiniones que más nos importan son aquellas de las que peor podríamos dar razón, y las razones mismas por las que las justificamos son raramente aquellas que nos han determinado a adoptarlas. En cierto sentido, las hemos adoptado sin razón, pues lo que a nuestros ojos constituye su valor es que su matiz responde a la coloración común de todas nuestras demás ideas, es que hemos visto en ellas, desde un principio, algo de nosotros. Y tampoco toman en nuestra mente la forma trivial que habrán de revestir en cuanto se las haga salir de ella para expresarlas con palabras; y aunque en otras mentes lleven el mismo nombre, no son en modo alguno lo mismo. A decir verdad, cada una de ellas vive al modo de una célula en un organismo; todo cuanto modifica el estado general del yo la modifica a ella misma. Pero, mientras que la célula ocupa un punto determinado del organismo, una idea verdaderamente nuestra llena todo nuestro yo. Es preciso, por lo demás, que todas nuestras ideas se incorporen así a la masa de nuestros estados de conciencia. Muchas flotan en la superficie, como hojas muertas en el agua de un estanque. Queremos decir con esto que nuestra mente, cuando las piensa, las encuentra siempre en una especie de inmovilidad, como si ellas le fueran exteriores. De este conjunto son las ideas que recibimos ya hechas y que habitan en nosotros sin asimilarse nunca a nuestra sustancia, o incluso también las ideas que hemos descuidado mantener y que se han desecado en abandono. Si, a medida que nos alejamos de los estratos profundos del yo, nuestros estados de conciencia tienden cada vez

más a tomar la forma de una multiplicidad numérica y a desplegarse en un espacio homogéneo, es precisamente porque esos estados de conciencia afectan a una naturaleza cada vez más inerte, a una forma cada vez más impersonal. No hay, pues, que extrañarse si sólo aquellas de nuestras ideas que menos nos pertenecen son adecuadamente expresables por palabras: sólo a éstas, como veremos, se aplica la teoría asociacionista. Exteriores unas a otras, mantienen entre sí relaciones en que no entra para nada la naturaleza íntima de cada una de ellas, relaciones que pueden clasificarse: se dirá, así, que se asocian por contigüidad, o por una razón lógica. Pero si, ahondando por debajo de la superficie de contacto entre el yo y las cosas exteriores, penetramos en las profundidades de la inteligencia organizada y viviente, asistiremos a la superposición o, mejor, a la fusión íntima de muchas ideas que, una vez disociadas, parecen excluirse en forma de términos lógicamente contradictorios. Los sueños más extraños, en que dos imágenes se recubren y nos presentan a la vez dos personas diferentes que no constituirían sino una, darán una débil idea de la interpenetración de nuestros conceptos en estado de vigilia. La imaginación del soñador, aislada del mundo externo, reproduce en simples imágenes y parodia a su manera el trabajo que se produce incesantemente sobre nuestras ideas en las regiones más profundas de la vida intelectual.

Así se verifica, así se esclarecerá con un estudio más detenido de los hechos internos el principio que enunciábamos primero: la vida consciente se presenta bajo un doble aspecto, según se la perciba directamente o por refracción a través del espacio. Considerados en sí mismos, los estados de conciencia profundos no tienen relación alguna con la cantidad; son cualidad pura; se mezclan de tal manera que no cabría decir si son uno o muchos, ni siquiera examinarlos desde este punto de vista sin desnaturalizarlos inmediatamente. La duración que así crean es una duración cuyos momentos no constituyen una multiplicidad numérica; caracterizar esos momentos diciendo que unos montan sobre otros sería todavía distinguirlos. Si cada uno de nosotros viviera una vida puramente individual, si no hubiera sociedad ni lenguaje, ¿captaría nuestra conciencia en esta forma indistinta la serie de los estados internos? No del to-

do, sin duda, porque conservaríamos la idea de un espacio homogéneo en el que los objetos se distinguen claramente unos de otros y porque es demasiado cómodo alinear en un medio semejante, para resolverlos en términos más simples, los estados en cierto modo nebulosos que comparecen de entrada a la mirada de la conciencia. Pero además, notémoslo bien, la intuición de un espacio homogéneo es ya un encaminamiento hacia la vida social. El animal no se representa probablemente, como hacemos nosotros, además de sus sensaciones, un mundo exterior bien distinto de él que sea propiedad común de todos los seres conscientes. La tendencia en virtud de la cual nosotros nos figuramos claramente esa exterioridad de las cosas y esa homogeneidad de su medio es la misma que nos lleva a vivir en común y a hablar. Pero a medida que se realizan más completamente las condiciones de la vida social, a medida también que se acentúa más la corriente que lleva a nuestros estados de conciencia de dentro a fuera, poco a poco esos estados se transforman en objetos o en cosas; no sólo se separan unos de otros, sino también de nosotros. Ya no los percibimos entonces más que en el medio homogéneo en el que hemos fijado la imagen de ellos y a través de la palabra que les presta su común coloración. Así se forma un segundo yo que recubre al primero, un yo cuya existencia tiene momentos distintos, cuyos estados se separan unos de otros y se expresan sin dificultad con palabras. Y que aquí no se nos reproche el desdoblar a la persona e introducir en ella de otra forma la multiplicidad numérica que primero habíamos excluido de ella. Es el mismo yo el que percibe estados distintos y el que, fijando luego más su atención, verá a estos estados fundirse entre sí como agujas de nieve al prolongado contacto de la mano. Y, a decir verdad, para la comodidad del lenguaje, tiene pleno interés en no restablecer la confusión en donde reina el orden y en no perturbar ese ingenioso arreglo de estados en cierto modo impersonales por el que él ha dejado de constituir «un imperio dentro de un imperio». Una vida interior de momentos bien distintos, de estados claramente caracterizados, responderá mejor a las exigencias de la vida social. Incluso, una psicología superficial podrá contentarse con describirla sin caer por eso en el error, pero siempre a condición de limitarse al estudio de los hechos

una vez producidos y de dejar de lado su modo de formación. Pero si, pasando de la estática a la dinámica, esa psicología pretende razonar sobre los hechos que se consuman como ha razonado sobre los hechos consumados, si nos presenta el yo concreto y vivo como una asociación de términos que, siendo distintos unos de otros, se yuxtaponen en un medio homogéneo, verá alzarse ante ella dificultades insuperables. Y estas dificultades se multiplicarán a medida que despliegue mayores esfuerzos para resolverlas, pues todos sus esfuerzos no harán sino poner de manifiesto cada vez mejor lo absurdo de la hipótesis fundamental por la que se ha desplegado el tiempo en el espacio y colocado la sucesión en el seno mismo de la simultaneidad. Vamos a ver que las contradicciones inherentes a los problemas de la causalidad, de la libertad, en una palabra, de la personalidad, no tienen otro origen y que, para atajarlos, basta con sustituir por el yo real, por el yo concreto, a su representación simbólica.

De la organización de los estados de conciencia.
La libertad

No es difícil comprender por qué la cuestión de la libertad enfrenta a estos dos opuestos sistemas de la naturaleza: el mecanicismo y el dinamismo. El dinamismo parte de la idea de actividad voluntaria, suministrada por la conciencia, y llega a la representación de la inercia vaciando poco a poco esa idea: concibe, pues, sin dificultad, de un lado, una fuerza libre y, del otro, una materia gobernada por leyes. Pero el mecanicismo sigue la marcha inversa. Los materiales de los que opera la síntesis los supone regidos por leyes necesarias y, si bien llega a combinaciones cada vez más ricas, cada vez más difíciles de prever, cada vez más contingentes en apariencia, no sale del estrecho círculo de la necesidad en el que primero se había encerrado. Profundizando en estas dos concepciones de la naturaleza se verá que implican dos hipótesis bastante diferentes sobre las relaciones de la ley con el hecho que rige. A medida que alza más alto su mirada, el dinamista cree percibir hechos que se hurtan más al abrazo de las leyes: erige, pues, el hecho como realidad absoluta y la ley como expresión más o menos simbólica de esa realidad. Por el contrario, el mecanicismo discierne en el seno del hecho particular un cierto número de leyes de las que éste constituiría de algún modo el punto de intersección; es la ley la que resultaría, en esta hipótesis, la realidad fundamental. Si se inquiriera ahora por qué los unos atribuyen al hecho y los otros a la ley una realidad superior, se hallaría, creemos,

que el mecanicismo y el dinamismo toman la palabra *simplicidad* en dos sentidos muy diferentes. Para el primero es simple todo principio cuyos efectos se prevean e incluso se calculen: la noción de inercia resulta así, hasta por definición, más simple que la de libertad, lo homogéneo más simple que lo heterogéneo, lo abstracto más simple que lo concreto. Pero el dinamismo no pretende tanto establecer entre las nociones el orden más cómodo cuanto descubrir su filiación real: a menudo, en efecto, la presunta noción simple —la que el mecanicista tiene por primitiva— ha sido obtenida por la fusión de muchas nociones más ricas que parecen derivar de ella y que se han neutralizado unas a otras en esta misma fusión, así como una oscuridad nace de la interferencia de dos luces. Considerada desde este nuevo punto de vista, la idea de espontaneidad es indiscutiblemente más simple que la de inercia, puesto que la segunda no podría comprenderse ni definirse sino por la primera, y la primera se basta a sí misma. Cada uno de nosotros tiene, en efecto, el sentimiento inmediato, real o ilusorio, de su libre espontaneidad, sin que la idea de inercia entre para nada en esta representación. Pero, para definir la inercia de la materia, se dirá que no puede moverse por sí misma ni detenerse por sí misma, y que todo cuerpo persevera en el reposo o el movimiento mientras no intervenga ninguna fuerza; y, en los dos casos, es a la idea de actividad a la que nos remitimos necesariamente. Estas diversas consideraciones nos permiten comprender por qué *a priori* se llega a dos concepciones opuestas de la actividad humana, según la manera en que se entienda la relación de lo concreto con lo abstracto, de lo simple con lo complejo y de los hechos con las leyes.

Sin embargo, *a posteriori*, se invocan contra la libertad hechos precisos, unos físicos, otros psicológicos. Unas veces se alega que nuestras acciones están determinadas por nuestros sentimientos, nuestras ideas y toda la serie anterior de nuestros estados de conciencia; otras se denuncia a la libertad como incompatible con las propiedades fundamentales de la materia y, en particular, con el principio de la conservación de la fuerza. De ahí dos especies de determinismo, dos demostraciones empíricas, en apariencia diferentes, de la necesidad universal. Nosotros vamos a mostrar que la segunda de esas dos formas se

reduce a la primera y que todo determinismo, incluso el físico, implica una hipótesis psicológica: estableceremos luego que el determinismo psicológico mismo y las refutaciones que se hacen de él reposan en una concepción inexacta de la multiplicidad de los estados de conciencia y sobre todo de la duración. Así, a la luz de los principios desarrollados en el precedente capítulo, veremos aparecer un yo cuya actividad no podría compararse con la de ninguna otra fuerza.

El determinismo físico, en su forma más reciente, está íntimamente ligado a las teorías mecánicas o, más bien, cinéticas de la materia. Se representa el universo como un montón de materia, que la imaginación descompone en moléculas y átomos. Estas partículas ejecutarían sin descanso movimientos de todas clases, unas veces vibratorios, otras de traslación; y los fenómenos físicos, las acciones químicas, las cualidades de la materia que nuestros sentidos perciben —calor, sonido, electricidad, e incluso acaso la atracción— se reducirían objetivamente a esos movimientos elementales. Estando sometida a las mismas leyes la materia que entra en la composición de los cuerpos organizados, no se encontraría, por ejemplo, en el sistema nervioso más que moléculas y átomos que se mueven, se atraen y se repelen unos a otros. Ahora bien, si todos los cuerpos, organizados o no organizados, actúan y reaccionan de esta suerte entre ellos en sus partes elementales, es evidente que el estado molecular del cerebro en un momento dado será modificado por los choques que el sistema nervioso reciba de la materia circundante; de suerte que las sensaciones, sentimientos e ideas que se suceden en nosotros podrán definirse como resultantes mecánicas, obtenidos por la composición de los choques recibidos de fuera con los movimientos por los que los átomos de la sustancia nerviosa estaban animados anteriormente. Pero puede producirse el fenómeno inverso; y los movimientos moleculares cuyo teatro es el sistema nervioso, componiéndose entre sí o con otros, darán a menudo como resultante una reacción de nuestro organismo sobre el mundo circundante: de ahí los movimientos reflejos, de ahí también las acciones llamadas libres y voluntarias. Como, por otra parte, el principio de la conservación de la energía se ha supuesto infle-

xible, no hay átomo alguno, ni en el sistema nervioso ni en la inmensidad del universo, cuya posición no esté determinada por la suma de las acciones mecánicas que los otros átomos ejercen sobre él. Y el matemático que conociera la posición de las moléculas o átomos de un organismo humano en un momento dado, así como la posición y el movimiento de todos los átomos del universo capaces de influenciarla, calcularía con una precisión infalible las acciones pasadas, presentes y futuras de la persona a quien este organismo pertenece, como se predice un fenómeno astronómico¹.

Nosotros no pondremos dificultad alguna para reconocer que esta concepción de los fenómenos fisiológicos en general, y de los fenómenos nerviosos en particular, se deriva asaz naturalmente de la ley de la conservación de la fuerza. Es cierto que la teoría atómica de la materia permanece en estado de hipótesis, y que las explicaciones puramente cinéticas de los hechos físicos pierden, más que ganan, al hacerse solidarias de aquélla. Así, los experimentos recientes de Hirn sobre el flujo del gas², nos invitan a ver en el calor algo más que un movimiento molecular. Las hipótesis relativas a la constitución del éter luminífero, que Augusto Comte ya trataba bastante desdeñosamente³, no parecen apenas compatibles con la observada regularidad del movimiento de los planetas⁴, ni sobre todo con el fenómeno de la división de la luz⁵. La cuestión de la elasticidad de los átomos plantea dificultades insuperables, incluso tras las brillantes hipótesis de William Thompson. Y, en fin, nada más problemático que la existencia del átomo mismo. A juzgar por las propiedades cada vez más numerosas de que ha sido preciso enriquecerlo, estaríamos bastante inclinados a ver en el átomo, no una cosa real, sino el residuo materializado de las explicaciones mecánicas. Sin embargo es necesario obser-

1. Ver a este respecto Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. franc., t. II, 2ª parte.

2. Hirn, *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz*, París, 1886. Ver sobre todo las págs. 160-171 y 199-203.

3. *Cours de philosophie positive*, t. II, lección 32ª.

4. Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur*, París, 1868, t. II, pág. 267.

5. Stallo, *La matière et la physique moderne*, París, 1884, pág. 69.

var que la determinación necesaria de los hechos fisiológicos por sus antecedentes se impone con independencia de toda hipótesis sobre la naturaleza de los elementos últimos de la materia y sólo porque se extiende a todos los cuerpos vivos el teorema de la conservación de la energía. Pues admitir la universalidad de este teorema es suponer, en el fondo, que los puntos materiales de los que el universo se compone están únicamente sometidos a fuerzas atractivas y repulsivas que emanan de esos puntos mismos y cuyas intensidades no dependen más que de las distancias: de donde resultaría que la posición relativa de los puntos materiales en un momento dado —cualquiera que sea su naturaleza— está rigurosamente determinada en relación con la que era en el momento precedente. Coloquémonos, pues, por un instante en esta última hipótesis: nos proponemos mostrar, primero, que no lleva consigo la determinación absoluta de nuestros estados de conciencia unos por otros, y, después, que esta universalidad misma del principio de la conservación de la energía no podría admitirse sino en virtud de alguna hipótesis psicológica.

En efecto, suponiendo que la posición, la dirección y la velocidad de cada átomo de materia cerebral estuviesen determinadas en todos los momentos de la duración, no se seguiría en manera alguna que nuestra vida psicológica estaría sometida a la misma fatalidad. Pues habría primero que probar que a un estado cerebral dado le corresponde un estado psicológico determinado rigurosamente, y esta demostración aún está por hacer. La mayoría de las veces no se piensa en exigirla, porque se sabe que una determinada vibración del tímpano, una determinada conmoción del nervio auditivo, producen una determinada nota de la escala, y que el paralelismo de las dos series física y psicológica ha sido observado en un número de casos bastante considerable. Pero tampoco nadie ha sostenido que seamos libres, en ciertas condiciones dadas, de oír la nota o percibir el color que nos plazca. Las sensaciones de este género, como muchos otros estados psíquicos, están manifestamente ligadas a ciertas condiciones determinantes, y es precisamente por eso por lo que se ha podido imaginar o encontrar bajo ellas un sistema de movimientos que nuestra mecánica abstracta gobierna. En suma, que ahí donde se ha conseguido dar una ex-

plicación mecánica se observa un paralelismo casi riguroso entre las dos series fisiológica y psicológica, y no hay que extrañarse de ello, pues las explicaciones de este género no se hallarán, desde luego, más que donde las dos series presenten elementos paralelos. Pero extender ese paralelismo a las series mismas en su totalidad es decidir *a priori* el problema de la libertad. Ello está permitido, y los más grandes pensadores no han dudado en hacerlo; pero, como anunciábamos al principio, no es tampoco por razones de orden físico por lo que afirmaban la rigurosa correspondencia de los estados de conciencia con los modos de la extensión. Leibniz la atribuía a una armonía preestablecida, sin admitir que en ningún caso el movimiento pudiera engendrar la percepción a la manera de una causa que produce su efecto. Espinosa decía que los modos del pensamiento y los modos de la extensión se corresponden, pero sin influirse nunca: ambos desarrollarían, en dos lenguas diferentes, la misma eterna verdad. Pero el pensamiento del determinismo físico, tal como se produce en nuestro tiempo, está lejos de ofrecer la misma claridad, el mismo rigor geométrico. Se representan movimientos moleculares que se realizan en el cerebro; la conciencia surgiría a veces de ellos sin que se sepa cómo e iluminaría su huella al modo de una fosforescencia. O bien se pensará en ese músico invisible que toca detrás del escenario mientras el actor toca un piano cuyas teclas no suenan en modo alguno: la conciencia vendría de una región desconocida a superponerse a las vibraciones moleculares, como la melodía a los movimientos con ritmo del actor. Pero, cualquiera que sea la imagen a que nos refiramos, no se demuestra, no se demostrará jamás que el hecho psicológico esté determinado necesariamente por el movimiento molecular. Pues en un movimiento se hallará la razón de otro movimiento, mas no la de un estado de conciencia: sólo la experiencia podrá establecer que este último acompaña al otro. Ahora bien, el vínculo constante de los dos términos no se ha verificado experimentalmente más que en un número muy restringido de casos y para hechos que, según declaran todos, son más o menos independientes de la voluntad. Pero es fácil comprender por qué el determinismo físico extiende este vínculo a todos los casos posibles.

La conciencia nos advierte en efecto de que la mayoría de nuestras acciones se explican por motivos. Por otra parte, no parece que determinación signifique aquí necesidad, pues el sentido común cree en el libre albedrío. Pero el determinista, engañado por una concepción de la duración y de la causalidad que criticaremos detalladamente un poco más adelante, tiene por absoluta la determinación de los hechos de conciencia unos por otros. Así nace el determinismo asociacionista, hipótesis en apoyo de la cual se invocará el testimonio de la conciencia, pero que aún no puede pretender un rigor científico. Parece natural que este determinismo en alguna manera aproximado, este determinismo de la cualidad, intente apuntalarse con el mismo mecanismo que sostiene a los fenómenos de la naturaleza: éste le prestaría a aquél su carácter geométrico y la operación aprovecharía a la vez al determinismo psicológico, que saldría de ella más riguroso, y al mecanicismo físico, que se volvería universal. Una feliz circunstancia favorece esta aproximación. Los hechos psicológicos más simples vienen, en efecto, a asentarse por sí mismos en fenómenos físicos bien definidos, y la mayoría de las sensaciones parecen ligadas a ciertos movimientos moleculares. Este comienzo de prueba experimental le basta ampliamente a aquel que, por razones de orden psicológico, ha admitido ya la determinación necesaria de nuestros estados de conciencia por las circunstancias en que se producen. Desde ese momento él no duda ya en considerar la obra que se representa en el teatro de la conciencia como una traducción, siempre literal y servil, de algunas de las escenas que ejecutan las moléculas y los átomos de la materia organizada. El determinismo físico al que así se llega no es en absoluto otra cosa que el determinismo psicológico, que pretende verificarse a sí mismo y fijar sus propios límites apelando a las ciencias de la naturaleza.

Con todo, hay que reconocer que la parte de libertad que nos queda tras una aplicación rigurosa del principio de la conservación de la fuerza es bastante reducida. Pues, si esta ley no influye necesariamente en el curso de nuestras ideas, determinará al menos nuestros movimientos. Nuestra vida interior dependerá entonces todavía de nosotros hasta cierto punto; pero, para un observador situado fuera, nada distinguirá a nuestra ac-

tividad de un automatismo absoluto. Importa, pues, preguntarse si la extensión que se efectúa del principio de la conservación de la fuerza a todos los cuerpos de la naturaleza no implica ella misma alguna teoría psicológica y, si el hombre de ciencia no tuviera *a priori* prevención alguna contra la libertad humana, pensaría en erigir este principio como ley universal.

No habría que exagerar el papel del principio de la conservación de la energía en la historia de las ciencias de la naturaleza. En su forma actual, marca una cierta fase de la evolución de ciertas ciencias; pero él no ha dirigido esta evolución y sería equivocado hacer de él el indispensable postulado de toda investigación científica. Es cierto que toda operación matemática que se ejecuta sobre una cantidad dada implica la permanencia de esta cantidad en el transcurso de la operación, sea cualquiera el modo en que se la descomponga. En otros términos: lo que está dado está dado, lo que no está dado no está dado, y, en cualquier orden en que se haga la suma de los mismos términos, se hallará el mismo resultado. La ciencia seguirá siendo eternamente sumisa a esta ley, que no es sino la ley de no-contradicción; pero esta ley no implica hipótesis especial alguna acerca de la naturaleza de lo que habrá de darse ni de lo que permanecerá constante. Nos advierte bien, en un cierto sentido, que algo no podría provenir de nada; mas sólo la experiencia nos dirá cuáles son los aspectos o funciones de la realidad que, científicamente, habrán de contar algo, y cuáles son aquellos que, desde el punto de vista de la ciencia positiva, no habrán de contar nada. En una palabra: para prever el estado de un sistema determinado en un momento determinado, es preciso con total necesidad que algo de él se conserve en cantidad constante a través de una serie de combinaciones; mas corresponde a la experiencia pronunciarse sobre la naturaleza de esto y sobre todo hacernos saber si esto se encuentra en todos los sistemas posibles; en otros términos: si todos los sistemas posibles se prestan a nuestros cálculos. No está demostrado que todos los físicos anteriores a Leibniz hayan creído, como Descartes, en la conservación de una misma cantidad de movimiento en el universo: ¿han tenido menos valor sus descubrimientos o menos éxito sus investigaciones? Incluso cuando Leibniz substituyó este principio por el de la conservación de la

fuerza viva, no cabía considerar la ley así formulada como completamente general, puesto que admitía una excepción evidente en el caso del choque central de dos cuerpos no elásticos. Se ha prescindido, pues, por mucho tiempo de un principio conservador universal. En su forma actual y desde la constitución de la teoría mecánica del calor, el principio de la conservación de la energía parece desde luego aplicable a la universalidad de los fenómenos físico-químicos. Pero nada nos dice que el estudio de los fenómenos fisiológicos en general y nerviosos en particular no nos revelará, junto a la fuerza viva o energía cinética de que hablaba Leibniz, junto a la energía potencial que a ella ha tenido que añadirse después, una energía de un género nuevo que se distinga de las otras dos en que no se preste ya al cálculo. Las ciencias de la naturaleza no perderían por ello nada de su precisión ni de su rigor geométrico, como se ha pretendido en estos últimos tiempos; tan sólo quedaría comprendido que los sistemas conservadores no son los únicos sistemas posibles, o acaso incluso que esos sistemas desempeñan, en el conjunto de la realidad concreta, el mismo papel que el átomo del químico en los cuerpos y sus combinaciones. Observemos que el mecanicismo más radical es el que hace de la conciencia un *epifenómeno* capaz de venir a añadirse, en circunstancias dadas, a ciertos movimientos moleculares. Pero si el movimiento molecular puede crear sensación con una nada de conciencia, ¿por qué la conciencia no habría de crear, a su vez, movimiento, sea con una nada de energía cinética y potencial, o sea utilizando esta energía a su manera? Observemos además que toda aplicación inteligible de la ley de conservación de la energía se hace en un sistema cuyos puntos, capaces de moverse, son también susceptibles de retornar a su posición primera. Al menos se concibe este retorno como posible y se admite que, en esas condiciones, nada habría cambiado del estado primitivo de todo el sistema ni de sus partes elementales. En resumen, que el tiempo no hace mella en él; y la creencia vaga e instintiva de la humanidad en la conservación de una misma cantidad de materia, de una misma cantidad de fuerza, viene acaso precisamente de que la materia inerte no parece durar o al menos no conserva huella alguna del tiempo transcurrido. Mas no ocurre lo mismo en el dominio de la vida.

Aquí la duración parece obrar al modo de una causa, y la idea de restablecer las cosas al término de cierto tiempo implica una especie de absurdo, pues semejante vuelta atrás nunca se ha efectuado en un ser viviente. Pero admitamos que este absurdo sea puramente aparente y proceda de que, siendo infinitamente complejos los fenómenos físico-químicos que se efectúan en los cuerpos vivos, no tienen posibilidad alguna de reproducirse nunca todos a la vez: se nos concederá al menos que la hipótesis de una vuelta atrás resulta ininteligible en la región de los hechos de conciencia. Una sensación, por el mero hecho de que se prolongue, se modifica hasta el punto de volverse insostenible. Lo mismo no sigue siendo aquí lo mismo, sino que se refuerza y se aumenta con todo su pasado. En resumen: si bien el punto material, tal como la mecánica lo entiende, permanece en un eterno presente, el pasado es una realidad acaso para los cuerpos vivos y desde luego para los seres conscientes. Mientras que el tiempo transcurrido no constituye ganancia ni pérdida alguna para un supuesto sistema conservador, es sin duda una ganancia para el ser viviente e, indiscutiblemente, para el ser consciente. En estas condiciones, ¿no cabría invocar presunciones en favor de la hipótesis de una fuerza consciente o voluntad libre que, sometida a la acción del tiempo y almacenando la duración, escapase por eso mismo a la ley de la conservación de la energía?

A decir verdad, no es la necesidad de fundamentar la ciencia, sino más bien un error de orden psicológico, el que ha hecho erigir a este principio abstracto de mecánica como ley universal. Como nosotros no tenemos ninguna costumbre de observarnos directamente a nosotros mismos, sino que nos percibimos a través de formas tomadas del mundo exterior, acabamos por creer que la duración real, la duración vivida por la conciencia, es la misma que esa duración que escurre sobre los átomos inertes sin cambiar nada de ellos. De ahí viene que no veamos absurdo alguno, una vez transcurrido el tiempo, en restablecer las cosas como estaban, en suponer los mismos motivos actuando de nuevo sobre las mismas personas y en concluir que esas causas producirían otra vez el mismo efecto. Nos proponemos mostrar un poco más adelante que esta hipótesis es ininteligible. Limitémonos por el momento a observar que, una

vez entrados por este camino, se llega fatalmente a erigir el principio de la conservación de la energía como ley universal. Es que se ha hecho precisamente abstracción de la diferencia fundamental que un examen atento nos revela entre el mundo exterior y el mundo interno: se ha identificado la duración verdadera con la duración aparente. Desde este momento, habría absurdo en considerar nunca al tiempo, incluso al nuestro, como una causa de ganancia o de pérdida, como una realidad concreta, como una fuerza a su manera, Y, además, mientras que, hecha abstracción de toda hipótesis sobre la libertad, nos limitaríamos a decir que la ley de conservación de la energía rige los fenómenos físicos y se espera que los hechos psicológicos la confirmen, se supera infinitamente esta proposición y, bajo la influencia de un prejuicio metafísico, se anticipa que el principio de la conservación de la fuerza se aplicará a la totalidad de los fenómenos mientras los hechos psicológicos no le quiten la razón. La ciencia propiamente dicha no tiene, pues, aquí nada que ver; estamos en presencia de una asimilación arbitraria de dos concepciones de la duración que, a nuestro parecer, difieren profundamente. En suma: el presunto determinismo físico se reduce, en el fondo, a un determinismo psicológico y, como anunciábamos al principio, es esta última doctrina la que se trata de examinar.

El determinismo psicológico, en su forma más precisa y más reciente, implica una concepción asociacionista de la mente. Se representa el estado de conciencia actual como hecho necesario por los estados anteriores y, sin embargo, se siente bien que no hay aquí una necesidad geométrica, como la que liga, por ejemplo, una resultante a los movimientos que la componen. Pues entre estados de conciencia sucesivos existe una diferencia de cualidad, que hace que se haya de fracasar siempre al deducir *a priori* uno de ellos de los que le preceden. Se dirige uno entonces a la experiencia y se le pide que muestre que el paso de un estado psicológico al siguiente se explica siempre por alguna razón simple, obedeciendo el segundo de algún modo a la llamada del primero. Ella lo muestra, en efecto; y nosotros admitimos sin dificultad, por lo que a nosotros respecta, la existencia de una relación entre el estado actual y todo esta-

do nuevo al que la conciencia pase. Pero esta relación, que explica el tránsito, ¿es la causa de él?

Permítasenos relatar aquí una observación personal. Nos ha ocurrido, al retomar una conversación interrumpida durante algunos instantes, que nos hemos dado cuenta de que nuestro interlocutor y nosotros estábamos pensando al mismo tiempo en un nuevo objeto. Es que, se dirá, cada uno ha proseguido por su lado el desarrollo natural de la idea en la que se había detenido la conversación; se ha formado por ambas partes la misma serie de asociaciones. No dudaremos en adoptar esta interpretación para un número de casos bastante grande; sin embargo una investigación minuciosa nos ha conducido aquí a un resultado inesperado. Es muy cierto que los dos interlocutores relacionarán el nuevo tema de conversación con el antiguo; incluso indicarán las ideas intermediarias; pero, cosa curiosa, no es siempre con el mismo punto de la conversación anterior con el que vincularán la nueva idea común, y las dos series de asociaciones intermediarias podrán diferir radicalmente. ¿Qué concluir de esto sino que esta idea común deriva de una causa desconocida —quizá de alguna influencia física— y que, para legitimar su aparición, ha suscitado una serie de antecedentes que la explican y que, pareciendo ser su causa, son sin embargo su efecto?

Cuando un sujeto ejecuta a la hora indicada la sugestión recibida en el estado de hipnotismo, el acto que realiza es traído, según él, por la serie anterior de sus estados de conciencia. Sin embargo esos estados son, en realidad, efectos y no causas: era necesario que el acto se realizara; era también necesario que el sujeto se lo explicara; y es el acto futuro el que ha determinado, por una especie de atracción, la serie continua de estados psíquicos de que luego saldrá naturalmente. Los deterministas se ampararán en este argumento: prueba, en efecto, que padecemos a veces de manera irresistible la influencia de una voluntad ajena. Pero ¿no nos haría comprender bien igualmente cómo nuestra propia voluntad es capaz de querer por querer y de dejar luego que el acto realizado se explique por antecedentes de los que ha sido causa? Interrogándonos escrupulosamente a nosotros mismos veremos que nos acontece el sopesar motivos, el deliberar, cuando nuestra resolución está ya toma-

da. Una voz interior, apenas perceptible, murmura: «¿Por qué esta deliberación? Tú conoces el desenlace de ella y sabes bien lo que vas a hacer». ¡Pero no importa! Parece que pretendemos salvaguardar el principio del mecanicismo y ponernos en regla con las leyes de la asociación de las ideas. La intervención brusca de la voluntad es como un golpe de Estado del que nuestra inteligencia tuviera el presentimiento y que legitima de antemano una deliberación regular. Es verdad que podríamos preguntarnos si la voluntad, incluso cuando quiere por querer, no obedece a alguna razón decisiva y si querer por querer sería querer libremente. No insistiremos en este punto por el momento. Nos bastará haber mostrado que, incluso colocándose en el punto de vista del asociacionismo, es difícil afirmar la absoluta determinación del acto por sus motivos, y la de nuestros estados de conciencia unos por otros. Bajo estas apariencias engañosas, una psicología más atenta a veces nos revela efectos que preceden a sus causas y fenómenos de atracción psíquica que escapan a las leyes conocidas de la asociación de las ideas. Pero ha llegado el momento de preguntarse si el punto de vista mismo en que el asociacionismo se coloca no implica una concepción defectuosa del yo y de la multiplicidad de los estados de conciencia.

El determinismo asociacionista se representa el yo como un conjunto de estados psíquicos, el más fuerte de los cuales ejerce una influencia preponderante y arrastra a los otros con él. Esta doctrina distingue, pues, claramente unos de otros los hechos psíquicos coexistentes: «Habría podido abstenerme de matar, dice Stuart Mill, si mi aversión por el crimen y mis temores de sus consecuencias hubieran sido más débiles que la tentación que me impulsaba a cometerlo»⁶. Y un poco después: «Su deseo de hacer el bien y su aversión por el mal son lo bastante fuertes como para vencer... cualquier otro deseo o cualquier otra aversión contrarios»⁷. Así, el deseo, la aversión, el temor, la tentación son presentados aquí como cosas distintas y que nada impide, en el caso actual, nombrar por separado. Incluso cuando vincula esos estados con el yo que los padece, el

6. *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, pág. 554.

7. *Ibid.*, pág. 556.

filósofo inglés pretende todavía establecer distinciones tajantes: «El conflicto tiene lugar... entre mí, que deseo un placer, y yo, que temo los remordimientos»⁸. Por su parte, Alexander Bain consagra un capítulo entero al «Conflicto de los motivos»⁹. En él pone en la balanza los placeres y los dolores, como otros tantos términos a los que se podría atribuir, al menos por abstracción, una existencia propia. Notemos que los mismos adversarios del determinismo le siguen de bastante buen grado en ese terreno, que también ellos hablan de asociaciones de ideas y conflictos de motivos, y que uno de los más profundos de entre estos filósofos, Fouillée, no duda en hacer de la idea misma de libertad un motivo capaz de contrapesar otros¹⁰. Nos exponemos, sin embargo, aquí a una confusión grave, que proviene de que el lenguaje no está hecho para expresar todos los matices de los estados internos.

Me levanto, por ejemplo, para abrir la ventana y he aquí que, apenas estoy de pie, olvido lo que iba a hacer: me quedo inmóvil. Nada más simple, se dirá; usted ha asociado dos ideas: la de un fin que alcanzar y la de un movimiento que realizar; una de las ideas se ha desvanecido y sólo permanece la representación del movimiento. Sin embargo, no me vuelvo a sentar; siento confusamente que me queda algo por hacer. Mi inmovilidad no es, pues, una inmovilidad cualquiera; en la posición en que me mantengo está como preformado el acto que realizar; y no tengo más que conservar esta posición, que estudiarla o, mejor, sentirla íntimamente, para encontrar en ella la idea desvanecida un instante. Es necesario, pues, que esta idea haya comunicado a la imagen interna del movimiento esbozado y de la posición tomada una coloración especial, y esta coloración, sin duda, no habría sido en modo alguno la misma si el fin que alcanzar hubiera sido diferente. Sin embargo el lenguaje habría expresado este movimiento y esta posición todavía de la misma manera; y el psicólogo asociacionista habría distinguido los dos casos diciendo que a la idea del mismo movimiento se hallaba asociada esta vez la de un nuevo fin: ¡co-

8. *Ibid.*, pág. 555.

9. *The Emotions and the Will*, cap. VI.

10. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*.

mo si la novedad misma del fin que alcanzar no modificase en su matiz la representación del movimiento que realizar, por idéntico que fuese en el espacio! No habría, pues, que decir que la representación de una cierta posición puede unirse en la conciencia con la imagen de diferentes fines que alcanzar, sino más bien que posiciones geoméricamente idénticas se ofrecen a la conciencia del sujeto bajo formas diferentes, según el fin representado. El error del asociacionismo es el haber primero eliminado el elemento cualitativo del acto que realizar, para no conservar de éste más que lo que tiene de geométrico y de impersonal: a la idea de este acto, así descolorida, ha sido preciso asociar entonces alguna diferencia específica para distinguirla de muchas otras. Pero esta asociación es obra del filósofo asociacionista que estudia mi mente, más que de mi mente misma.

Aspiro el olor de una rosa e inmediatamente me vuelven a la memoria confusos recuerdos infantiles. A decir verdad, estos recuerdos no han sido en absoluto evocados por el aroma de la rosa: los aspiro en el olor mismo; ella es para mí todo eso. Otros la sentirán diferente. Es siempre el mismo olor, diréis, pero asociado con ideas diferentes. Bien me parece que os expreséis así; mas no olvidéis que primero habéis eliminado de las impresiones diversas que la rosa produce en cada uno de nosotros lo que tienen de personal; no habéis conservado de ellas más que el aspecto objetivo, lo que en el olor de la rosa pertenece al dominio común y, para decirlo todo, al espacio. Solamente con esta condición, por otra parte, se ha podido dar un nombre a la rosa y a su aroma. Ha sido preciso, entonces, para distinguir nuestras impresiones personales unas de otras, añadir a la idea general del olor de rosa caracteres específicos. Y ahora decís que nuestras diversas impresiones, nuestras impresiones personales, resultan de que asociamos al olor de la rosa diferentes recuerdos. Pero la asociación de que habláis no existe más que para vosotros y como procedimiento de explicación. Es así como, yuxtaponiendo ciertas letras de un alfabeto común a muchas lenguas, se imitará mal que bien tal sonido característico propio de una lengua determinada; mas ninguna de esas letras había servido para componer el sonido mismo.

Somos así llevados de nuevo a la distinción que habíamos establecido más arriba entre la multiplicidad de yuxtaposición

y la multiplicidad de fusión o de penetración mutua. Tal sentimiento, tal idea entraña una pluralidad indefinida de hechos de conciencia; mas la pluralidad no aparecerá sino por una especie de despliegue en ese medio homogéneo que algunos llaman duración y que es en realidad espacio. Percibiremos entonces términos exteriores unos a otros y estos términos ya no serán los hechos de conciencia mismos, sino sus símbolos, o, para hablar con más precisión, las palabras que los expresan. Hay, como hemos demostrado, una íntima correlación entre la facultad de concebir un medio homogéneo, tal como el espacio, y la de pensar por ideas generales. En cuanto se intente darse cuenta a sí mismo de un hecho de conciencia, analizarlo, ese estado eminentemente personal se disolverá en elementos impersonales, exteriores unos a otros, cada uno de los cuales evoca la idea de un género y se expresa con una palabra. Pero porque nuestra razón, armada con la idea de espacio y con el poder de crear símbolos, saque estos elementos múltiples del todo, no se deduce de ello que se hallasen contenidos en él. Pues en el seno del todo no ocupaban espacio alguno ni intentaban en manera alguna expresarse por símbolos; se penetraban, se fundían unos con otros. El asociacionismo comete, pues, el error de sustituir continuamente el fenómeno concreto que acontece en la mente por la reconstrucción artificial que la filosofía hace de él, y de confundir así la explicación del hecho con el hecho mismo. Cosa, por otra parte, que se advertirá más claramente a medida que se consideren estados más profundos y mas comprensivos del alma.

El yo toca, en efecto, por su superficie al mundo exterior; y como esta superficie conserva la huella de las cosas, asociará por contigüidad los términos que haya percibido yuxtapuestos: es a los lazos de este género, lazos de sensaciones completamente simples, y, por así decirlo, impersonales, a los que corresponde la teoría asociacionista. Pero, a medida que se ahonda por debajo de esta superficie, a medida que el yo vuelve a ser sí mismo, en esa misma medida sus estados de conciencia dejan de yuxtaponerse para penetrarse, fundirse unos con otros y teñirse cada uno con la coloración de todos los demás. Así, cada uno de nosotros tiene su manera de amar y de odiar, y este amor, este odio reflejan su personalidad entera. Sin embargo

el lenguaje designa estos estados con las mismas palabras en todos los hombres; pero no ha podido fijar sino el aspecto objetivo e impersonal del amor, del odio y de los mil sentimientos que agitan el alma. Juzgamos del talento de un novelista por la potencia con la que saca del dominio público, a donde el lenguaje los había hecho bajar, sentimientos e ideas a los que intenta dar, por una multiplicidad de detalles que se yuxtaponen, su primitiva y viviente individualidad. Pero igual que se pueden intercalar indefinidamente puntos entre dos posiciones de un móvil sin llenar nunca el espacio recorrido, así también, por el mero hecho de que hablamos, por el mero hecho de que asociamos ideas unas con otras y de que esas ideas se yuxtaponen en vez de penetrarse, fracasamos en traducir enteramente lo que nuestra alma siente: el pensamiento permanece inconmensurable con el lenguaje.

Es, pues, una psicología grosera, engañada por el lenguaje, la que nos muestra el alma determinada por una simpatía, una aversión o un odio como por otras tantas fuerzas que pesan sobre ella. Estos sentimientos, con tal que hayan alcanzado profundidad suficiente, representan cada uno al alma entera, en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos. Decir que el alma se determina bajo la influencia de uno cualquiera de estos sentimientos es, pues, reconocer que se determina a sí misma. El asociacionismo reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero, si no ve en esos diversos estados nada más que lo que su nombre expresa, si no retiene de ellos más que su aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo que se proyecta en el espacio. Pero si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la particular coloración que revisten en una persona determinada y que le viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es preciso en absoluto asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir la persona: ella está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se llama un acto libre, puesto que sólo el yo habrá sido su autor, puesto que expresará el yo por entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que

el espiritismo le presta algunas veces; admite grados. Pues es preciso que todos los estados de conciencia vengan a mezclarse con sus congéneres, como gotas de agua con el agua de un estanque. El yo, en tanto que percibe un espacio homogéneo, presenta una cierta superficie, y en esta superficie podrán formarse y flotar vegetaciones independientes. Así una sugestión recibida en estado de hipnotismo no se incorpora a la masa de los hechos de conciencia; pero, dotada de una vitalidad propia, sustituirá a la persona misma cuando haya llegado su hora. Una furia violenta levantada por una circunstancia accidental, un vicio hereditario que emerge de pronto de las oscuras profundidades del organismo a la superficie de la conciencia, actuarán aproximadamente como una sugestión hipnótica. Junto a esos términos independientes se hallarían series más complejas cuyos elementos se penetran unos a otros, pero que no llegan nunca a fundirse perfectamente en la masa compacta del yo. Tal es ese conjunto de sentimientos e ideas que nos vienen de una educación mal comprendida, de la que se dirige a la memoria más que al juicio. Se forma aquí, en el mismo seno del yo fundamental, un yo parásito que invadirá continuamente al otro. Muchos viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se volvería persuasión si el yo entero se asimilase a ella; la pasión, incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si se reflejara en ella, como en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no sustraería nada de nuestra libertad si nos comunicase solamente ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. En efecto, es del alma entera de donde la decisión libre emana; y el acto será tanto más libre cuanto la serie dinámica a la que se vincula más tienda a identificarse con el yo fundamental.

Entendidos así, los actos libres son raros, incluso por parte de aquellos que más costumbre tienen de observarse a sí mismos y de razonar sobre lo que hacen. Hemos mostrado que nos percibíamos las más de las veces por refracción a través del espacio, que nuestros estados de conciencia se solidificaban en palabras y que nuestro yo concreto, nuestro yo vivo, se recubría de una corteza exterior de hechos psicológicos claramente dibujados, separados unos de otros y, en consecuencia, fijados.

Hemos añadido que, para la comodidad del lenguaje y la facilidad de las relaciones sociales, teníamos gran interés en no perforar esta corteza y en admitir que dibuja exactamente la forma del objeto que recubre. Diremos ahora que nuestras acciones cotidianas se inspiran mucho menos en nuestros sentimientos mismos, infinitamente móviles, que en las invariables imágenes a las que esos sentimientos se adhieren. Por la mañana, cuando suena la hora en la que tengo costumbre de levantarme, podría recibir esta impresión ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, según la expresión de Platón; podría permitirle que se fundiese en la masa confusa de las impresiones que me ocupan; acaso entonces no me determinaría a obrar. Pero lo más a menudo, en lugar de conmover mi conciencia entera como una piedra que cae en el agua de un estanque, se limita a remover una idea, por así decirlo, solidificada en la superficie, la idea de levantarme y de vacar a mis habituales ocupaciones. Esta impresión y esta idea han terminado por ligarse una con otra. Y el acto sigue a la impresión sin que mi personalidad se interese por ella: soy un autómatas consciente y lo soy porque me es muy ventajoso el serlo. Veríamos que la mayoría de nuestras acciones cotidianas se realizan así y que, gracias a la solidificación en nuestra memoria de ciertas sensaciones, de ciertos sentimientos, de ciertas ideas, las impresiones de fuera provocan por parte nuestra movimientos que, siendo conscientes e incluso inteligentes, se parecen en muchos aspectos a actos reflejos. Es a estas acciones, muy numerosas pero en su mayor parte insignificantes, a las que se aplica la teoría asociacionista. Reunidas constituyen el sustrato de nuestra actividad libre y desempeñan respecto de ésta el mismo papel que nuestras funciones orgánicas respecto al conjunto de nuestra vida consciente. Concederemos, por lo demás, al determinismo que a menudo abdicamos de nuestra libertad en circunstancias más graves, y que, por inercia o flojera, dejamos que ese mismo proceso local se realice, cuando nuestra personalidad entera debería vibrar, por así decirlo. Cuando nuestros amigos más seguros coinciden en aconsejarnos un acto importante, los sentimientos que expresan con tanta insistencia vienen a posarse en la superficie de nuestro yo y a solidificarse ahí, al modo de las ideas de que hablábamos hace un momento. Poco a poco formarán una gruesa costra que

recubrirá nuestros sentimientos personales; creemos obrar libremente, y sólo reflexionando en ello más adelante es como reconoceremos nuestro error. Pero también, en el momento en que el acto se va a realizar, no es raro que se produzca una rebelión.

Es el yo de abajo que sube a la superficie. Es la costra exterior que estalla, cediendo a un empujón irresistible. Se operaba, pues, en las profundidades de ese yo y por debajo de esos argumentos muy razonablemente yuxtapuestos, una efervescencia y, por eso mismo, una tensión creciente de sentimientos y de ideas, no inconscientes, sin duda, pero que no queríamos tener en cuenta. Reflexionando bien en ello, recogiendo con cuidado nuestros recuerdos, veremos que nosotros mismos hemos formado esas ideas, nosotros mismos vivido esos sentimientos, pero que, por una inexplicable repugnancia a querer, los hemos empujado a las profundidades oscuras de nuestro ser cada vez que emergían a la superficie. Y por eso intentamos en vano explicar nuestro brusco cambio de decisión por las circunstancias aparentes que le precedieron. Queremos saber en virtud de qué razón nos hemos decidido, y encontramos que nos hemos decidido sin razón, acaso incluso contra toda razón. Pero esta es precisamente, en ciertos casos, la mejor de las razones. Pues la acción realizada no expresa ya entonces tal idea superficial, casi exterior a nosotros, distinta y fácil de expresar; responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones más íntimas, a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de toda nuestra experiencia pasada; en una palabra, a nuestra idea personal de la felicidad y del honor. Por eso ha sido un error, para probar que el hombre es capaz de elegir sin motivo, ir a buscar ejemplos en las circunstancias ordinarias e incluso indiferentes de la vida. Se mostraría sin dificultad que esas acciones insignificantes están ligadas a algún motivo determinante. Es en las circunstancias solemnes, cuando se trata de la opinión que de nosotros daremos a los demás y sobre todo a nosotros mismos, en las que elegimos con independencia de lo que se ha dado en llamar un motivo; y esta ausencia de toda razón tangible es tanto más notable cuanto más profundamente libres somos.

Pero el determinista, incluso cuando se abstiene de conside-

rar como fuerzas las emociones graves y los estados profundos del alma, distingue sin embargo a unos de otros y llega así a una concepción mecanicista del yo. Nos mostrará a ese yo dudando entre dos sentimientos contrarios, yendo de éste a aquél, optando al fin por uno de los dos. El yo y los sentimientos que se debaten en él se encuentran de este modo asimilados a cosas bien definidas, que permanecen idénticas a sí mismas durante todo el curso de la operación. Pero, si es siempre el mismo yo el que delibera y si tampoco cambian los dos sentimientos contrarios que le conmueven, ¿cómo, en virtud mismo de este principio de causalidad que el determinismo invoca, habrá de decidirse nunca el yo? La verdad es que el yo, sólo por haber experimentado el primer sentimiento, ha cambiado ya un poco cuando sobreviene el segundo: en todos los momentos de la deliberación el yo se modifica y modifica también, en consecuencia, a los dos sentimientos que en él se debaten. Así se forma una serie dinámica de estados que se penetran, se refuerzan unos a otros y abocarán a un acto libre por una evolución natural. Pero el determinista, obedeciendo a una vaga necesidad de representación simbólica, designará con palabras los sentimientos opuestos que se reparten el yo, así como el yo mismo. Haciéndoles cristalizarse en forma de palabras bien definidas, quita de antemano toda especie de actividad viva primero a la persona, y luego a los sentimientos por los que está conmovida. Verá entonces, por una parte, un yo siempre idéntico a sí mismo, y, por otra, sentimientos contrarios y no menos variables que se lo disputan; la victoria será siempre necesariamente para el más fuerte. Pero este mecanicismo al que se está condenado de antemano no tiene más valor que el de una representación simbólica: no podría mantenerse frente al testimonio de una conciencia atenta que nos presenta el dinamismo interno como un hecho.

En suma, somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista. En vano se alegrará que entonces cedemos a la todopoderosa influencia de nuestro carácter. Nuestro carácter es también nosotros; y como se ha querido escindir la persona en dos partes para considerar, uno tras otro, por un es-

fuerzo de abstracción, el yo que siente o piensa y el yo que obra, habría algo de puerilidad en concluir que uno de los dos yoes pesa sobre el otro. El mismo reproche se enderezará a esos que preguntan si somos libres de modificar nuestro carácter. Ciertamente nuestro carácter se modifica todos los días y nuestra libertad padecería por ello si esas nuevas adquisiciones viniesen a implantarse en nuestro yo y no a fundirse en él. Pero, en cuanto se realice la fusión, habrá que decir que el cambio sobrevenido en nuestro carácter es bien nuestro, que nos lo hemos apropiado. En una palabra, si se conviene en llamar libre a todo acto que emana del yo y sólo de él, el acto que lleva la marca de nuestra persona es verdaderamente libre, pues sólo nuestro yo reclamará la paternidad de él. La tesis de la libertad se hallaría así verificada si se consintiera en no buscar esta libertad más que en un cierto carácter de la decisión tomada, en el acto libre, en una palabra. Pero el determinista, sintiendo bien que esta postura escapa a él, se refugia en el pasado o en el porvenir. Unas veces se traslada con el pensamiento a un período anterior y afirma la determinación necesaria, en ese preciso momento, del acto futuro; otras, suponiendo de antemano la acción realizada, pretende que no podía producirse de otro modo. Los adversarios del determinismo no dudan en seguirle en este nuevo terreno y en introducir en su definición del acto libre —acaso no sin algún peligro— la previsión de lo que se podría hacer y el recuerdo de alguna otra cosa por la cual se habría podido optar. Conviene, pues, situarse en este nuevo punto de vista e indagar, hecha abstracción de las influencias externas y de los prejuicios del lenguaje, lo que la conciencia totalmente pura nos enseña sobre la acción futura o pasada. Captaremos así por otro lado, y en la medida en que remiten explícitamente a una cierta concepción de la duración, el error fundamental del determinismo y la ilusión de sus adversarios.

«Tener conciencia del libre arbitrio, dice Stuart Mill, significa tener conciencia, antes de haber elegido, de haber podido elegir de otro modo»¹¹. Es así, en efecto, como los defensores

11. *La philosophie de Hamilton*, pág. 551.

de la libertad la entienden; y ellos afirman que, cuando realizamos una acción libremente, alguna otra acción habría sido igualmente posible. A este respecto invocan el testimonio de la conciencia, la cual nos hace aprehender, además del acto mismo, el poder de optar por la cosa contraria. A la inversa, el determinismo pretende que, puestos ciertos antecedentes, sólo una acción resultante era posible: «Cuando suponemos, continúa Stuart Mill, que habríamos obrado de otro modo del que lo hemos hecho, suponemos siempre una diferencia en los antecedentes. Fingimos haber conocido algo que no hemos conocido, o no haber conocido algo que hemos conocido, etc.»¹² Y, fiel a su principio, el filósofo inglés asigna como papel a la conciencia el de informarnos sobre lo que es, no sobre lo que podría ser. No insistiremos por el momento en este último punto; posponemos la cuestión de saber en qué sentido el yo se percibe como causa determinante. Pero, junto a esta cuestión de orden psicológico, hay otra de naturaleza más bien metafísica que los deterministas y sus adversarios resuelven *a priori* en sentidos opuestos. La argumentación de los primeros implica, en efecto, que a antecedentes dados les corresponde un solo acto posible; los partidarios del libre albedrío suponen, por el contrario, que la misma serie podría llevar a muchos actos diferentes igualmente posibles. Es en esta cuestión de la igual posibilidad de dos acciones o de dos voliciones contrarias en la que nos detendremos primero: acaso cosecharemos así alguna indicación sobre la naturaleza de la operación por la que la voluntad elige.

Dudo entre dos acciones posibles X e Y y voy sucesivamente de la una a la otra. Esto significa que paso por una serie de estados y que esos estados se pueden dividir en dos grupos, según me incline más hacia X o hacia lo contrario. Significa incluso que sólo esas inclinaciones opuestas tienen una existencia real y que X e Y son dos símbolos por los que me represento, por así decirlo, en sus puntos de llegada dos tendencias diferentes de mi persona en momentos sucesivos de la duración. Designemos, pues, con X e Y esas tendencias mismas:

12. *Ibid.*, pág. 554.

nuestra nueva notación ¿presentará una imagen más fiel de la realidad concreta? Es preciso observar, como decíamos más arriba, que el yo aumenta, se enriquece y cambia a medida que pasa por los dos estados contrarios; si no, ¿cómo habría de decidirse nunca? No hay pues, con precisión dos estados contrarios, sino una multitud de estados sucesivos y diferentes en cuyo seno distingo por un esfuerzo de imaginación dos direcciones opuestas. Por tanto, nos acercaremos aún más a la realidad conviniendo en designar con los signos X e Y, no esas tendencias o esos estados mismos, pues cambian sin cesar, sino las dos direcciones diferentes que nuestra imaginación les asigna para mayor comodidad del lenguaje. Quedará, pues, convenido que se trata de representaciones simbólicas y que en realidad no hay dos tendencias, ni siquiera dos direcciones, sino un yo que vive y se desarrolla como efecto de sus dudas mismas, hasta que la acción libre se desprende de él a la manera de un fruto demasiado maduro.

Pero esta concepción de la actividad voluntaria no satisface al sentido común porque, siendo éste esencialmente mecanicista, ama las distinciones tajantes, las que se expresan por palabras bien definidas o por posiciones diferentes en el espacio. Se representará, pues, un yo que, después de haber recorrido una serie MO de hechos de conciencia, llegado al punto O se ve en presencia de dos direcciones OX y OY abiertas por igual. Estas direcciones se convierten así en *cosas*, en verdaderos caminos a los que abocaría la gran vía de la conciencia, por los que no dependería sino del yo el meterse indiferentemente. En suma, la actividad continua y viva de este yo, en la que habíamos distinguido sólo por abstracción dos direcciones opuestas, se sustituye por esas mismas direcciones, transformadas en cosas inertes, indiferentes y que esperan nuestra elección. Pero es preciso entonces que se traslade la actividad del yo a alguna parte. Se la pondrá en el punto O; se dirá que el yo, llegado a O, y entre dos caminos que tomar, duda, delibera y al fin opta por uno de ellos. Como se tenía dificultad para representarse la doble dirección de la actividad consciente en todas las fases de su desarrollo continuo, se ha hecho que cristalicen aparte estas dos tendencias y también aparte la actividad del yo; así se obtiene un yo indiferentemente activo que duda entre las dos par-

tes inertes y como solidificadas. Ahora bien, si opta por OX, la línea OY no dejará de subsistir; si se decide por OY, el camino OX permanecerá abierto, esperando, si es preciso, que el yo vuelva sobre sus pasos para servirse de él. Es en este sentido en el que se dirá, al hablar de un acto libre, que la acción contraria era igualmente posible. Y, aunque no se construya en el papel una figura geométrica, se piensa en ella involuntariamente, casi inconscientemente, en cuanto se distingue en el acto libre varias fases sucesivas —representación de los opuestos motivos, duda y elección—, disimulando así el simbolismo geométrico bajo una especie de cristalización verbal. Ahora bien, es fácil ver que esta concepción verdaderamente mecanicista de la libertad lleva, por una lógica natural, al más inflexible determinismo.



La actividad viva del yo, en la que distinguíamos por abstracción dos tendencias opuestas, terminará en efecto por llevar a X o a Y. Ahora bien, como se conviene en localizar en el punto O la doble actividad del yo, no hay razón para separar esta actividad del acto al que llevará y que forma cuerpo con ella. Y, si la experiencia muestra que nos hemos decidido por X, no es una actividad de antemano dirigida en el sentido OX, a pesar de las aparentes vacilaciones. Y si, por el contrario, la observación prueba que se ha optado por Y, es que la actividad localizada por nosotros en el punto O afectaba de modo preferente a esta segunda dirección, a pesar de algunas oscilaciones en el sentido de la primera. Declarar que el yo, llegado al punto O, elige indiferentemente entre X e Y es pararse a mitad de camino en la vía del simbolismo geométrico, es hacer que se cristalice en el punto O solamente una parte de esa actividad continua en la que discernimos sin duda dos direcciones diferentes, mas que, por otra parte, ha llevado a X o a Y: ¿por qué no tomar en consideración este último hecho como los otros dos? ¿Por qué no asignarle, también a él, su lugar en la figura simbólica que acabamos de construir? Pero si el yo, llegado al punto O, está ya determinado en un sentido, por más que la otra vía permanezca abierta, no podría tomarla. Y el mismo simbolismo grosero en el que pretendía fundarse la contingencia de

la acción realizada conduce, por su prolongación natural, a establecer la absoluta necesidad de ella.

En una palabra: defensores y adversarios de la libertad están de acuerdo en hacer que preceda a la acción una especie de oscilación mecánica entre los dos puntos X e Y. Si opto por X, los primeros me dirán: usted ha dudado, deliberado, luego Y era posible. Los otros responderán: usted ha elegido X, luego tenía alguna razón para hacerlo y, cuando se declara a Y igualmente posible, se olvida esa razón; se da de lado a una de las condiciones del problema. Ahora bien, si yo escarbo por debajo de esas dos soluciones opuestas, descubriré un postulado común: unos y otros se sitúan tras la acción X consumada y representan el proceso de mi actividad voluntaria mediante una vía MO que se bifurca en el punto O, simbolizando las líneas OX y OY las dos direcciones que la abstracción distingue en el seno de la actividad continua cuyo término es X. Pero, mientras que los deterministas tienen en cuenta lo que saben y comprueban que el camino MOX ha sido recorrido, sus adversarios parecen ignorar uno de los datos con los que se construye la figura y, después de haber trazado las líneas OX y OY, que habrían de representar, reunidas, el progreso de la actividad del yo, hacen volver al yo al punto O para oscilar en él hasta nueva orden.

En efecto, no hay que olvidar que esta figura, verdadero desdoblamiento de nuestra actividad psíquica en el espacio, es puramente simbólica y, como tal, no podrá construirse más que situándose en la hipótesis de una deliberación acabada y una resolución tomada. Por más que la tracéis de antemano, os supondréis entonces llegados al término y asistiendo con la imaginación al acto final. En suma, esta figura no me muestra la acción consumándose, sino la acción consumada. No me preguntéis, pues, si el yo, habiendo recorrido el camino MO y habiéndose decidido por X, podía o no podía optar por Y: responderé que la cuestión está fuera de sentido, pues no hay línea MO, no hay punto O, no hay camino OX, no hay dirección OY. Proponer semejante cuestión es admitir la posibilidad de representar adecuadamente el tiempo por el espacio y una sucesión por una simultaneidad. Es atribuir a la figura que se ha trazado el valor de una imagen, y no tan sólo el de un símbolo;

es creer que se podría seguir en esta figura el proceso de la actividad psíquica como la marcha de un ejército en un mapa. Se ha asistido a la deliberación del yo en todas sus fases y hasta el acto consumado. Entonces, recapitulando los términos de la serie, se percibe la sucesión en la forma de simultaneidad, se proyecta el tiempo en el espacio, y se razona, consciente o inconscientemente, sobre esta figura geométrica. Pero esta figura representa una *cosa*, no un *progreso*; corresponde, en su inercia, al recuerdo, fijado de algún modo, de la deliberación entera y de la decisión final que se ha tomado: ¿cómo habría de suministrarnos la menor indicación acerca del movimiento concreto, del progreso dinámico, por el que la deliberación lleva al acto? Y, sin embargo, una vez construida la figura, se remonta con la imaginación al pasado y se quiere que nuestra actividad psíquica haya seguido precisamente el camino trazado por la figura. Se cae así en la ilusión que más arriba hemos señalado: se explica mecánicamente un hecho y luego se sustituye por esta explicación el hecho mismo. Y así se da también, desde los primeros pasos, en dificultades inextricables: si los dos caminos eran igualmente posibles, ¿cómo se ha elegido?; y, si sólo uno de ellos era posible, ¿por qué nos creemos libres? Y no se ve que esta doble cuestión viene a ser siempre esta otra: ¿el tiempo es espacio?

Si recorro con los ojos una vía trazada en el mapa, nada me impide desandar el camino y buscar si se bifurca en ciertos sitios. Pero el tiempo no es una línea por la que se vuelve a pasar. Ciertamente, una vez que ha transcurrido, podemos representarnos sus momentos sucesivos como exteriores unos a otros y pensar así en una línea que atraviesa el espacio; mas quedará sobrentendido que esta línea simboliza, no el tiempo que transcurre, sino el tiempo transcurrido. Y esto es lo que defensores y adversarios del libre arbitrio olvidan por igual, los primeros cuando afirman, y los otros cuando niegan, la posibilidad de obrar de otra manera que como se ha hecho. Los primeros razonan así: «El camino no está trazado todavía, luego puede tomar cualquier dirección». A lo que se responderá: «Olvidáis que no cabrá hablar de camino más que una vez consumada la acción; pero entonces habrá estado trazado.» A lo que se repondrá: «Antes de que el camino fuera trazado no había

dirección posible ni imposible, por la muy simple razón de que todavía no podía ser cuestión de camino alguno.» Haced abstracción de este tosco simbolismo, cuya idea os obsesiona sin saberlo; veréis que la argumentación de los deterministas reviste esta forma pueril: «El acto, una vez consumado, está consumado»; y que sus adversarios responden: «El acto, antes de ser consumado, no lo estaba todavía». En otros términos: la cuestión de la libertad sale intacta de esta discusión; y esto se comprende sin dificultad, porque hay que buscar la libertad en un cierto matiz o cualidad de la acción misma, y no en una relación de ese acto con lo que no es o con lo que habría podido ser. Toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación en forma de oscilación en el espacio, mientras que consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos mismos están en un continuo devenir, como auténticos seres vivos. El yo, infalible en sus observaciones inmediatas, se siente libre y lo declara; pero, en cuanto intenta explicarse su libertad, no se percibe ya sino por una especie de refracción a través del espacio. De ahí un simbolismo de naturaleza mecanicista, igualmente impropio para probar la tesis del libre arbitrio, para hacerla comprender y para refutarla.

Pero el determinista no se dará por vencido, proponiendo la cuestión de una nueva forma: «Dejemos aparte, dirá, las acciones realizadas; consideremos sólo los actos por venir. La cuestión es saber si, conociendo desde hoy todos los antecedentes futuros, una inteligencia superior podría predecir con absoluta certeza la decisión que saldrá de ellos». Aceptamos de buen grado que se plantee el problema en estos términos: se nos dará así la ocasión de formular nuestra idea con más rigor. Pero estableceremos primero una distinción entre los que piensan que el conocimiento de los antecedentes permitiría formular una conclusión probable y los que hablan de una previsión infalible. Decir que cierto amigo, en ciertas circunstancias, obraría muy probablemente de cierta manera, no es tanto predecir la conducta futura de nuestro amigo cuanto hacer un juicio sobre su carácter presente, es decir, en definitiva, sobre su pasado. Si nuestros sentimientos, nuestras ideas, en una palabra, nuestro carácter se modificase sin cesar, es raro que se observe

un cambio repentino; y es más raro todavía que no pueda decirse de una persona conocida que ciertas acciones parecen conformes a su naturaleza y que otras repugnan absolutamente a ella. Todos los filósofos están de acuerdo en este punto, porque no es ligar el porvenir al presente el establecer una relación de conveniencia o inconveniencia entre una conducta dada y el carácter presente de una persona a la que se conoce. Pero el determinista va mucho más lejos: afirma que la contingencia de nuestra solución procede de que no conocemos nunca todas las condiciones del problema; que la probabilidad de nuestra previsión aumentaría a medida que se nos suministrase un mayor número de esas condiciones; y que, en fin, el conocimiento completo, perfecto, de todos los antecedentes sin excepción alguna haría la previsión infaliblemente verdadera. Tal es, pues, la hipótesis que se trata de examinar.

Para fijar las ideas, imaginemos un personaje llamado a tomar una decisión aparentemente libre en circunstancias graves; le llamaremos Pedro. La cuestión es saber si un filósofo, Pablo, que viva en la misma época que Pedro o, si lo preferís, muchos siglos antes, habría podido, conociendo *todas* las condiciones en las que Pedro obra, predecir con certeza la elección que ha hecho Pedro.

Hay varias maneras de representarse el estado de una persona en un momento dado. Intentamos hacerlo cuando leemos una novela, por ejemplo; pero, por mucho cuidado que el autor haya puesto en pintar los sentimientos de su héroe e incluso en reconstruir la historia de ellos, el desenlace, previsto o imprevisto, añadirá algo a la idea que teníamos del personaje: así pues, no conocíamos a ese personaje sino imperfectamente. A decir verdad, los estados profundos de nuestra alma, los que se traducen en actos libres, expresan y resumen el conjunto de nuestra vida pasada: si Pablo conoce todas las condiciones en las que Pedro obra, es que probablemente no se le escapa detalle alguno de la vida de Pedro y que su imaginación reconstruye e incluso revive esa historia. Pero hay que hacer aquí una distinción capital. Cuando yo mismo paso por un cierto estado psicológico, conozco con precisión la intensidad de ese estado y su importancia en relación con los demás; no porque yo mida o compare, sino merced a que la intensidad,

por ejemplo, de un sentimiento profundo no es otra cosa que ese sentimiento mismo. Por el contrario, si intento daros cuenta de ese estado psicológico, no podré hacerlos comprender la intensidad de él más que por un signo preciso y de naturaleza matemática; será preciso que mida su importancia, que lo compare con lo que precede y con lo que sigue, en fin, que determine la parte que tiene en el acto final. Y lo declararé más o menos intenso, más o menos importante, según si el acto final se explica por él o sin él. Por el contrario, para mi conciencia que percibía ese estado interno no habría necesidad alguna de una comparación de este género; la intensidad le aparecía como una cualidad inexpresable del estado mismo. En otros términos: la intensidad de un estado psíquico no está dada a la conciencia como un signo especial que habría de acompañar a ese estado y que determinaría la potencia de él, a la manera de un exponente algebraico; más arriba hemos mostrado que expresaría más bien el matiz, la coloración propia de él, y que si, por ejemplo, se trata de un sentimiento, su intensidad consiste en ser sentido. Entonces habrá que distinguir dos maneras de asimilarse los estados de conciencia de otro: una dinámica, que consistiría en experimentarlos uno mismo, y la otra estática, en la que se sustituiría la conciencia misma de esos estados por su imagen o, más bien, por su símbolo intelectual, por su idea. Entonces se imaginarían, en vez de reproducirlos. Ahora bien, en este último caso, habrá que adjuntar a la imagen de los estados psíquicos la indicación de su intensidad, puesto que ya no actúan sobre la persona en la que se producen, y ésta no tiene ya ocasión de experimentar su fuerza al sentirlos. Pero esta indicación misma cobrará necesariamente carácter cuantitativo: se observará, por ejemplo, que cierto sentimiento tiene más fuerza que otro sentimiento, que hay que tenerlo más en cuenta, que ha tenido un papel mayor; y ¿cómo se sabría esto si no se conociese de antemano la historia ulterior de la persona de la que se trata y los actos a que esa multitud de estados o inclinaciones ha conducido? Entonces, para que Pablo se represente adecuadamente el estado de Pedro en un momento cualquiera de su historia, será preciso una de dos: o que, como un novelista que sabe a dónde conduce a sus personajes, Pablo conozca ya el acto final de Pedro y pueda unir así a la imagen de

los estados sucesivos por los que Pedro va a pasar la indicación de su valor en relación con el conjunto de su historia; o que se resigne a pasar él mismo por esos diversos estados, no ya en la imaginación, sino en la realidad. La primera de estas hipótesis ha de ser descartada, porque se trata precisamente de saber si, estando dados sólo los antecedentes, Pablo podrá prever el acto final. Henos, pues, obligados a modificar profundamente la idea que nos hacíamos de Pablo: éste no es, como primero habíamos pensado, un espectador cuya mirada se lanza al porvenir, sino un actor que hace de antemano el papel de Pedro. Y observad que no podríais ahorrarle ningún detalle de ese papel, pues los más mediocres acontecimientos tienen en una historia su importancia y, suponiendo que no la tuviesen en absoluto, no podríais juzgarlos insignificantes más que en relación con el acto final, que, por hipótesis, no está dado. Y tampoco podéis abreviar —aunque sea un segundo— los diversos estados de conciencia por los que Pablo va a pasar antes que Pedro; pues los efectos no podrían experimentarse de golpe más que si se conociese la importancia del sentimiento, tomado en su conjunto, en relación con el acto final, que permanece precisamente en la sombra. Pero si Pedro y Pablo han experimentado en el mismo orden los mismos sentimientos, si sus dos almas tienen la misma historia, ¿cómo distinguiríais a uno del otro? ¿Será por el cuerpo en que habitan? Entonces diferirían continuamente en algo, pues no se representarían el mismo cuerpo en ningún momento de su historia. ¿Será por el lugar que ocupan en la duración? Entonces ya no asistirían a los mismos acontecimientos; ahora bien, por hipótesis, tienen el mismo pasado y el mismo presente, al tener la misma experiencia. Es necesario ahora que toméis partido: Pedro y Pablo son una sola y misma persona, a la que llamáis Pedro cuando obra y Pablo cuando recapituláis su historia. A medida que completáis más la suma de las condiciones que, una vez conocidas, habrían permitido predecir la acción futura de Pedro, ceñiríais de más cerca la existencia de este personaje, tenderíais más a revivirla en sus menores detalles y llegaríais así al momento preciso en el que, al realizarse la acción, no podría ser cuestión ya de preverla, sino simplemente de obrar. También aquí todo ensayo de reconstrucción de un acto que emana de la voluntad

misma os conduce a la observación pura y simple del hecho consumado.

Es, pues, una cuestión fuera de sentido la siguiente: ¿podía o no podía ser previsto el acto, dado el conjunto completo de estos antecedentes? Pues hay dos maneras de asimilarse esos antecedentes: una dinámica y otra estática. En el primer caso, será uno llevado por transiciones insensibles a coincidir con la persona de que se trata, a pasar por la misma serie de estados y a volver así al momento mismo en el que el acto se realiza; no podrá ser, pues, ya cuestión de preverlo. En el segundo caso, se presupone el acto final por el mero hecho de que se hace figurar, junto a la indicación de los estados, la apreciación cuantitativa de su importancia. También aquí los unos son llevados a observar simplemente que el acto no está todavía realizado en el momento en que va a realizarse, y los otros a que, una vez realizado, lo está definitivamente. La cuestión de la libertad sale intacta de esta discusión, igual que de la precedente.

Profundizando más en esta doble argumentación encontraremos, en su misma raíz, las dos ilusiones fundamentales de la conciencia reflexiva. La primera consiste en ver en la intensidad una propiedad matemática de los estados psicológicos, y no, como decíamos al principio de este ensayo, la especial cualidad, el matiz propio de esos diversos estados. La segunda consiste en reemplazar la realidad concreta, el progreso dinámico que la conciencia percibe, por el símbolo material de ese progreso llegado a su término, es decir, del hecho consumado unido a la suma de sus antecedentes. Desde luego, una vez consumado el acto final, puedo asignar a todos los antecedentes su valor propio y representarme en forma de conflicto o de composición de fuerzas el juego combinado de sus elementos diversos. Mas preguntar si, conocidos los antecedentes así como su valor, podía predecirse el acto final, es cometer un círculo vicioso; es olvidar que, con el valor de los antecedentes, nos damos la acción final que se trata de prever; es suponer equivocadamente que la imagen simbólica por la que se representa la operación acabada ha sido dibujada por esta operación misma en el curso de su progreso, como en un aparato registrador.

Veríamos, por otra parte, que estas dos ilusiones implican, a su vez, una tercera, y que la cuestión de saber si el acto podía

o no podía ser previsto se reduce siempre a ésta: ¿el tiempo es espacio? Habéis comenzado por yuxtaponer en un espacio ideal los estados de conciencia que se han sucedido en el alma de Pedro y percibís la vida de ese personaje en la forma de una trayectoria MOXY descrita por un móvil M en el espacio. Borráis entonces con el pensamiento la parte OXY de esta curva y os preguntáis si, conociendo MO, habríais podido determinar de antemano la curva OX que el móvil describe a partir del punto O. Esta es, en el fondo, la cuestión que planteáis cuando hacéis intervenir a un filósofo, Pablo, predecesor de Pedro y encargado de representarse con la imaginación las condiciones en que obrará Pedro. Materializabais así esas condiciones; hacíais del tiempo por venir una ruta ya trazada en la llanura y que se puede contemplar desde lo alto de la montaña sin haberla recorrido, sin tener que recorrerla nunca. Pero no habéis tardado en daros cuenta de que el conocimiento de la parte MO de la curva sería insuficiente, a menos que se os indicara la posición de los puntos de esta línea, no sólo en relación de unos con otros, sino también en relación con los puntos de toda la línea MOXY; lo cual vendría a ser como darse de antemano los elementos mismos que se trata de determinar. Habéis entonces modificado vuestra hipótesis; habéis comprendido que el tiempo no exige ser visto, sino vivido; habéis concluido de ello que, si vuestro conocimiento de la línea MO no constituirá un dato suficiente, es porque la miráis desde fuera, en lugar de confundiros con el punto M que describe no sólo MO, sino también la curva completa, y de adoptar así su movimiento.



Habéis, pues, llevado a Pablo a coincidir con Pedro y, naturalmente, es la línea MOXY la que Pablo ha trazado en el espacio, puesto que, por hipótesis, Pedro describe esta línea. Mas no probáis tampoco así que Pablo haya previsto la acción de Pedro; registraréis solamente que Pedro ha obrado como lo ha hecho, puesto que Pablo se ha convertido en Pedro. Es verdad que volvéis luego, sin advertirlo, a vuestra primera hipótesis, porque continuamente confundís la línea MOXY trazándose

con la línea MOXY trazada, es decir, el tiempo con el espacio. Después de haber identificado, porque os venía bien, a Pablo con Pedro, hacéis recuperar a Pablo su antiguo puesto de observación y él percibe entonces la línea MOXY completa, cosa que no es extraña, puesto que acaba de completarla.

Lo que hace natural la confusión, e incluso inevitable, es que la ciencia parece suministrar ejemplos indiscutidos de una previsión del porvenir. ¿No se determinan por anticipado las conjunciones de los astros, los eclipses del sol y la luna, y la mayor cantidad de los fenómenos astronómicos? ¿No abarca así la inteligencia humana, en el momento presente, una porción tan grande como quiera de la duración por venir? Lo reconoceremos sin dificultad; pero una previsión de este género no tiene el menor parecido con la del acto voluntario. Es más, como vamos a ver, las razones que hacen que la predicción de un fenómeno astronómico sea posible son precisamente las mismas que nos impiden determinar de antemano un hecho que emane de la actividad libre. Porque el porvenir del universo material, aunque contemporáneo del porvenir de un ser consciente, no tiene ninguna analogía con él.

Para hacer que se toque con las manos esta diferencia capital, supongamos un instante que un genio maligno, más poderoso aún que el genio maligno de Descartes, ordenase a todos los movimientos del universo que fueran el doble de deprisa. Nada cambiaría en los fenómenos astronómicos o al menos en las ecuaciones que nos permiten preverlos, pues en esas ecuaciones el símbolo t no designa una duración, sino una relación entre dos duraciones, un cierto número de unidades de tiempo o, en fin, en último análisis, un cierto número de simultaneidades; esas simultaneidades, esas coincidencias se seguirían produciendo en igual número; sólo los intervalos que las separan habrían disminuido; pero estos intervalos no entran en absoluto en los cálculos. Ahora bien, estos intervalos son precisamente la duración vivida, la que la conciencia percibe: y la conciencia nos advertiría enseguida de una disminución del día si, entre la salida y la puesta del sol, hubiésemos durado menos. No mediría esta disminución, sin duda, e incluso no la percibiría quizás enseguida bajo el aspecto de un cambio de cantidad;

pero registraría, de una forma o de otra, una baja en el ordinario enriquecimiento del ser, una modificación en el progreso que acostumbra realizar entre la salida del sol y su puesta.

Ahora bien, cuando el astrónomo predice, por ejemplo, un eclipse de luna, no hace sino usar a su manera el poder que hemos atribuido a nuestro genio maligno. Ordena al tiempo que vaya diez, cien, mil veces más deprisa, y puede hacerlo, pues así no cambia más que la naturaleza de los intervalos conscientes, y esos intervalos, por hipótesis, no entran en los cálculos. Por eso, en una duración psicológica de algunos segundos, podrá hacer que quepan muchos años, incluso muchos siglos de tiempo astronómico: tal es la operación que realiza cuando dibuja por anticipado la trayectoria de un cuerpo celeste o cuando la representa con una ecuación. A decir verdad, se limita a establecer una serie de relaciones de posición entre este cuerpo y otros cuerpos dados, una serie de simultaneidades y de coincidencias, una serie de relaciones numéricas: en cuanto a la duración propiamente dicha, queda fuera del cálculo y no sería percibida más que por una conciencia capaz no sólo de asistir a esas simultaneidades sucesivas, sino de vivir los intervalos de ellas. Se concibe incluso que esta conciencia pudiera vivir una vida bastante lenta, bastante perezosa, para abarcar la trayectoria entera del cuerpo celeste en una apercepción única, como nos pasa a nosotros mismos cuando vemos dibujarse, en la forma de una línea de fuego, las posiciones sucesivas de una estrella fugaz. Pero esta conciencia se encontraría entonces realmente en las mismas condiciones en las que se sitúa el astrónomo imaginariamente; vería en el presente lo que el astrónomo percibe en el porvenir. A decir verdad, si éste prevé un fenómeno futuro es con la condición de hacer de él hasta cierto punto un fenómeno presente, o al menos de reducir enormemente el intervalo que nos separa de él. En suma, el tiempo del que se habla en astronomía es un número, y la naturaleza de las unidades de ese número no podría especificarse en los cálculos: pueden, pues, suponerse tan pequeñas como se quiera, con tal que la misma hipótesis se extienda a toda la serie de las operaciones y que las sucesivas relaciones de posición en el espacio se hallen así conservadas. Se asistirá entonces, con la imaginación, al fenómeno que se quiere predecir; se sabrá en

qué preciso punto del espacio y tras cuantas unidades de tiempo se produce ese fenómeno; bastará luego devolver a esas unidades su naturaleza psíquica para empujar el acontecimiento hacia el porvenir y decir que se ha previsto, cuando en realidad se ha visto.

Pero esas unidades de tiempo, que constituyen la duración vivida y de las que el astrónomo puede disponer como le plazca porque no brindan presa alguna a la ciencia, son precisamente lo que interesa al psicólogo, pues la psicología se refiere a los intervalos mismos, y no ya a sus extremos. Ciertamente la conciencia pura no percibe el tiempo en forma de una suma de unidades de duración; abandonada a sí misma, no tiene medio alguno, incluso razón alguna para medir el tiempo; pero un sentimiento que durase, por ejemplo, la mitad de días no sería ya para ella el mismo sentimiento; a este estado de conciencia la faltarían una multitud de impresiones que han venido a enriquecerlo y a modificar su naturaleza. Es verdad que, cuando le imponemos a ese sentimiento cierto nombre, cuando lo tratamos como una cosa, creemos poder disminuir su duración, por ejemplo, a la mitad, y asimismo a la mitad la duración de todo el resto de nuestra historia; seguiría siendo, según parece, la misma existencia a escala reducida. Pero entonces olvidamos que los estados de conciencia son progresos y no cosas; que si le designamos a cada uno con una sola palabra es por la comodidad del lenguaje; que viven y que, viviendo, cambian sin cesar; que, por tanto, no cabría restarles algún momento sin empobrecerlos de alguna impresión y modificar así su cualidad. Comprendo bien que se perciba de una vez y en muy poco tiempo la órbita de un planeta, porque sus sucesivas posiciones o resultados de su movimiento importan solas, y no la duración de los intervalos iguales que las separan. Pero cuando se trata de un sentimiento no hay más resultado preciso que el haber sido sentido; y para apreciar adecuadamente este resultado, habría que haber pasado por todas las fases del sentimiento mismo y ocupado la misma duración. Incluso si ese sentimiento se traduce finalmente en algún paso de naturaleza determinada, comparable a la posición de un planeta en el espacio, el conocimiento de este acto no me servirá apenas para apreciar la influencia del sentimiento en el conjunto de una his-

toria, y es esta influencia la que se trata de conocer. Toda previsión es en realidad una visión y esta visión se opera cuando se puede reducir cada vez más un intervalo de tiempo futuro conservando las relaciones de sus partes entre sí, como ocurre en las predicciones astronómicas. Pero ¿qué es reducir un intervalo de tiempo sino variar y empobrecer los estados de conciencia que se suceden en él? Y la posibilidad misma de ver en abreviatura un período astronómico ¿no implica, así, la imposibilidad de modificar del mismo modo una serie psicológica, puesto que solamente tomando una serie psicológica como base invariable se podrá hacer variar arbitrariamente, por lo que toca a la unidad de duración, un período astronómico?

Así, pues, cuando se pregunta si una acción futura podría ser prevista, se identifica inconscientemente el tiempo de que se trata en las ciencias exactas, y que se reduce a un número, con la duración real, cuya aparente cantidad es verdaderamente una cualidad y que no se podría abreviar un instante sin modificar la naturaleza de los hechos que la llenan. Y lo que facilita sin duda esta identificación es que, en una multitud de casos, tenemos derecho a operar con la duración real como con el tiempo astronómico. Así, cuando recordamos el pasado, es decir, una serie de hechos consumados, lo abreviamos siempre, sin alterar sin embargo la naturaleza del acontecimiento que nos interesa. Es que, llegado al término del *progreso* que constituye su existencia misma, el hecho psicológico se convierte en una *cosa*, que se puede representar de una vez. Nos encontramos, pues, aquí en la misma posición en que se sitúa el astrónomo cuando abarca en una sola percepción la órbita que un planeta empleará varios años en recorrer. Es ciertamente, en efecto, al recuerdo de un hecho de conciencia pasado, no al conocimiento anticipado de un hecho de conciencia venidero, a lo que se debe asimilar la previsión astronómica. Pero, cuando se trata de determinar un hecho de conciencia venidero, por poco profundo que sea, se deben considerar los antecedentes, ya no en estado estático, en forma de cosa, sino en estado dinámico y como progresos, puesto que es sólo su influencia lo que se halla en cuestión: pero su duración es esta influencia misma. Por eso no cabría abreviar la duración venidera para representarse de antemano los fragmentos de ella; sólo se puede vivir esta

duración a medida que se desarrolla. En suma que, en la región de los hechos psicológicos profundos, no hay diferencia sensible entre prever, ver y obrar.

Ya no le quedará al determinista sino una cosa que hacer. Renunciará a alegar la posibilidad de prever desde ahora cierto acto o estado de conciencia por venir, pero afirmará que todo acto está determinado por sus antecedentes psíquicos o, en otros términos, que los hechos de conciencia obedecen a leyes como los fenómenos de la naturaleza. Esta argumentación consiste, en el fondo, en no entrar en el detalle de los hechos psicológicos concretos, por el miedo instintivo de encontrarse con fenómenos que desafíen toda representación simbólica y, por consiguiente, toda previsión. Se deja entonces en sombra la naturaleza propia de esos fenómenos, pero se afirma que, en su calidad de fenómenos, permanecen sometidos a la ley de causalidad. Ahora bien, esta ley pretende que todo fenómeno está determinado por sus condiciones o, en otros términos, que las mismas causas producen los mismos efectos. Será preciso, pues, o que el acto esté indiscutiblemente ligado a sus antecedentes psíquicos, o que el principio de causalidad padezca una incomprensible excepción.

Esta última forma de la argumentación determinista difiere menos de lo que se podría creer de todas las que han sido examinadas precedentemente. Decir que las mismas causas internas producen los mismos efectos es suponer que la misma causa puede presentarse varias veces en el teatro de la conciencia. Ahora bien, nuestra concepción de la duración no tiende a nada menos que a afirmar la heterogeneidad radical de los hechos psicológicos profundos y la imposibilidad para dos de ellos de asemejarse por completo, puesto que constituyen dos momentos diferentes de una historia. Mientras que el objeto exterior no lleva la marca del tiempo transcurrido y, así, a pesar de la diversidad de los momentos, el físico podrá hallarse en presencia de condiciones elementales idénticas, la duración es cosa real para la conciencia, que conserva la huella de ella, y no cabría aquí hablar de condiciones idénticas, porque el mismo momento no se presenta dos veces. En vano se alegará que, si bien no hay dos estados profundos del alma que se asemejen, el aná-

lisis desentrañaría, en el seno de esos estados diferentes, elementos estables susceptibles de compararse entre sí. Esto sería olvidar que los elementos psicológicos, incluso los mas simples, tienen su personalidad y su vida propia en cuanto sean un poco profundos; cambian sin cesar, y el mismo sentimiento, sólo por repetirse, es un sentimiento nuevo. Incluso no tenemos razón alguna para conservarle su antiguo nombre, salvo que corresponda a la misma causa exterior o se traduzca al exterior por signos análogos: se cometería, pues, una verdadera petición de principio al deducir de la presunta semejanza de los dos estados que la misma causa produce el mismo efecto. En una palabra, si la relación causal existe también en el mundo de los hechos internos, no puede parecerse en manera alguna a lo que llamamos causalidad en la naturaleza. Para el físico, la misma causa produce siempre el mismo efecto; para un psicólogo que no se deje extraviar por aparentes analogías, una causa interna profunda tiene su efecto una vez y no lo volverá a producir nunca más. Y si ahora se alega que este efecto estaba indisolublemente ligado a esta causa, semejante afirmación significará una de dos: o bien que, dados los antecedentes, se habría podido prever la acción futura; o que, una vez realizada la acción, cualquier otra acción aparecería, en las condiciones dadas, como imposible. Ahora bien, hemos visto que estas dos afirmaciones eran igualmente huera de sentido e implicaban, también ellas, una concepción viciosa de la duración.

Sin embargo no nos parece inútil detenernos en esta última forma de la argumentación determinista, aunque no sea más que para aclarar, desde nuestro punto de vista, el sentido de las dos palabras «determinación» y «causalidad». En vano alegamos que no podría tratarse ni de prever una acción futura al modo de un fenómeno astronómico, ni de afirmar, una vez realizada la acción, que cualquier otra acción habría sido imposible en las condiciones dadas. En vano añadimos que, incluso en la forma de «las mismas causas producen los mismos efectos», el principio de la determinación universal pierde toda especie de significación en el mundo interno de los hechos de conciencia. El determinista se rendirá acaso a nuestra argumentación en cada uno de esos tres puntos en particular, reconocerá que, en el mundo psicológico, no cabe atribuir a la palabra «deter-

minación» ninguno de esos tres sentidos, incluso fracasará sin duda en descubrir un cuarto para ella, y sin embargo no dejará de repetir que el acto está indisolublemente ligado a sus antecedentes. Nos hallamos, pues, aquí en presencia de una ilusión tan profunda, de un prejuicio tan tenaz, que no podríamos tener razón sin atacarlos en su mismo principio, que es el principio de causalidad. Analizando el concepto de causa, mostraremos el equívoco que encierra y, sin por ello definir la libertad, superaremos acaso la idea puramente negativa que hasta ahora nos habíamos hecho de ella.

Percibimos fenómenos físicos y esos fenómenos obedecen a leyes. Esto significa: 1° Que los fenómenos *a, b, c, d* anteriormente percibidos son susceptibles de producirse de nuevo de la misma forma; 2° Que cierto fenómeno *P* que había aparecido a consecuencia de las condiciones *a, b, c, d* y sólo de esas condiciones, no dejará de reproducirse en cuanto se den las mismas condiciones. Si el principio de causalidad no nos dijera nada más, como pretenden los empiristas, se concedería sin dificultad a esos filósofos que su principio viene de la experiencia; mas ya no probaría nada contra nuestra libertad. Pues quedaría convenido que antecedentes determinados dan lugar a un consecuente determinado *doquiera que* la experiencia nos haga observar esta regularidad; pero precisamente la cuestión es saber si se la encuentra en el dominio de la conciencia, y en esto está todo el problema de la libertad. Os concederemos por un instante que el principio de causalidad resume sólo las sucesiones uniformes e incondicionales observadas en el pasado: ¿con qué derecho lo aplicáis entonces a esos hechos de conciencia profundos en que todavía no se han discernido sucesiones regulares, puesto que no se consigue preverlas? Y ¿cómo fundaros en ese principio para establecer el determinismo de los hechos internos, cuando, según vosotros, el determinismo de los hechos observados es el único fundamento de ese principio mismo? A decir verdad, cuando los empiristas esgrimen el principio de causalidad contra la libertad humana, toman la palabra «causa» en una acepción nueva, que es, por otra parte, la del sentido común.

Observar la sucesión regular de dos fenómenos es, en efecto, reconocer que, dado el primero, se percibe ya el otro. Pero

este vínculo puramente subjetivo de dos representaciones no le basta al sentido común. Le parece que, si la idea del segundo fenómeno está ya implicada en la del primero, es preciso que el segundo fenómeno mismo exista objetivamente, de una u otra forma, en el seno del primer fenómeno. Y el sentido común habrá de llegar a esta conclusión, porque la distinción precisa de un vínculo objetivo entre los dos fenómenos y de una asociación subjetiva entre sus ideas supone ya un grado bastante elevado de cultura filosófica. Se pasará, pues, insensiblemente del primer sentido al segundo, y se representará la relación causal como una especie de preformación del fenómeno por venir en sus condiciones presentes. Ahora bien, esta preformación puede entenderse en dos sentidos muy diferentes, y es precisamente aquí donde comienza el equívoco.

Las matemáticas nos suministran, en efecto, la imagen de una preformación de este género. El mismo movimiento por el que se traza una circunferencia en un plano engendra todas las propiedades de esta figura: en este sentido, un número indefinido de teoremas preexisten en el seno de la definición, si bien destinados a desplegarse en la duración por el matemático que habrá de deducirlos. Es verdad que aquí nos encontramos en el dominio de la cantidad pura y que, pudiendo las propiedades geométricas ponerse en forma de igualdades, se concibe muy bien que una primera ecuación, que exprese la propiedad fundamental de la figura, se transforme en una multitud indefinida de nuevas ecuaciones, todas virtualmente contenidas en ésta. Por el contrario, los fenómenos físicos que se suceden y son percibidos por nuestros sentidos se distinguen por la cualidad no menos que por la cantidad, de suerte que se tendría alguna dificultad en declararlos de entrada equivalentes unos a otros. Pero, precisamente porque nuestros sentidos los perciben, nada impide atribuir sus diferencias cualitativas a la impresión que causan en nosotros y suponer, tras la heterogeneidad de nuestras sensaciones, un universo físico homogéneo. En una palabra: se despojará a la materia de las cualidades concretas de que nuestros sentidos la revisten —color, calor, resistencia, gravedad incluso— y se encontrará uno por fin en presencia de la extensión homogénea, del espacio sin cuerpos. Entonces ya no quedará otra cosa que hacer que la de recortar figuras en el

espacio, hacer que se muevan según leyes matemáticas formuladas y explicar las cualidades aparentes de la materia por la forma, la posición y el movimiento de esas figuras geométricas. Ahora bien, la posición está dada por un sistema de magnitudes dadas y el movimiento se expresa por una ley, es decir, por una relación constante entre magnitudes variables; pero la forma es una imagen y, por tenue y transparente que se la suponga, no deja de constituir, en la medida en que nuestra imaginación tiene, por así decirlo, la percepción visual de ella, una cualidad concreta y por lo tanto irreductible de la materia. Será preciso, en consecuencia, hacer tabla rasa de esta imagen y sustituirla por la fórmula abstracta del movimiento que engendra la figura. Representaos, pues, relaciones algebraicas entrelazadas unas con otras, que se objetiven por este mismo entrelazamiento y den lugar, por el mero efecto de su complejidad, a la realidad concreta, visible y tangible: no haréis sino sacar las consecuencias del principio de causalidad, entendido en el sentido de una preformación actual del porvenir en el seno del presente. No parece que los científicos de nuestro tiempo hayan llevado la abstracción tan lejos, salvo acaso Sir William Thompson. Este físico ingenioso y profundo supone al espacio lleno de un fluido homogéneo e incompresible en el que se mueven torbellinos, engendrando así las propiedades de la materia: estos torbellinos son los elementos constitutivos de los cuerpos; el átomo se convierte así en un movimiento, y los fenómenos físicos se reducen a movimientos regulares que se producen en el seno de un fluido incompresible. Ahora bien, si se accede a observar que este fluido es de una perfecta homogeneidad, que no existe entre sus partes ni un intervalo vacío que las separe ni diferencia alguna que permita distinguirlos, se verá que todo movimiento que se produce en el seno de este fluido equivale de hecho a la inmovilidad absoluta, puesto que ni antes, ni durante, ni después del movimiento nada cambia, nada ha cambiado en conjunto. El movimiento de que aquí se habla no es, pues, un movimiento que se produce, sino un movimiento que se piensa; es una relación entre relaciones. Se admite, acaso sin darse bien cuenta de ello, que el movimiento es un hecho de conciencia, que en el espacio hay sólo simultaneidades, y se nos suministra el medio de calcular esas relaciones

de simultaneidad para un momento cualquiera de nuestra duración. Nunca el mecanicismo se ha llevado más lejos que en este sistema, ya que la forma misma de los elementos últimos de la materia se ha reducido en él a un movimiento. Mas ya la física cartesiana podría interpretarse en un sentido análogo; pues, si la materia se reduce, como quiere Descartes, a una extensión homogénea, los movimientos de las partes de esta extensión se pueden concebir por la ley abstracta que los preside o por una ecuación algebraica entre magnitudes variables, mas no representarse en la forma concreta de imágenes. Y se probaría sin dificultad que, cuanto más permite el progreso de las explicaciones mecánicas desarrollar esta concepción de la causalidad y descargar por consiguiente al átomo del peso de sus propiedades sensibles, tanto más tiende la existencia concreta de los fenómenos de la naturaleza a desvanecerse así en humo algebraico.

Entendida así, la relación de causalidad es una relación necesaria, en el sentido de que se irá aproximando indefinidamente a la relación de identidad como una curva a su asíntota. El principio de identidad es la ley absoluta de nuestra conciencia; afirma que lo que es pensado es pensado en el momento en que se lo piensa; y lo que constituye la absoluta necesidad de este principio es que no liga al porvenir con el presente, sino sólo al presente con el presente; expresa la confianza inquebrantable que la conciencia siente en ella misma, en tanto que, fiel a su papel, se limite a registrar el estado actual aparente del alma. Pero el principio de causalidad, en tanto que ligaría el porvenir con el presente, no cobraría nunca la forma de un principio necesario; pues los momentos sucesivos del tiempo real no son solidarios unos de otros, y ningún esfuerzo lógico alcanzaría a probar que lo que ha sido será o continuará siendo, que los mismos antecedentes exigirán siempre consecuencias idénticas. Descartes lo había comprendido tan bien que atribuía a una gracia incesantemente renovada de la Providencia la regularidad del mundo físico y la continuación de los mismos efectos: ha construido en cierto modo una física instantánea, aplicable a un universo cuya duración cupiese entera en el momento presente. Y Espinosa pretendía que la serie de los fenómenos, que toma para nosotros la forma de una suce-

sión en el tiempo, era equivalente, en lo absoluto, a la unidad divina: suponía así, por una parte, que la relación de causalidad aparente entre los fenómenos se reducía a una relación de la identidad en lo absoluto, y, por otra, que la duración indefinida de las cosas cabía entera en un momento único, que es la eternidad. En suma, tanto si se ahonda en la física cartesiana, en la metafísica de Espinosa o en las teorías científicas de nuestro tiempo, se hallará siempre la misma preocupación por establecer una relación de necesidad lógica entre la causa y el efecto, y se verá que esta preocupación se traduce en una tendencia a transformar en relaciones de inherencia las relaciones de sucesión, a anular la acción de la duración y a reemplazar la causalidad aparente por una identidad fundamental

Ahora bien, si el desarrollo de la noción de causalidad, entendida en el sentido de conexión necesaria, conduce a la concepción espinosista o cartesiana de la naturaleza, inversamente toda relación de determinación necesaria establecida entre fenómenos sucesivos ha de provenir de que se percibe en una forma confusa, tras estos fenómenos heterogéneos, un mecanicismo matemático. No pretendemos que el sentido común tenga la intuición de las teorías cinéticas de la materia y, menos todavía acaso, de un mecanicismo a lo Espinosa; mas se verá que, cuanto más necesariamente ligado a la causa parece el efecto, tanto más se tiende a ponerlo en la causa misma, como la consecuencia matemática en su principio, y a suprimir así la acción de la duración. Que bajo la influencia de las mismas condiciones exteriores yo no me conduzca ya hoy como me conducía ayer, no tiene nada de extraño, porque yo cambio, porque yo duro. Pero las cosas, consideradas fuera de nuestra percepción, no nos parecen durar; y, cuanto más profundizamos en esta idea, más absurdo nos parece suponer que la misma causa no produzca hoy el mismo efecto que producía ayer. Sentimos bien, es verdad, que si las cosas no duran como nosotros, sin embargo ha de haber en ellas alguna incomprensible razón que haga que los fenómenos parezcan sucederse y no desplegarse todos a la vez. Y por eso la noción de causalidad, aunque se aproxima indefinidamente a la de identidad, no nos parecerá nunca coincidir con ella, a menos que percibiésemos claramente la idea de un mecanicismo matemático, o que una meta-

física sutil viniera a descargarnos en ese punto de escrúpulos bastante legítimos. Y no es menos evidente que nuestra creencia en la determinación necesaria de los fenómenos unos por otros se consolida a medida que tenemos a la duración por una forma más subjetiva de nuestra conciencia. En otros términos: cuanto más tendemos a erigir a la relación causal como relación de determinación necesaria, más afirmamos con ello que las cosas no duran como nosotros. Lo cual equivale a decir que, cuanto más se fortalece el principio de causalidad, más se acentúa la diferencia que separa a una serie psicológica de una serie física. De donde resulta, en fin, por paradójica que esta opinión pueda parecer, que la suposición de una relación de inherencia matemática entre los fenómenos exteriores habría de llevar consigo, como consecuencia natural o por lo menos plausible, la creencia en la libertad humana. Pero esta última consecuencia no nos preocupará por el momento; intentamos tan sólo determinar aquí el primer sentido de la palabra causalidad y pensamos haber mostrado que la preformación del porvenir en el presente se concibe sin dificultad en forma matemática, gracias a una cierta concepción de la duración que le es, sin que aparezca en él, bastante familiar al sentido común.

Pero hay una preformación de otro género, más familiar aún a nuestra mente, porque la conciencia inmediata nos suministra la imagen de ella. Pasamos, en efecto, por estados de conciencia sucesivos y, aunque el siguiente no haya estado contenido de ninguna manera en el precedente, nos representábamos la idea de él más o menos confusamente. La realización de esta idea no aparecía, por lo demás, como segura, sino simplemente como posible. Con todo, entre la idea y la acción han venido a colocarse intermediarios apenas sensibles, cuyo conjunto toma para nosotros esa forma *sui generis* que se llama sentimiento del esfuerzo. Y desde la idea al esfuerzo, desde el esfuerzo al acto, el progreso ha sido tan continuo que no sabríamos decir dónde la idea y el esfuerzo terminan, dónde el acto comienza. Se concibe, pues, que en un cierto sentido se pueda todavía decir aquí que el porvenir estaba preformado en el presente; pero habrá que añadir que esta preformación es muy imperfecta, ya que la acción futura cuya idea se tiene presente es concebida como realizable, mas no como realizada, y que, in-

cluso cuando se esboza el esfuerzo necesario para realizarla, se siente bien que aún es tiempo de detenerse. Así, pues, si uno se decide a concebir de esta segunda forma la relación causal, cabe afirmar *a priori* que ya no habrá entre la causa y el efecto una relación de determinación necesaria, pues el efecto no estará ya dado en la causa. No residirá en ella más que en estado de puro posible y como una representación confusa que acaso no irá seguida de la acción correspondiente. Mas no nos extrañará que esta aproximación le baste al sentido común, si pensamos en la facilidad con que los niños y los pueblos primitivos aceptan la idea de una naturaleza inconstante, en la que el capricho tiene un papel no menos importante que la necesidad. Y esta representación de la causalidad será más accesible a la inteligencia común, porque no exige ningún esfuerzo de abstracción e implica solamente una cierta analogía entre el mundo exterior y el mundo interno, entre la sucesión de los fenómenos objetivos y la de los hechos de conciencia.

A decir verdad, esta segunda concepción de la relación de la causa con el efecto es más natural que la primera, por cuanto responde enseguida a la necesidad de una representación. En efecto, ¿no hemos dicho que, si buscamos el fenómeno B en el seno mismo del fenómeno A que le precede regularmente, es porque el hábito de asociar las dos imágenes acaba por darnos la idea del segundo fenómeno como entrañada en la del primero? Es natural que llevemos esta objetivación hasta el extremo y que hagamos del fenómeno A mismo un estado psíquico en que el fenómeno B estaría contenido en forma de representación confusa. Nos limitamos con esto a suponer que el vínculo objetivo de los dos fenómenos es parecido a la asociación subjetiva que nos ha sugerido la idea de él. Las cualidades de las cosas se volverán así verdaderos estados, bastante análogos a los de nuestro yo; se atribuirá al universo material una vaga personalidad, difusa a través del espacio, y que, sin estar precisamente dotada de una voluntad consciente, pasa de un estado a otro en virtud de un impulso interno, en virtud de un esfuerzo. Así fue el hilozoísmo antiguo, hipótesis tímida e incluso contradictoria, que mantenía en la materia la extensión aunque le atribuía verdaderos estados de conciencia y desplegaba las cualidades como estados internos, es decir, simples. Le estaba

reservado a Leibniz deshacer esa contradicción y mostrar que, si se entiende la sucesión de las cualidades o fenómenos externos como la sucesión de nuestras propias ideas, hay que hacer de esas cualidades estados simples o percepciones y, de la materia que las sostiene, una mónada inextensa, análoga a nuestra alma. A partir de aquí, los estados sucesivos de la materia no podrán ser percibidos desde fuera, como no lo son nuestros propios estados psicológicos; será preciso introducir la hipótesis de la armonía preestablecida para explicar cómo todos esos estados internos son representativos unos de otros. Así, con nuestra segunda concepción de la relación de causalidad, acabamos en Leibniz, como con la primera en Espinosa. Y en uno y otro caso no hacemos más que llevar al extremo o formular con más precisión dos ideas tímidas y confusas del sentido común.

Ahora, es evidente que la relación de causalidad, entendida de esta segunda manera, no lleva consigo la determinación del efecto por la causa. La historia misma da fe de ello. Vemos que el hiloísmo antiguo, primer desarrollo de esta concepción de la causalidad, explicaba la sucesión regular de las causas y de los efectos por un verdadero *deus ex machina*: unas veces era una necesidad exterior a las cosas que planeaba sobre ellas; otras una Razón interna, que se guiaba por reglas bastante semejantes a las que dirigen nuestra conducta. Las percepciones de la mónada de Leibniz no se necesitan ya unas a otras; es preciso que Dios haya regulado el orden de ellas de antemano. El determinismo de Leibniz no proviene, en efecto, de su concepción de la mónada, sino de que ha construido el universo sólo con mónadas. Habiendo negado toda influencia mecánica de unas sustancias en otras, tenía sin embargo que explicar cómo se corresponden sus estados. De ahí un determinismo que tiene su origen en la necesidad de admitir una armonía preestablecida y de ninguna manera en la concepción dinámica de la relación de causalidad. Pero dejemos de lado la historia. La conciencia atestigua que la idea abstracta de fuerza es la del esfuerzo indeterminado, la de un esfuerzo que aún no ha llegado al acto y en el que este acto todavía no existe más que en estado de idea. En otros términos: la concepción dinámica de la relación de causalidad atribuye a las cosas una duración totalmente análoga a la nuestra, sea de la naturaleza que sea esta du-

ración. Representarse así la relación de causa y efecto es suponer que el porvenir no es más solidario del presente en el mundo exterior que lo que lo es para nuestra propia conciencia.

Resulta de este doble análisis que el principio de causalidad encierra dos concepciones contradictorias de la duración, dos imágenes no menos incompatibles de la preformación del porvenir en el seno del presente. Unas veces se representan todos los fenómenos, físicos o psicológicos, como durando de la misma manera, como durando por lo tanto a nuestra manera; el porvenir no existirá entonces en el presente más que en forma de idea, y el paso del presente al porvenir cobrará el aspecto de un esfuerzo, que no siempre termina en la realización de la idea concebida. Otras veces, por el contrario, se hace de la duración la forma propia de los estados de conciencia; las cosas no duran ya entonces como nosotros y se admite para las cosas una preexistencia matemática del porvenir en el presente. Por lo demás, cada una de estas hipótesis, tomada aislada, salvaguarda la libertad humana; pues la primera llegaría a poner la contingencia hasta en los fenómenos de la naturaleza; y la segunda, al atribuir la determinación necesaria de los fenómenos físicos a que las cosas no duran como nosotros, nos invita precisamente a hacer del yo que dura una fuerza libre. Por eso toda concepción clara de la causalidad y en la que uno se entiende consigo mismo conduce a la idea de la libertad humana como a una consecuencia natural. Desgraciadamente se ha contraído el hábito de tomar el principio de causalidad en los dos sentidos a la vez, porque el uno halaga más a nuestra imaginación y el otro favorece el razonamiento matemático. Unas veces se piensa sobre todo en la *sucesión* regular de los fenómenos físicos y en esa especie de esfuerzo interno por el que uno *se vuelve* otro; otras se fija la mente en la regularidad absoluta de estos fenómenos y, de la idea de regularidad, se pasa por insensibles grados a la de necesidad matemática, que excluye la duración entendida de la primera manera. Y no se ve inconveniente en atemperar una a otra estas dos imágenes y en hacer que predomine una u otra, según uno se preocupe más o menos de los intereses de la ciencia. Pero aplicar el principio de causalidad en esta forma equívoca a la sucesión de los hechos de conciencia es crear alegremente y sin razón plausible inextricables di-

ficultades. La idea de fuerza, que excluye en realidad la de determinación necesaria, ha contraído el hábito, por así decirlo, de amalgamarse con la de necesidad, precisamente como consecuencia del uso que se hace del principio de causalidad en la naturaleza. Por un lado no conocemos la fuerza sino por el testimonio de la conciencia, y la conciencia no afirma, no comprende incluso la determinación absoluta de los actos por venir: he aquí, pues, todo lo que la experiencia nos enseña, y, si nos atuviésemos a la experiencia, diríamos que nos sentimos libres, que percibimos la fuerza, con razón o sin ella, como una libre espontaneidad. Pero, por otra parte, esta idea de fuerza, trasladada a la naturaleza, habiendo caminado juntamente con la idea de necesidad, retorna corrompida de este viaje. Vuelve de él impregnada de la idea de necesidad; y a la luz del papel que le hemos hecho hacer en el mundo exterior, percibimos la fuerza como determinando de manera necesaria los efectos que van a salir de ella. También aquí la ilusión de la conciencia viene de que considera el yo, no directamente, sino por una especie de refracción a través de las formas que ha prestado a la percepción exterior y que ésta no le devuelve sin haber en cierto modo desteñido en ellas. Se ha operado como un pacto entre la idea de fuerza y la de determinación necesaria. La determinación puramente mecánica de dos fenómenos exteriores uno por otro reviste ahora a nuestros ojos la misma forma que la relación dinámica de nuestra fuerza con el acto que emana de ella; pero en cambio esta última relación cobra el aspecto de una derivación matemática, saliendo la acción humana mecánicamente, y por lo tanto necesariamente, de la fuerza que la produce. Que esta fusión de dos ideas diferentes, casi opuestas, ofrezca ventajas al sentido común no es cosa dudosa, puesto que nos permite representarnos de la misma manera y designar con una misma palabra, por una parte, la relación que existe entre dos momentos de nuestra propia existencia, y, por otra, la relación que liga entre sí a los momentos sucesivos del mundo exterior. Hemos visto que, si bien nuestros estados de conciencia más profundos excluyen la multiplicidad numérica, sin embargo, nosotros los descomponemos en partes exteriores unas a otras; que, si bien los elementos de la duración concreta se penetran, la duración que se expresa como extensión presenta

momentos tan distintos como los cuerpos diseminados en el espacio. ¿Es sorprendente que entre los momentos de nuestra existencia objetivada, por así decirlo, establezcamos una relación análoga a la relación objetiva de causalidad y que se opere un cambio, comparable también a un fenómeno de endós-mosis, entre la idea dinámica de esfuerzo libre y el concepto matemático de determinación necesaria?

Mas la disociación de estas dos ideas es un hecho consumado en las ciencias de la naturaleza. El físico podrá hablar de *fuerzas* e incluso representarse el modo de acción de ellas por analogía con un esfuerzo interno, pero no hará jamás que intervenga esta hipótesis en una explicación científica. Incluso aquellos que, con Faraday, reemplazan los átomos extensos por puntos dinámicos, tratarán los centros de fuerza y las líneas de fuerza matemáticamente, sin preocuparse de la fuerza misma, considerada como actividad o esfuerzo. Se supone, pues, aquí que la relación de causalidad externa es puramente matemática y no tiene semejanza alguna con la relación de la fuerza psíquica con el acto que emana de ella.

Es llegado el momento de añadir: la relación de causalidad interna es puramente dinámica y no tiene ninguna analogía con la relación de dos fenómenos exteriores que se condicionan. Pues éstos, siendo susceptibles de reproducirse en un espacio homogéneo, entrarán en la composición de una ley, mientras que los hechos psíquicos profundos se presentan a la conciencia una vez y no reaparecerán ya nunca más. Un análisis atento del fenómeno psicológico nos llevó primero a esta conclusión; el estudio de las nociones de causalidad y de duración, consideradas en sí mismas, no ha hecho sino confirmarla.

Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad.

Se llama libertad a la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esa relación es indefinible, precisamente porque somos libres. En efecto, se analiza una cosa, pero no un progreso; se descompone extensión, pero no duración. O bien, si uno se obstina, con todo, en analizar, se transforma inconscientemente el progreso en cosa y la duración en extensión. Por el mero hecho de que se pretende descomponer el tiempo concreto, se despliegan sus momentos en el espacio homogéneo;

en lugar del hecho realizándose se pone el hecho realizado y, como se ha empezado por fijar de algún modo la actividad del yo, se ve a la espontaneidad reducirse a inercia y a la libertad a necesidad. Por eso toda definición de la libertad dará razón al determinismo.

En efecto, ¿se definirá el acto libre diciendo de ese acto, una vez realizado, que habría podido no serlo? Pero esta aserción —como la aserción contraria— implica la idea de una equivalencia absoluta entre la duración concreta y su símbolo espacial: y, en cuanto se admite esta equivalencia, se aboca, por el desarrollo mismo de la fórmula que acaba de enunciarse, al más inflexible determinismo.

¿Se definirá el acto libre como «aquel que no se podía prever incluso si se conociesen de antemano todas sus condiciones»? Pero concebir todas las condiciones como dadas es, en la duración concreta, situarse en el momento mismo en que el acto se ejecuta. O bien entonces se admite que la materia de la duración psíquica puede representarse simbólicamente por anticipado, lo cual significa, hemos dicho, tratar el tiempo como un medio homogéneo y admitir, de una nueva forma, la equivalencia absoluta de la duración y de su símbolo. Profundizando en esta segunda definición de la libertad se abocará, pues, también al determinismo.

¿Se definirá el acto libre diciendo que no está necesariamente determinado por su causa? Pero, o estas palabras pierden toda especie de significación, o se entiende por ello que las mismas causas internas no provocarán siempre los mismos efectos. Se admite, pues, que los antecedentes psíquicos de un acto libre son susceptibles de reproducirse de nuevo, que la libertad se despliega en una duración cuyos momentos se parecen y que el tiempo es un medio homogéneo, como el espacio. Y de este modo se nos traerá de nuevo a la idea de una equivalencia entre la duración y su símbolo espacial; apretando la definición que se habrá dado de la libertad se hará otra vez salir al determinismo.

En resumen, toda demanda de esclarecimiento en lo que concierne a la libertad viene a significar insospechadamente la cuestión siguiente: «¿Puede representarse adecuadamente el tiempo por el espacio?» A lo cual responderemos: sí, si se tra-

ta del tiempo transcurrido; no, si se habla del tiempo que transcurre. Ahora bien, el acto libre se produce en el tiempo que transcurre y no en el tiempo transcurrido. La libertad es, pues, un hecho y, entre los hechos que se observan, no lo hay más claro. Todas las dificultades del problema y el problema mismo nacen de que se quiere encontrar en la duración los mismos atributos que en la extensión, interpretar una sucesión por una simultaneidad y verter la idea de libertad a una lengua a la que es evidentemente intraducible.

CONCLUSION

Para resumir lo que precede dejaremos primero de lado la terminología e incluso la doctrina de Kant, sobre las que volveremos más adelante, y nos situaremos en el punto de vista del sentido común. Diremos que la psicología actual nos ha parecido preocupada sobre todo por establecer que percibimos las cosas a través de ciertas formas, tomadas de nuestra constitución propia. Esta tendencia se ha acentuado cada vez más desde Kant: mientras el filósofo alemán separaba claramente el tiempo del espacio, lo extensivo de lo intensivo, y, como diríamos hoy, la conciencia de la percepción exterior, la escuela empirista, llevando el análisis más lejos, intenta reconstruir lo extensivo con lo intensivo, el espacio con la duración y la exterioridad con estados internos. La física viene, por otra parte, a completar la obra de la psicología en este punto: muestra que, si quieren preverse los fenómenos, hay que hacer tabla rasa de la impresión que producen en la conciencia y tratar a las sensaciones como signos de la realidad, no como la realidad misma.

Nos ha parecido que cabía plantearse el problema inverso y preguntarse si los estados más aparentes del yo mismo, que creemos captar directamente, no serían percibidos la mayoría de las veces a través de ciertas formas tomadas del mundo exterior, el cual nos devolvería así lo que le hemos prestado. *A priori* parece bastante verosímil que las cosas sucedan así. Pues, suponiendo que las formas de que hablamos y a las que

adaptamos la materia vinieran por entero de la mente, parece difícil hacer una constante aplicación de ellas a los objetos sin que estos destiñan pronto en ellas: al utilizar entonces estas formas para el conocimiento de nuestra propia persona, nos arriesgamos a tomar por la coloración misma del yo a un reflejo del marco en que lo ponemos, es decir, en definitiva, del mundo exterior. Pero cabe ir mas lejos y afirmar que unas formas aplicables a las cosas no podríán ser completamente obra nuestra; que han de resultar de un pacto entre la materia y la mente; que, si bien damos mucho a esta materia, recibimos sin duda algo de ella; y que, así, cuando intentamos volver a captarnos a nosotros mismos tras una excursión por el mundo exterior, ya no tenemos las manos libres.

Ahora bien, igual que para determinar las verdaderas relaciones de los fenómenos físicos entre sí hacemos abstracción de aquello que, en nuestra manera de percibir y de pensar, les repugna manifiestamente, así también, para contemplar el yo en su pureza original, la psicología debería eliminar o corregir ciertas formas que llevan la marca visible del mundo exterior. ¿Cuales son estas formas? Aislados unos de otros y considerados como otras tantas unidades distintas, los estados psicológicos parecen más o menos intensos. Considerados luego en su multiplicidad, se despliegan en el tiempo, constituyen la duración. En fin, en sus relaciones entre sí, y en tanto que una cierta unidad se conserva a través de su multiplicidad, parecen determinarse unos a otros. Intensidad, duración, determinación voluntaria, he aquí las tres ideas que se trata de depurar, desembarazándose de todo lo que deban a la intrusión del mundo sensible y, por así decirlo, a la obsesión de la idea de espacio.

Considerando en primer lugar la primera de estas ideas, hemos hallado que los hechos psíquicos eran en ellos mismos cualidad pura o multiplicidad cualitativa, y que, por otra parte, su causa situada en el espacio era cantidad. En tanto en que esa cualidad se convierte en signo de esa cantidad y que suponemos a ésta detrás de aquélla, la llamamos intensidad. La intensidad de un estado simple no es, pues, la cantidad, sino su signo cualitativo. Hallaréis el origen de él en un pacto entre la cualidad pura, que es un hecho de conciencia, y la pura cantidad, que es necesariamente espacio. Ahora bien, renunciáis a

ese pacto sin el menor escrúpulo cuando estudiáis las cosas exteriores, pues entonces dejáis de lado las fuerzas mismas, suponiendo que existan, para no considerar más que los efectos mensurables y extensos de ellas. ¿Por qué habríais de conservar ese concepto bastardo cuando analizáis, a su vez, el hecho de conciencia? Si la magnitud, fuera de vosotros, nunca es intensiva, la intensidad, dentro de vosotros, nunca es magnitud. Por no haberlo comprendido es por lo que los filósofos han tenido que distinguir dos especies de cantidad, una extensiva y otra intensiva, sin conseguir nunca explicar lo que ambas tenían en común ni cómo cabía emplear, para cosas tan desemejantes, las mismas palabras de «crecer» y «disminuir». Son responsables por eso mismo de las exageraciones de la psicofísica; pues, en cuanto se reconoce a la sensación más que metafóricamente la facultad de crecer, se nos invita a inquirir cuánto crece. Y de que la conciencia no mida la cantidad intensiva no se sigue que la ciencia no pueda conseguirlo indirectamente, si es una magnitud. Así, pues, o hay una fórmula psicofísica posible, o la intensidad de un estado psíquico simple es cualidad pura.

Pasando luego al concepto de la multiplicidad, hemos visto que la construcción de un número exigía primero la intuición de un medio homogéneo, el espacio, en que puedan alinearse términos distintos unos de otros; y, en segundo lugar, un proceso de penetración y de organización por el que esas unidades se suman dinámicamente y forman lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa. Es gracias a ese desarrollo orgánico como las unidades *se suman*, pero es merced a su presencia en el espacio como permanecen *distintas*. El número o multiplicidad distinta resulta, pues, también de un convenio. Ahora bien, cuando consideramos los objetos materiales en sí mismos, renunciamos a ese convenio, porque los tenemos por impenetrables y divisibles, es decir, por indefinidamente distintos unos de otros. Será preciso, pues, renunciar también a él cuando nos estudiemos a nosotros mismos. Por no haberlo hecho, los asociacionistas han caído en errores a veces groseros, intentando reconstruir un estado psíquico por la adición entre sí de hechos de conciencia distintos y reemplazando por el símbolo del yo al yo mismo.

Estas consideraciones preliminares nos han permitido abordar el objeto principal de este trabajo, el análisis de las ideas de duración y de determinación voluntaria.

¿Qué es la duración dentro de nosotros? Una multiplicidad cualitativa, sin parecido con el número; un desarrollo orgánico que no es sin embargo una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas. En una palabra: los momentos de la duración interna no son exteriores unos a otros.

¿Qué existe de la duración fuera de nosotros? El presente solamente o, si se prefiere, la simultaneidad. Sin duda las cosas exteriores cambian, pero sus momentos no se suceden más que para una conciencia que se acuerda de ellos. Observemos fuera de nosotros, en un momento dado, un conjunto de posiciones simultáneas: de las simultaneidades anteriores no queda nada. Poner la duración en el espacio es, por una verdadera contradicción, situar la sucesión en el seno mismo de la simultaneidad. No hay, pues, que decir que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna inexpresable razón en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin registrar que han cambiado. Por lo demás, ese cambio no implica sucesión, a menos que se tome la palabra en una acepción nueva; sobre este punto hemos observado el acuerdo de la ciencia y el sentido común.

Así, en la conciencia, encontramos estados que se suceden sin distinguirse; y, en el espacio, simultaneidades que, sin sucederse, se distinguen, en el sentido de que la una ya no está cuando la otra aparece. Fuera de nosotros, exterioridad recíproca sin sucesión; dentro, sucesión sin exterioridad recíproca.

También aquí interviene un acuerdo. A esas simultaneidades que constituyen el mundo exterior y que, si bien distintas unas de otras, se suceden solamente para nosotros, les concedemos que se sucedan en sí mismas. De ahí la idea de hacer durar a las cosas como duramos nosotros y de poner el tiempo en el espacio. Pero si nuestra conciencia introduce así la sucesión en las cosas exteriores, inversamente esas cosas mismas exteriorizan unos respecto de otros a los momentos sucesivos de nuestra duración interna. Las simultaneidades de fenómenos físicos absolutamente distintas, en el sentido de que una ha dejado de ser

cuando la otra se produce, recortan en parcelas, distintas también y exteriores unas a otras, una vida interior en la que sucesión habría de implicar penetración mutua: así es como el balancín del reloj trocea en fragmentos distintos y despliega en longitud, por así decirlo, la tensión dinámica e indivisa del resorte. Así se forma, por un verdadero fenómeno de endósmosis, la idea misma de un tiempo mensurable, que es espacio en tanto que homogeneidad y duración en tanto que sucesión, es decir, en el fondo, la idea contradictoria de la sucesión en la simultaneidad.

Estos dos elementos, extensión y duración, la ciencia los disocia cuando aborda el estudio profundo de las cosas exteriores. Creemos haber probado que no retiene, de la duración, sino la simultaneidad y, del movimiento mismo, sino la posición del móvil, es decir, la inmovilidad. La disociación se opera aquí muy claramente y en provecho del espacio.

Habrà, pues, que operarla también, pero en provecho de la duración, cuando se estudien los fenómenos internos; no, sin duda, los fenómenos internos en estado consumado, ni después que la inteligencia discursiva, para dar cuenta de ellos, los ha separado y desplegado en un medio homogéneo, sino los fenómenos internos en vía de formación y en tanto que constituyendo, por su penetración mutua, el desarrollo continuo de una persona libre. La duración, devuelta así a su pureza original, aparecerà como una multiplicidad totalmente cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros.

Ahora bien, es por haber dejado de operar esta necesaria disociación por lo que unos han sido llevados a negar la libertad y otros a definirla y, precisamente por eso, involuntariamente a negarla también. Nos preguntamos, en efecto, si el acto podía o no podía ser previsto, dado el conjunto de sus condiciones; y tanto si se afirma esto como si se niega, se admite que este conjunto de condiciones podía concebirse como dado por anticipado: lo cual significa, como hemos mostrado, tratar la duración como una cosa homogénea y las intensidades como magnitudes. O bien se dirà aún que el acto está *determinado* por sus condiciones, sin advertir que se juega con el doble sentido de la palabra «causalidad» y se prestan así a la duración, a un mis-

mo tiempo, dos formas que se excluyen. O bien, finalmente, se invocará el principio de la conservación de la energía, sin preguntarse si ese principio es igualmente aplicable a los momentos del mundo exterior, que se equivalen, y a los momentos de un ser a la vez viviente y consciente, que se engruesan los unos a los otros. En una palabra: de cualquier manera que se considere la libertad, no se la niega sino a condición de identificar el tiempo con el espacio; no se la define sino a condición de pedirle al espacio la representación adecuada del tiempo; no se discute sobre ella, en un sentido o en otro, sino a condición de confundir previamente sucesión y simultaneidad. Todo el determinismo será, pues, refutado por la experiencia, pero toda definición de la libertad dará razón al determinismo.

Investigando entonces por qué esta disociación de la duración y la extensión, que la ciencia opera tan naturalmente en el mundo exterior, exige tal esfuerzo y excita tal repugnancia cuando se trata de los estados internos, no hemos tardado en darnos cuenta de la razón de ello. La ciencia tiene como principal objeto el prever y el medir: pero no se prevén los fenómenos físicos más que a condición de suponer que no duran como nosotros, y no se mide más que espacio. Se ha efectuado aquí, así pues, por sí misma la ruptura entre la cualidad y la cantidad, entre la verdadera duración y la pura extensión. Pero cuando se trata de nuestros estados de conciencia, tenemos sumo interés en mantener la ilusión por la que los hacemos participar en la exterioridad recíproca de las cosas exteriores, porque esta distinción y, al mismo tiempo, esta solidificación, nos permiten darles nombres estables, a pesar de su inestabilidad, y distintos, a pesar de su penetración mutua. Nos permiten objetivarlos, hacerlos entrar de alguna manera en la corriente de la vida social.

Habría, pues, en fin, dos yoes diferentes, uno de los cuales sería como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decirlo, social. Alcanzamos el primero por una reflexión profunda, que nos hace captar nuestros estados internos como seres vivientes, siempre en vía de formación, como estados refractarios a la medida, que se penetran unos a otros, y cuya sucesión en la duración no tiene nada en común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los mo-

mentos en que nos volvemos a captar así a nosotros mismos son raros, y por eso raramente somos libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, no percibimos de nuestro yo sino su fantasma descolorido, sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desarrolla, pues, más en el espacio que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior, más que para nosotros; hablamos, más que pensar; «somos actuados», más que actuar nosotros mismos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración.

El error de Kant ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo. Él juzgó a la conciencia incapaz de percibir los hechos psicológicos de otro modo que por yuxtaposición, olvidando que un medio en el que estos hechos se yuxtaponen y se distinguen unos de otros es necesariamente espacio y ya no duración. Por ahí fue llevado a creer que los mismos estados son susceptibles de reproducirse en las profundidades de la conciencia, como los mismos fenómenos físicos en el espacio; es al menos lo que admitió implícitamente cuando atribuyó a la relación de causalidad el mismo sentido y el mismo papel en el mundo interno que en el mundo exterior. A partir de esto la libertad se convertía en un hecho incomprensible. Y, sin embargo, por una confianza ilimitada, pero inconsciente, en esa apercepción interna cuyo alcance se esforzaba en restringir, creía inquebrantablemente en la libertad. La elevó, pues, a la altura de los noumenos; y, como había confundido la duración con el espacio, hizo de ese yo real y libre, que es efectivamente extraño al espacio, un yo igualmente exterior a la duración e inaccesible por lo tanto a nuestra facultad de conocer. Mas la verdad es que nosotros percibimos ese yo cuantas veces, por un vigoroso esfuerzo de reflexión, apartamos los ojos de la sombra que nos sigue para volver a entrar en nosotros mismos. La ver-

dad es que, si bien vivimos y obramos lo más frecuentemente de manera exterior a nuestra propia persona, en el espacio más que en la duración, y si bien damos pábulos con ello a la ley de causalidad que encadena los mismos efectos a las mismas causas, podemos sin embargo siempre situarnos de nuevo en la pura duración, cuyos momentos son interiores y heterogéneos unos a otros y en la que una causa no podría reproducir su efecto, puesto que nunca se reproducirá ella misma.

Es en esta confusión de la verdadera duración con su símbolo donde a la vez residen, a nuestro parecer, la fuerza y la flaqueza del kantismo. Kant imagina cosas en sí de una parte y, por otra, un Tiempo y un Espacio homogéneos a través de los cuales las cosas en sí se refractan: así habrían de nacer, de un lado, el yo fenómeno, el que la conciencia percibe, y, del otro, los objetos exteriores. El tiempo y el espacio no se hallarían, pues, más en nosotros que fuera de nosotros; mas la distinción misma del fuera y el dentro sería obra del tiempo y el espacio. Esta doctrina tiene la ventaja de suministrar a nuestro pensamiento empírico un fundamento sólido y de asegurarnos que los fenómenos, en tanto que fenómenos, son cognoscibles adecuadamente. Podríamos incluso erigir a esos fenómenos como lo absoluto y dispensarnos de recurrir a incomprensibles cosas en sí, si la razón práctica, reveladora del deber, no interviniera al modo de la reminiscencia platónica para advertirnos que la cosa en sí existe, invisible y presente. Lo que domina toda esta teoría es la distinción muy clara entre la materia del conocimiento y su forma, entre lo homogéneo y lo heterogéneo; y esta distinción capital no se habría hecho nunca, sin duda, si no se hubiese considerado también el tiempo como un medio diferente a lo que lo llena.

Pero si el tiempo, tal como la conciencia inmediata lo percibe, fuera como el espacio un medio homogéneo, la ciencia tendría ascendiente sobre él como sobre el espacio. Pero nosotros hemos intentado probar que la duración en tanto que duración, el movimiento en tanto que movimiento, escapan al conocimiento matemático, que no retiene del tiempo sino la simultaneidad y, del movimiento mismo, sino la inmovilidad. Esto es lo que los kantianos e incluso sus adversarios no parecen haber advertido: que en ese presunto mundo fenoménico,

hecho para la ciencia, todas las relaciones que no pueden traducirse a simultaneidad, es decir, a espacio, son científicamente inconoscibles.

En segundo lugar, en una duración que se supusiese homogénea, los mismos estados podrían presentarse de nuevo, la causalidad implicaría determinación necesaria y toda libertad resultaría incomprensible. Y es a esa consecuencia a la que aboca la *Crítica de la Razón Pura*. Mas en lugar de concluir en ella que la duración real es heterogénea, lo cual, al aclarar esta segunda dificultad, habría llamado la atención sobre la primera, Kant ha preferido situar la libertad fuera del tiempo y levantar una barrera infranqueable entre el mundo de los fenómenos, que abandona por entero a nuestro entendimiento, y el de las cosas en sí, en el que nos prohíbe la entrada.

Pero quizá esta distinción es demasiado tajante y esta barrera más fácil de franquear de lo que se supone. Pues si, por casualidad, los momentos de la duración real, percibidos por una conciencia atenta, se penetrasen en vez de yuxtaponerse, y si esos momentos formasen en relación unos con otros una heterogeneidad en el seno de la cual la idea de determinación necesaria perdiese toda especie de significación, entonces el yo captado por la conciencia sería una causa libre, nos conoceríamos absolutamente a nosotros mismos y, por otra parte, precisamente porque este absoluto se mezcla con los fenómenos e, impregnándose de ellos, los penetra, esos fenómenos no serían tan accesibles como se pretende al razonamiento matemático.

Así, pues, nosotros hemos supuesto un Espacio homogéneo y distinguido con Kant este espacio de la materia que lo llena. Hemos admitido con él que el espacio homogéneo es una forma de nuestra sensibilidad; y entendemos simplemente por ello que otras inteligencias, las de los animales, por ejemplo, aunque perciben objetos, no los distinguen tan claramente ni unos de otros, ni de ellos mismos. Esta intuición de un medio homogéneo, intuición propia del hombre, nos permite exteriorizar nuestros conceptos unos respecto de otros, nos revela la objetividad de las cosas; y, así, por su doble operación, por una parte favoreciendo el lenguaje y, por otra, presentándonos un mundo exterior bien distinto de nosotros, en cuya percepción comulgan todas las inteligencias, anuncia y prepara la vida social.

En presencia de este espacio homogéneo hemos colocado al yo tal como una conciencia atenta lo percibe, a un yo viviente, cuyos estados, a la vez indistintos e inestables, no podrían disociarse sin cambiar de naturaleza, ni fijarse o expresarse sin caer en el dominio común. Para ese yo que distingue tan claramente los objetos exteriores y los representa tan fácilmente por símbolos, ¿no había de ser grande la tentación de introducir en el seno de su propia existencia la misma discriminación y sustituir la íntima penetración de sus estados psíquicos, su multiplicidad totalmente cualitativa, por una pluralidad numérica de términos que se distinguen, se yuxtaponen y se expresan por palabras? En lugar de una duración heterogénea cuyos momentos se penetran, tendremos entonces un tiempo homogéneo cuyos momentos se alinean en el espacio. En lugar de una vida interior cuyas fases sucesivas, cada una única en su género, son incommensurables con el lenguaje, obtendremos un yo recomponible artificialmente y estados psíquicos simples que se agregan y desagregan como lo hacen, para formar palabras, las letras del alfabeto. Y no se tratará aquí tan sólo de un modo de representación simbólica, pues la intuición inmediata y el pensamiento discursivo son una misma cosa en la realidad concreta, y el mismo mecanicismo por el que primero nos explicábamos nuestra conducta acabará por gobernarla. Nuestros estados psíquicos, separándose entonces unos de otros, se solidificarán; entre nuestras ideas así cristalizadas y nuestros movimientos exteriores se formarán asociaciones estables; y, poco a poco, imitando nuestra conciencia el proceso por el cual la materia nerviosa obtiene acciones reflejas, el automatismo recubrirá a la libertad¹. Es en ese preciso momento en el que llegan, de una

1. Renouvier ha hablado ya de esos actos voluntarios comparables a movimientos reflejos y ha restringido la libertad a los momentos de crisis. Mas no parece haber reparado en que el proceso de nuestra actividad libre continúa de algún modo sin nosotros saberlo, en todos los momentos de la duración, en las oscuras profundidades de la conciencia; que el sentimiento mismo de la duración viene de ahí y que, sin esta duración heterogénea e indistinta en que nuestro yo evoluciona, no habría crisis moral. El estudio, incluso profundo, de un acción libre dada no zanjará, por tanto, el problema de la libertad. Es la serie entera de nuestros estados de conciencia heterogéneos lo que hay que considerar. En otros términos, es en un atento análisis de la idea de duración en el que habría debido buscarse la clave del problema.

parte, los asociacionistas y los deterministas, y, de otra, los kantianos. Como no consideran de nuestra vida consciente sino su aspecto más común, perciben estados bien recortados, capaces de reproducirse en el tiempo al modo de los fenómenos físicos, y a los que, si se quiere, se aplica la ley de determinación causal en el mismo sentido que a los fenómenos de la naturaleza. Como, por otra parte, el medio en que se yuxtaponen estos estados psíquicos presenta partes exteriores unas a otras, en que los mismos hechos parecen susceptibles de reproducirse de nuevo, no dudan en hacer del tiempo un medio homogéneo y en tratarlo como espacio. A partir de entonces se ha abolido toda diferencia entre la duración y la extensión, entre la sucesión y la simultaneidad; ya no queda más que proscribir la libertad o, si se la respeta por un escrúpulo moral, reconducirla con muchos miramientos al dominio intemporal de las cosas en sí, cuyo misterioso umbral no transpone nuestra conciencia. Pero habría, a nuestro parecer, una tercera posición que tomar: sería la de remitirnos con el pensamiento a esos momentos de nuestra existencia en que hemos optado por una decisión grave, momentos únicos en su género y que no se reproducirán, igual que no retornan para un pueblo las fases desaparecidas de su historia. Veríamos que, si esos estados pasados no pueden expresarse adecuadamente por palabras ni reconstruirse artificialmente por una yuxtaposición de estados más simples, es porque representan, en su unidad dinámica y en su multiplicidad totalmente cualitativa, fases de nuestra duración real y concreta, de la duración heterogénea, de la duración viva. Veríamos que, si nuestra acción nos ha parecido libre, es porque la relación de esta acción con el estado del que salía no podría expresarse por una ley, siendo este estado psíquico único en su género y no debiendo ya reproducirse jamás. Veríamos, en fin, que la idea misma de determinación necesaria pierde aquí toda especie de significación, que no podría tratarse ni de prever el acto antes de que se consume, ni de razonar sobre la posibilidad de la acción contraria una vez consumado, pues darse todas las condiciones es, en la duración concreta, situarse en el momento mismo del acto y ya no preverlo. Pero comprenderíamos también como efecto de qué ilusión los unos se creen obligados a negar la libertad y los otros a definirla. Es que se pasa

por insensibles grados, de la duración concreta, cuyos elementos se penetran, a la duración simbólica, cuyos momentos se yuxtaponen, y, por lo tanto, de la actividad libre al automatismo consciente. Es que, si bien somos libres cuantas veces queremos entrar de nuevo en nosotros mismos, nos acontece raramente el quererlo. Es, en fin, que incluso en los casos en que la acción se realiza libremente, no cabría razonar sobre ella sin desplegar sus condiciones de manera exterior unas a otras, en el espacio, y no en la pura duración. El problema de la libertad ha nacido, pues, de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea y, como esos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad.

4

5

6

7

8

9

10