

Bergson, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 2006 [publicado originalmente en 1889], capítulo II.

II

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

1. 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, preguntémosnos 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, irreductibles 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 hacérsela 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. Cierto 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 percepción 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 aísle 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 trascendental* 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 trascendental*. 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 apercepción 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 yuxtapone 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, yuxtaponerse 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 nexa 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 aquella 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 seguirse 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 $M'_1, M_1, M''_1, M'_2, M_2, M''_2, \dots$; 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, $MM'' = M_p M''_p$. 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 alinien 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 añadirlas 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 difería 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 inexpresable 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 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 aísló 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 las 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. Hemos 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 representarnos 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 desdoblarse 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.