

TEORIA Y ANALISIS LITERARIO  
CATEDRA "C"

48

HENRY BERGSON

EL PENSAMIENTO Y LO MOVIENTE:

"LA PERCEPCION DEL CAMBIO"

Conferencias del 26 y 27 de mayo de 1911

## LA PERCEPCION DEL CAMBIO

Conferencias dadas en la Universidad de Oxford  
los días 28 y 27 de mayo de 1911

### PRIMERA CONFERENCIA

Mis primeras palabras serán de agradecimiento a la Universidad de Oxford por el gran honor que me ha dispensado al invitarme a ella. Siempre me he representado a Oxford como uno de los raros santuarios donde se conservan, piadosamente cuidados, transmitidos por cada generación a la siguiente, el calor y la luz del pensamiento antiguo. Pero sé también que esa adhesión a la antigüedad no impide que vuestra Universidad sea muy moderna y muy viva. Muy particularmente en lo que concierne a la filosofía, me sorprende ver con qué profundidad y originalidad se estudian aquí los filósofos antiguos (¿no renovaba recientemente uno de vuestros más eminentes maestros los puntos esenciales de la interpretación de la teoría platónica de las Ideas?), y cómo, por otra parte, Oxford está a la vanguardia del movimiento filosófico con las dos concepciones extremas de la naturaleza de la verdad: racionalismo integral y pragmatismo. Esta unión del presente y del pasado es fecunda en todos los dominios, y en ninguno más que en la filosofía. Es claro que debemos hacer algo nuevo, y parece llegado el momento de advertirlo plenamente; pero por ser nuevo no será necesariamente revolucionario. Estudiemos antes a los antiguos, impreg-

némonos de su espíritu, y tratemos de hacer, en la medida de nuestras fuerzas, lo que habrían hecho si vivieran con nosotros. Iniciados en nuestra ciencia (no digo solamente en nuestra matemática y en nuestra física, que acaso no cambiarían radicalmente su manera de pensar, sino en nuestra biología y en nuestra psicología), llegarían a resultados muy distintos de los que obtuvieron. Esto es lo que me sorprende particularmente para el problema que quiero tratar ante vosotros, que es el del cambio.

Lo he escogido porque lo considero capital, y porque creo que si se estuviese convencido de la realidad del cambio y nos esforzáramos por recobrarlo, todo se simplificaría. Caerían dificultades filosóficas que se han juzgado insuperables. No sólo ganaría con ello la filosofía, sino también nuestra vida cotidiana —quiero decir la impresión que las cosas nos producen y la reacción de nuestra inteligencia, de nuestra sensibilidad y de nuestra voluntad sobre las cosas— sería acaso transformada y como trasfigurada. Sucede de ordinario que observamos el cambio, pero no nos apercebimos de él. Hablamos del cambio, pero no pensamos en él. Decimos que el cambio existe, que todo cambia, que el cambio es la ley misma de las cosas: lo decimos y lo repetimos; pero eso se resuelve en palabras, pues razonamos y filosofamos como si el cambio no existiera. Para pensar el cambio y para verlo es preciso quitar un velo de prejuicios, artificiales unos, creados por la especulación filosófica, otros naturales al sentido común. Creo que en esto terminaremos por ponernos de acuerdo, y forjaremos entonces una filosofía en la que colaboraremos todos y en ella podremos entendernos. Por eso aspiro a fijar dos o tres puntos, en torno a los cuales me parece que ya existe armonía, que poco a poco se extenderá a lo demás. Nuestra primera conferencia se referirá menos al cambio mismo que a los caracteres generales de una filosofía que se contraería a la intuición del cambio.

He aquí ante todo un punto en que concordaremos. Si los sentidos y la conciencia tuviesen un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no habría necesidad de concebir, como tampoco de razonar. Concebir es lo peor cuando no es posible

percepción percepción - intuición

percibir, y el razonamiento está hecho para colmar los vacíos de la percepción o para darle mayor alcance. No niego la utilidad de las ideas abstractas y generales, como no discuto el valor de los billetes de banco. Pero así como el billete no es más que una promesa de oro, así una concepción sólo vale por las percepciones eventuales que representa. Desde luego que no se trata solamente de la percepción de una cosa, de una cualidad o de un estado. Se puede concebir un orden, una armonía, y más generalmente una verdad, que se vuelven entonces una realidad. Es un punto en el cual se concuerda. Todo el mundo ha podido comprobar, en efecto, que las concepciones más ingeniosamente reunidas y los razonamientos más sabiamente soldados se hunden como castillos de naipes el día en que un hecho —un solo hecho realmente percibido— choca con esas concepciones y esos razonamientos. Por lo demás, no existe un metafísico ni un teólogo que no estén prestos a afirmar que un ser perfecto es el que conoce todas las cosas intuitivamente, sin tener que pasar por el razonamiento, la abstracción y la generalización. No existe, pues, dificultad en el primer punto.

Tampoco la habrá mayor en el segundo, que ahora abordamos. La insuficiencia de nuestras facultades de percepción —insuficiencia comprobada por nuestras facultades de concepción y de razonamiento— es lo que ha dado nacimiento a la filosofía, como lo testimonia la historia de las doctrinas. Las concepciones de los más antiguos pensadores de Grecia estaban ciertamente muy próximas a la percepción, puesto que por las transformaciones de un elemento sensible, como el agua, el aire o el fuego, completaban la sensación inmediata. Pero desde que los filósofos de la escuela de Elea, criticando la idea de transformación, mostraron o creyeron mostrar la imposibilidad de mantenerse tan cerca de los datos de los sentidos, la filosofía se comprometió en la vía en que ha marchado después, aquella que conduce a un mundo "suprasensible": en adelante se debían explicar las cosas con puras "ideas". Ciertamente es que para los filósofos antiguos el mundo inteligible estaba situado fuera y sobre aquel que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben: nuestras facultades de percepción no nos mostraban sino sombras pro-

yectadas en el tiempo y el espacio por las Ideas inmutables y eternas. Para los modernos, al contrario, esas esencias son constitutivas de las cosas sensibles mismas; son verdaderas sustancias, de las cuales los fenómenos no son más que la película superficial. Pero todos, antiguos y modernos, concuerdan en ver en la filosofía una sustitución del percepto por el concepto. Todos acuden, ante la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, a facultades del espíritu que no son perceptivas, es decir, a funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento.

Podremos, pues, ponernos de acuerdo sobre el segundo punto. Llego entonces al tercero, que no creo que suscite más discusiones.

Si tal es el método filosófico, no hay ni puede haber una filosofía, como hay una ciencia; habrá siempre, por el contrario, tantas filosofías como existan pensadores originales. ¿Cómo podría suceder otra cosa? Por abstracta que sea una concepción, es siempre en una percepción donde tiene su punto de partida. La inteligencia combina y separa; arregla, desarregla, coordina; no crea. Necesita una materia, y ésta sólo puede venirle de los sentidos o de la conciencia. Una filosofía que construye o completa la realidad con puras ideas, no hará, pues, más que sustituir o agregar, al conjunto de nuestras percepciones concretas, tal o cual de ellas, adelgazada, sutilizada, convertida por eso en idea abstracta y general. Pero en la elección que efectuará de esta percepción privilegiada habrá siempre algo arbitrario, pues la ciencia positiva se ha apoderado para ella de cuanto es incontestablemente común a cosas diferentes, la cantidad, y sólo queda entonces a la filosofía el dominio de la cualidad, donde todo es heterogéneo a todo, y donde una parte no representará jamás el conjunto sino en virtud de un decreto contestable, si no arbitrario. A este decreto podrá siempre oponerse otro. Y surgirán muchas filosofías diferentes, provistas de conceptos diferentes. Lucharán indefinidamente entre sí.

He aquí entonces la cuestión que se plantea y que considero esencial. Puesto que todo ensayo de filosofía puramente conceptual suscita tentativas antagónicas, y que, en el terreno de la dialéctica pura, no hay sistema al cual no se pueda oponer

Respondo sobre de los entidos o conciencia  
cuadrado

otro, permaneceremos en este terreno, o deberíamos más bien (sin renunciar, desde luego, al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento) volver a la percepción, obtener que se dilate y se extienda? Decía que es esta insuficiencia de la percepción natural la que ha impulsado a los filósofos a completar la percepción por la concepción, debiendo ésta colmar los intervalos entre los datos de los sentidos o de la conciencia, y con ello unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas. Pero el examen de las doctrinas nos muestra que la facultad de concebir, a medida que avanza en este trabajo de integración, está reducida a eliminar de lo real gran número de diferencias cualitativas, a extinguir en parte nuestras percepciones, a empobrecer nuestra visión concreta del universo. Porque cada filosofía está llevada a proceder así, de buen o mal grado, suscita filosofías antagonistas, cada una de las cuales recoge algo de lo que otra ha dejado caer. El método va, pues, contra el fin: en teoría debía extender y completar la percepción; de hecho está obligado a pedir a multitud de percepciones que se esfumen para que tal o cual de entre ellas pueda volverse representativa de las otras. Pero suponed que en lugar de querer elevarnos por encima de nuestra percepción de las cosas, nos hundimos en ella para profundizarla y ampliarla. Suponed que inseríamos en ella nuestra voluntad y que esta voluntad, dilatándose, dilata nuestra visión de las cosas. Obtendremos ahora una filosofía en la que nada será sacrificado de los datos de los sentidos y de la conciencia: ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real se sustituirá al resto so pretexto de explicarlo. Pero sobre todo tendremos una filosofía a la cual no podría oponerse otras, pues nada habría dejado fuera de ella que otras doctrinas puedan recoger: lo habría tomado todo. Habría tomado cuanto está dado, y aun más de cuanto está dado, pues los sentidos y la conciencia, invitados por ella a un esfuerzo excepcional, le habrán entregado más de lo que abastecen naturalmente. A la multiplicidad de sistemas que luchan entre sí, armados de conceptos diferentes, sucedería la unidad de una doctrina capaz de reconciliar a todos los pensadores en una misma percepción, percepción que iría, por lo demás, ampliándose, gracias al esfuerzo combinado de filósofos en una dirección común.



material en no ver. Antes de filosofar hay que vivir; y la vida exige que nos pongamos anteojeras, que no miremos a derecha, a izquierda o atrás, sino derechamente en la dirección que debemos marchar. Lejos de constituirse nuestro conocimiento por una asociación gradual de elementos simples, es el efecto de una disociación brusca: en el campo inmensamente vasto de nuestro conocimiento virtual hemos cogido, para hacer con ello un conocimiento actual, cuanto interesa a nuestra acción sobre las cosas, y hemos desatendido el resto. El cerebro parece haber sido construido para semejante trabajo de selección, cosa que se probaría sin esfuerzo en cuanto a las operaciones de la memoria. Nuestro pasado, como veremos en nuestra próxima conferencia, se conserva necesariamente, automáticamente; sobrevive totalmente. Pero nuestro interés práctico consiste en apartarlo, o por lo menos en no aceptar de él sino aquello que puede aclarar y completar más o menos útilmente la situación presente. El cerebro sirve para efectuar esta elección: actualiza los recuerdos útiles, mantiene en el subsuelo de la conciencia aquellos que para nada servirían. Lo mismo puede decirse de la percepción: Como auxiliar de la acción, aísla, en el conjunto de la realidad, aquello que nos interesa; nos muestra menos las cosas mismas que el partido que podemos extraer de ellas. Las clasifica por anticipado y por anticipado las denomina; nos basta observar apenas el objeto para saber a qué categoría pertenece. Pero de vez en cuando, por un feliz accidente, surgen hombres cuyos sentidos o cuya conciencia están menos adheridos a la vida. La naturaleza ha olvidado ligar su facultad de percibir a su facultad de obrar. Cuando miran una cosa, la ven por ella y no por ellos. No perciben simplemente con el fin de obrar; perciben para percibir, para nada, por placer. Por un cierto lado de ellos mismos, sea por su conciencia, sea por uno de sus sentidos, nacen separados; y según que esta separación corresponde a tal o cual sentido, o a la conciencia, son pintores o escultores, músicos o poetas. Es por cierto una visión más directa de la realidad lo que encontramos en las diferentes artes; porque el artista que sueña menos en utilizar su percepción percibe un mayor número de cosas.

Pues bien; lo que la naturaleza hace de vez cuando, por

ANTES = visión más directa de la

filosofía = para todos el mundo

distracción, y para algunos privilegiados, ¿no podría la filosofía intentarlo, en pareja materia y en otro sentido y de otro modo, para todo el mundo? ¿El papel de la filosofía no consistiría en llevarnos a una percepción más completa de la realidad mediante cierto traslado de nuestra atención? Se trataría de desviar nuestra atención del lado prácticamente interesante del universo y de volverla hacia aquello que, prácticamente, no sirve para nada. Esta conversión de la atención sería la filosofía misma.

A primera vista parece que eso se haya hecho desde largo tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que era preciso apartarse para filosofar y que especular era lo inverso de actuar. Hablamos oportunamente de los filósofos griegos; pues bien, nadie ha expresado esta idea con más fuerza que Plotino, "Toda acción, decía (y aun agregaba "toda fabricación") es un debilitamiento de la contemplación" (πανταχού δὴ ἀνευρήσομεν τὴν ποιησιν καὶ τὴν κρᾶσιν ἢ ἀσθένειαν θεορίας ἢ παρακολούθημα). Y fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de lo verdadero exige una conversión (ἐπιστροφή) del espíritu, que se desprende de las apariencias de este mundo y se apega a las realidades de lo alto: "¡Huyamos hacia nuestra querida patria!" Pero, como veis, se trataba de "huir". Más precisamente, para Platón y para cuantos han entendido así la metafísica, apartarse de la vida y convertir su atención consiste en transportarse inmediatamente a un mundo diferente del que vivimos, en suscitar otras facultades de percepción que los sentidos y la conciencia. No creyeron que esta educación de la atención pudiera consistir a menudo en quitarle las anteojeras, en desacostumbrarla del estrechamiento que las exigencias de la vida le imponen. No juzgaron que el metafísico, para una mitad por lo menos de sus especulaciones, debiera continuar mirando lo que todo el mundo mira: no, siempre habrá de volverse hacia otra cosa. Por eso acuden invariablemente a facultades de visión diferentes de aquellas que ejercemos, en todo instante, en el conocimiento del mundo exterior y de nosotros mismos.

Justamente porque discutía la existencia de estas facultades trascendentes creyó Kant imposible la metafísica. Una de las

ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que si la metafísica es posible, ello sucede por una visión y no por una dialéctica. La dialéctica nos lleva a filosofías opuestas; demuestra igualmente la tesis que la antítesis de las antinomias. Sólo una intuición superior (que Kant llama una intuición "intelectual"), es decir, una percepción de la realidad metafísica, permitiría la constitución de la metafísica. El más claro resultado de la *Crítica kantiana* es así mostrar que no se puede penetrar en el más allá sino por una visión y que una doctrina no vale, en ese dominio, sino porque contiene percepción: tomad esta percepción, analizadla, recomponedla, volvedla y revolvedla en todos los sentidos, hacédle experimentar las más sutiles operaciones de la más elevada química intelectual, jamás retiraréis de vuestro crisol sino aquello que hayáis puesto en él; cuanto hayáis introducido de visión, tanto encontraréis; el razonamiento no os hará avanzar un paso más allá de lo que ante todo habíais percibido. He aquí lo que Kant ha desplegado a plena luz; y es, a mi juicio, el mayor servicio que rindió a la filosofía especulativa. Estableció definitivamente que si la metafísica es posible, ello sólo puede ser por un esfuerzo de intuición. Sólo que habiendo probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añadió que esa intuición es imposible.

¿Por qué la juzgó imposible? Precisamente porque se representó una visión de este género —quiero decir una visión de la realidad "en sí"— como se la había representado Plotino, como se la han representado en general aquellos que han acudido a la intuición metafísica. Todos han entendido por ello una facultad de conocer que se distinguiría radicalmente de la conciencia lo mismo que de los sentidos, que hasta estaría orientada en la dirección inversa. Todos creyeron que apartarse de la vida práctica era volverle la espalda.

¿Por qué pensaron así? ¿Por qué Kant, su adversario, ha compartido su error? ¿Por qué todos se han juzgado así libres de sacar conclusiones opuestas, aquellos construyendo inmediatamente una metafísica, estos declarando imposible la metafísica?

Pensaron así porque imaginaron que nuestros sentidos y nuestra conciencia, tal como funcionan en la vida cotidiana,

*que = cambio = percepción*

nos hacen apresarse directamente el movimiento. Creyeron que mediante nuestros sentidos y nuestra conciencia, laborando como trabajan de ordinario, percibimos realmente el cambio en las cosas y en nosotros. Entonces, como es innegable que siguiendo los datos habituales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia llegaremos, en el orden de la especulación, a contradicciones insolubles, concluyeron de ello que la contradicción era inherente al cambio mismo y que para sustraerse a esta contradicción era preciso salir de la esfera del cambio y elevarse sobre el Tiempo. Tal es el fondo del pensamiento de los metafísicos, lo mismo que de quienes, con Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

La metafísica nació, en efecto, de los argumentos de Zenón de Elea relativos al cambio y al movimiento. Es Zenón quien, atrayendo la atención sobre el absurdo de aquello que se llama movimiento y cambio, llevó a los filósofos —ante todo a Platón— a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia. Por eso Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra conciencia se ejercen efectivamente en un Tiempo verdadero, quiero decir en un Tiempo que cambia sin cesar, en una duración que dura, y porque, por otra parte, se daba cuenta de la relatividad de los datos corrientes de nuestros sentidos y de nuestra conciencia (detenidos además por él mucho antes del término trascendente de su esfuerzo), juzgó la metafísica imposible sin una visión distinta de aquella de los sentidos y de la conciencia; visión de la que tampoco encontró ninguna huella en el hombre.

Pero si pudiésemos establecer que aquello que ha sido considerado como cambio y movimiento por Zenón primero y luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que consideraron cambio lo que no cambia y movimiento lo que no se mueve, que tomaron por una percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación en vista de la práctica; y si pudiésemos mostrar, por otra parte, que aquello que fue tomado por Kant por el tiempo mismo es un tiempo que no fluye ni cambia ni dura; entonces, para sustraerse a contradicciones como aquellas que señaló Zenón y para desasir nuestro cono-

ampliación propiamente dicha, duración, movimiento  
Continuidad del movimiento.

cimiento diario de la relatividad de que Kant lo creyó afectado, no habría que salir del tiempo (ya hemos salido de él), no habría que desasirse del cambio (ya estamos demasiado desprendidos de él); habría, por el contrario, que volver a asir el cambio y la duración en su movilidad original. Entonces veríamos no sólo caer una a una dichas dificultades y desvanecerse más de un problema: por la extensión y la revivificación de nuestra facultad de percibir, acaso también (aunque no se trata por ahora de elevarse a tales alturas) por una ampliación que daríamos a las almas privilegiadas, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos; continuidad que ya no sería hipotética y construida, sino experimentada y vivida. ¿Es posible una labor de ese género? Es lo que nosotros buscaremos con vosotros, al menos por lo concerniente al conocimiento de nuestro contorno, en nuestra segunda conferencia.

## SEGUNDA CONFERENCIA

Me habéis prestado ayer una atención tan sostenida, que no debéis asombraros si estoy tentado a abusar hoy de ella. Quiero demandaros un esfuerzo violento para dejar de lado algunos de los esquemas artificiales que interponemos, a pesar nuestro, entre la realidad y nosotros. Se trata de romper con ciertos hábitos de pensar y de percibir que se han vuelto naturales. Es preciso volver a la percepción directa del cambio y de la movilidad. He aquí un primer resultado de nuestro esfuerzo. Nos representaremos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisibles.

Comencemos por el movimiento. Tengo la mano en el punto A. La trasporte al punto B, recorriendo el intervalo AB. Digo que el movimiento de A a B es cosa simple.

Pero se trata de cosa de la cual cada uno de nosotros posee la sensación inmediata. Sin duda, mientras llevamos nuestra mano de A a B nos decimos que podríamos detenerla en un punto intermedio, pero ya no se trataría entonces del mismo movimiento. Ya no habría un movimiento único de A a B; ha-

bría, por hipótesis, dos movimientos, con un intervalo de detención. Ni de adentro, por el sentido muscular, ni de afuera, por la vista, tendríamos aún la misma percepción. Si dejamos nuestro movimiento de A a B tal cual es, lo sentimos indiviso y debemos declararlo indivisible.

Cierto es que cuando observo mi mano que va de A a B y describe el intervalo AB me digo: "El intervalo AB puede dividirse en tantas partes como quiera, pues el movimiento de A a B puede dividirse en tantas partes como me plazca, puesto que este movimiento se aplica sobre este intervalo." O bien: "A cada instante de su trayecto el móvil pasa por cierto punto, de modo que se pueden distinguir en el movimiento tantas etapas como se quiera, luego el movimiento es infinitamente divisible." Pero reflexionemos en ello un instante. ¿Cómo el movimiento podría aplicarse sobre el espacio que ha recorrido? ¿Cómo lo móvil coincidiría con lo inmóvil? ¿Cómo el objeto que se mueve estaría en un punto de su trayecto? Pasa por él, o, en otros términos, podría estar en él. Estaría en él si se detuviera; pero si se detuviera ya no tendríamos el mismo movimiento. Es siempre de un solo salto que un trayecto se recorre, cuando no hay detención en el trayecto. El salto puede durar algunos segundos, o días, meses, años; ello poco importa. Desde el momento que es único es indiscomponible. Sólo que una vez efectuado el trayecto, como la trayectoria es espacio y el espacio es indefinidamente divisible, nos figuramos que el movimiento mismo es divisible indefinidamente. Nos complace imaginarlo así porque, en un movimiento, no es el cambio de posición lo que nos interesa, sino las posiciones mismas, la que la movilidad ha dejado, aquella que tomará, aquella que tomaría si se detuviera en el camino. Necesitamos inmovilidad, y cuanto más logremos representarnos el movimientos como coincidiendo con las inmovilidades de los puntos del espacio que recorre, mejor crearemos comprenderlo. A decir verdad, no existe jamás inmovilidad verdadera, si entendemos por ello ausencia de movimiento. El movimiento es la realidad misma, y lo que llamamos inmovilidad es cierto estado de cosas análogo a lo que sucede cuando dos trenes marchan a la misma velocidad, en el mismo sentido, en dos vías paralelas: cada uno de ambos trenes está

no siente detención e inmovilidad



entonces inmóvil para los pasajeros sentados en el otro. Pero una situación de este género, que es en suma excepcional, nos parece que es la situación regular y normal, porque es la que nos permite actuar sobre las cosas y también a las cosas actuar sobre nosotros: los viajeros de ambos trenes sólo pueden tenderse la mano por la portezuela y hablarse si están "inmóviles", es decir, si marchan en el mismo sentido con la misma velocidad. Siendo la inmovilidad aquello que nuestra acción necesita, la erigimos en realidad, hacemos de ella un absoluto, y vemos en el movimiento alguna cosa que se le sobreagrega. Nada es más legítimo en la práctica; pero cuando trasportamos este hábito del espíritu al dominio de la especulación, desconocemos la realidad verdadera, creamos, deliberadamente, problemas insolubles, cerramos los ojos a lo que hay de más vivo en lo real.

No necesito recordaros los argumentos de Zenón de Elea. Todos implican la confusión del movimiento con el espacio recorrido, o por lo menos la convicción de que se puede tratar el movimiento como se trata el espacio, dividirlo sin tener en cuenta sus articulaciones. Nos dicen que Aquiles jamás alcanzará a la tortuga que persigue, pues cuando llegue al punto que estaba la tortuga, ésta habrá tenido tiempo de marchar, y así indefinidamente. Los filósofos han refutado este argumento de varias maneras, y de maneras tan diferentes que cada una de esas refutaciones quita a las otras el derecho de creerse definitivas. Habría existido sin embargo un medio muy simple para cortar la dificultad: interrogar a Aquiles. Pues dado que Aquiles termina por alcanzar a la tortuga y aun por adelantarla, debe saber mejor que nadie cómo lo hace. El filósofo antiguo que demostraba la posibilidad del movimiento marchando, estaba en la verdad: su solo error fue ejecutar la acción sin añadirle un comentario. Pidamos entonces a Aquiles que comente su carrera. He aquí sin duda lo que nos responderá. "Zenón quiere que yo pase del punto donde estoy al punto que la tortuga ha dejado, de éste al punto que ella ha dejado también, etc.; así procede para hacerme correr. Pero yo, para correr, procedo de otro modo. Doy un primer paso, luego un segundo, y así sucesivamente; finalmente, después de un cierto número de pasos, hago uno final con el cual excedo a la tortuga. He

cumplido así una serie de actos indivisibles. Mi carrera es la serie de estos actos. Comprende tantos pasos como partes se pueden distinguir en ella. Pero no tenéis el derecho de desarticularla según otra ley, ni de suponerla articulada de otro modo. Proceder como Zenón es admitir que la carrera puede ser descompuesta arbitrariamente, como el espacio recorrido; es creer que el trayecto se aplica realmente contra la trayectoria; es hacer coincidir y por consiguiente confundir a la vez movimiento e inmovilidad."

Pero en eso consiste precisamente nuestro método habitual. Razonamos sobre el movimiento como si estuviese hecho de inmovilidades, y, cuando lo observamos, lo reconstituimos con inmovilidades. El movimiento es para nosotros una posición, luego una nueva posición, y así indefinidamente. Es cierto que nos decimos que debe haber otra cosa y que, de una posición a una posición, hay el pasaje, por el cual se colma el intervalo. Pero apenas fijamos nuestra atención en ese pasaje hacemos de él una serie de posiciones, libres para reconocer también que entre dos posiciones sucesivas hay que suponer un pasaje. Postergamos indefinidamente el momento de considerar ese pasaje. Admitimos que existe, le damos un nombre, y eso nos basta. Una vez en regla en ese aspecto, nos volvemos hacia las posiciones y preferimos tratar con ellas. Tememos instintivamente las dificultades que suscita a nuestro pensamiento la visión del movimiento en lo que tiene de móvil; y tenemos razón, puesto que el movimiento ha sido cargado por nosotros de inmovilidad. Si el movimiento no es todo, no es nada; y si hemos primeramente planteado que la inmovilidad puede ser una realidad, el movimiento se escurrirá entre nuestros dedos cuando creeremos poseerlo.

He hablado del movimiento, pero podría decir lo mismo de cualquier cambio. Todo cambio real es un cambio indivisible. Nos gusta tratarlo como una serie de estados distintos que se alinean de algún modo en el tiempo. También esto es natural. Si el cambio es continuo en nosotros y continuo también en las cosas, en desquite, para que el cambio interrumpido que cada uno de nosotros llama "yo" pueda actuar sobre el cambio ininterrumpido que llamamos una "cosa", es preciso que estos

dos cambios se encuentren, el uno con relación al otro, en una situación análoga a la de los dos trenes de que hablábamos oportunamente. Decimos, por ejemplo, que un objeto cambia de color, y que aquí el cambio consiste en una serie de matices que serían los elementos constitutivos del cambio y que éstos no cambiarían. Pero, ante todo, lo que existe objetivamente de cada matiz es una oscilación infinitamente rápida, es cambio. Por otra parte, la percepción que nosotros tenemos de él, en lo que ella tiene de subjetivo, no es más que un aspecto aislado, abstracto, del estado general de nuestra persona, el cual cambia globalmente sin cesar y hace participar en su cambio a esta percepción llamada invariable: de hecho, no existe percepción que no se modifique a cada instante. De suerte que el color, fuera de nosotros, es la movilidad misma, y que nuestra propia persona es movilidad también. Pero todo el mecanismo de nuestra percepción de las cosas, como el de nuestra acción sobre las cosas, ha sido arreglado de manera de llevar aquí, entre la movilidad externa y la movilidad interna, a una situación comparable a aquella de los dos trenes, más complicada, sin duda, pero del mismo género: cuando ambos cambios, el del objeto y el del sujeto, se producen en estas condiciones particulares, suscitan la apariencia particular que llamamos un "estado". Una vez en posesión de "estados", nuestro espíritu recompone con ellos el cambio. Répito que nada es más natural: la división del cambio en estados nos pone también a actuar sobre las cosas, y es prácticamente útil interesarse en los estados más bien que en el cambio mismo. Pero lo que aquí favorece la acción será mortal a la especulación. Representaos un cambio como realmente compuesto de estados: a la vez hacéis surgir problemas metafísicos insolubles. No se refieren sino a las apariencias. Habéis cerrado los ojos a la realidad verdadera.

No insistiré más en esto. Que cada uno de nosotros haga la experiencia, que se dé la visión directa de un cambio, de un movimiento: tendrá un sentimiento de absoluta indivisibilidad. Llego entonces al segundo punto, que está muy próximo al primero. Hay cambios, pero no hay, bajo el cambio, cosas que cambian: el cambio no necesita un soporte. Hay movimientos,

pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil<sup>1</sup>.

Cuesta representarse así las cosas, porque el sentido por excelencia es el de la vista, y el ojo ha adquirido el hábito de cortar, en el conjunto del campo visual, figuras relativamente invariables que se considera que se desplazan sin deformarse: el movimiento se sobreagregaría al móvil como un accidente. Es útil tener que tratar cotidianamente con objetos estables y en cierto modo responsables, a los cuales nos dirigimos como a personas. El sentido de la vista se acomoda para tomar las cosas al sesgo: iluminador del tacto, prepara nuestra acción sobre el mundo exterior. Menos nos costará percibir el movimiento y el cambio como realidades independientes si nos dirigimos al sentido del oído. Oigamos una melodía dejándonos mecer por ella: ¿no poseemos la percepción clara de un movimiento que no está unido a un móvil, de un cambio sin nada que cambie? Este cambio se basta, constituye la cosa misma. Por más que se prolongue, es indivisible: si la melodía se detuviera prestamente, esto ya no sería la misma masa sonora, sería otra, igualmente indivisible. Tendemos sin duda a dividirla y a representarnos, en lugar de la continuidad ininterrumpida de la melodía, una yuxtaposición de notas distintas. ¿Pero por qué? Porque pensamos en la serie discontinua de esfuerzos que nosotros haríamos para recomponer aproximadamente el sonido oído cantando nosotros mismos, y también porque nuestra percepción auditiva ha adquirido el hábito de impregnarse de imágenes visuales.

<sup>1</sup> Reproducirnos estos puntos de vista en la misma forma que los dimos en nuestra conferencia, sin ignorar que suscitarán probablemente análogos equívocos que entonces, no obstante las aplicaciones y las explicaciones que presentamos en trabajos ulteriores. Del hecho de que un ser es acción (puede concluirse que su existencia sea desvaneciente? ¿Se agrega algo a lo que decimos nosotros cuando se le hace residir en un "sustratum", que nada tiene de determinado puesto que, por hipótesis, su determinación, y por consecuencia su esencia, es esta acción misma? Una existencia así concebida ¿cesa jamás de ser presente a ella misma, puesto que la duración real implica la persistencia del pasado en el presente y la continuidad indivisible de un desarrollo? Todos los equívocos se deben a que se ha abordado las aplicaciones de nuestra concepción de la duración real con la idea que uno se hacía del tiempo espacializado.

Oímos entonces la melodía a través de la visión que tendría un director de orquesta mirando su partitura. Nos representamos notas yuxtapuestas a notas en una hoja de papel imaginario. Pensamos en un teclado en que se toca, en un arco que va y viene, en el músico que ejecuta su parte junto a los demás. Hagamos abstracción de estas imágenes espaciales: queda el cambio puro, bastándose a sí mismo, en absoluto dividido, en absoluto apegado a una "cosa" que cambia.

Volvamos ahora a la vista. Fijando más nuestra atención, advertimos que aun aquí el movimiento no exige un vehículo, ni el cambio una sustancia, en el sentido corriente del término. Ya la ciencia física nos sugiere esta visión de las cosas materiales. Cuanto más progresa más resuelve la materia en acciones que marchan al través del espacio, en movimientos que corren aquí y allá como escalofríos, de suerte que la movilidad se vuelve la realidad misma. Sin duda la ciencia comienza por asignar a esta movilidad un soporte. Pero a medida que avanza el soporte retrocede; las masas se pulverizan en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos; finalmente, el soporte asignado al movimiento parece no ser más que un esquema cómodo, simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual. Tampoco hay necesidad de ir tan lejos. ¿Qué es el móvil al que nuestro ojo une el movimiento como a un vehículo? Simplemente una mancha coloreada, de la que bien sabemos que se reduce, en sí misma, a una serie de oscilaciones extremadamente rápidas. Este pretendido movimiento de una cosa no es en realidad sino un movimiento de movimientos.

Pero en parte alguna la *sustancialidad* del cambio es tan visible, tan palpable, como en el dominio de la vida interior. Las dificultades y contradicciones de todo género en que han parado las teorías de la personalidad, provienen de que nos representamos, por una parte, una serie de estados psicológicos distintos, cada uno invariable, que producirían las variaciones del yo por su sucesión misma, y por otra parte un yo, no menos invariable, que les serviría de soporte. ¿Cómo esta unidad y esta multiplicidad podrían reunirse? ¿Cómo, no durando una ni otra —la primera porque el cambio es algo que se le agrega,

no es lo como soporte de la unidad  
sustancialidad: no tiene existencia  
continua en sí mismo

la segunda porque está hecha de elementos que no cambian— podrían constituir un yo que dura? Pero lo cierto es que no hay ni un *sustratum* rígido inmutable ni estados distintos que pasen por él como actores en una escena. Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que prosigue y que proseguirá, indivisible, desde el comienzo al fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es eso mismo.

Justamente esta "continuidad" indivisible de cambio constituye la duración verdadera. No puedo entrar ahora en el examen profundo de un asunto que he tratado en otra parte. Me limitaré, pues, a decir, para responder a quienes ven en esta "duración real" yo no sé qué de inefable y de misterioso, que es la cosa más clara del mundo: *la duración real* es lo que siempre se ha llamado el *tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. No desconvengo en que el tiempo implica la sucesión. Pero que la sucesión se presenta inmediatamente a nuestra conciencia como la distinción de un "antes" y un "después" yuxtapuestos, es lo que yo no puedo acordar. Cuando oímos una melodía tenemos la más pura impresión de sucesión que sea posible —una impresión tan alejada como sea posible de aquella de la simultaneidad—, y sin embargo es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla las que producen en nosotros esta impresión. Si la descomponemos en notas distintas, en tantos "antes" y "después" como nos plazca, es porque mezclamos a ella imágenes espaciales y porque impregnamos la sucesión de simultaneidad: en el espacio, y sólo en el espacio, existe distinción clara de partes exteriores unas a otras. Reconozco que es en el tiempo espacializado donde nos colocamos de ordinario. No tenemos interés alguno en escuchar el zumbido ininterrumpido de la vida profunda; y sin embargo, la duración real está ahí. Gracias a ella se colocan en un solo y mismo tiempo los cambios más o menos largos a los cuales asistimos en nosotros y en el mundo exterior.

De modo que se trate de dentro o de fuera, de nosotros o de las cosas, la realidad es la *movilidad misma*. Esto es lo que yo expresaba al decir que hay cambio, pero que no hay cosas que cambien.

Ante el espectáculo de esta movilidad universal algunos de

nosotros serán presa de vértigo. Están habituados a la tierra firme, y no pueden avenirse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos "fijos" a los cuales vincular el pensamiento y la existencia. Consideran que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, ya no es en el momento en que se la piensa, escapa a nuestro pensamiento. El mundo material, dicen, se disolverá, y el espíritu se ahogará en el flujo torrentoso de las cosas. ¡Que se tranquilicen! El cambio, si consienten en observarlo directamente, sin velo interpuesto, les aparecerá en seguida como aquello que puede existir de más sustancial y de más durable en el mundo. Su solidez es infinitamente superior a la de una sijeza que no es más que un arreglo efímero entre moviidades. Llego aquí, en efecto, al tercer punto, hacia el cual quisiera atraer vuestra atención.

Si el cambio es real y aun constitutivo de la realidad, debemos considerar el pasado de modo muy distinto a como estamos habituados a hacerlo por la filosofía y por el lenguaje. Nos inclinamos a representarnos nuestro pasado como algo inexistente, y los filósofos avivan en nosotros esta tendencial natural. Para ellos y para nosotros el presente sólo existe por sí mismo: si algo sobrevive del pasado, acaso sólo sea por el socorro que el presente le concede, por una caridad que el presente le hace, en fin, para salir de las metáforas, por la intervención de cierta función particular que se llama memoria y cuyo papel sería conservar excepcionalmente tales o cuales partes del pasado almacenándolas en una especie de caja. ¡Error profundo! Error útil, acaso necesario a la acción, pero mortal para la especulación. Encontraríamos en él encerradas "in a nutshell", como decís vosotros, la mayor parte de las ilusiones que pueden viciar el pensamiento filosófico.

En efecto, reflexionemos en ese presente que sería el único existente. ¿Qué es justamente lo presente? Si se trata del instante actual —quero decir de un instante matemático que sería al tiempo lo que el punto matemático es a la línea—, es claro que semejante instante es pura abstracción, una vista del espíritu; no podría poseer existencia real. Jamás constituiréis el tiempo con semejantes instantes, así como tampoco con puntos matemáticos constituiréis una línea. Suponed que existe: ¿cómo

habría un instante anterior a aquel? Los dos instantes no podrían estar separados por un intervalo de tiempo, puesto que, por hipótesis, reducís el tiempo a una yuxtaposición de instantes. De modo que no estarían separados por nada, y por consiguiente constituirían una unidad: dos puntos matemáticos que se tocan, se confunden. Pero abandonemos estas sutilezas. Nuestra conciencia nos dice que cuando hablamos de nuestro presente pensamos en cierto intervalo de duración. ¿Qué duración? Es imposible fijarla exactamente; es algo demasiado fluctuante. Mi presente, en este momento, es la frase que pronuncio. Pero es así porque me place limitar a mi frase el campo de mi atención. Esta atención es cosa que puede alargarse y reducirse, como el intervalo entre las dos puntas de un compás. Por el momento las dos puntas se separan justamente lo bastante para ir del comienzo al fin de mi frase; pero si se me antoja alejarlas más, mi presente abrazará, además de mi última frase, aquella que la precedía: habría bastado adoptar otra puntuación. Avancemos más: una atención que fuera indefinidamente extensible tendría bajo su mirada, con la frase precedente, todas las frases anteriores de la lección, los acontecimientos que la han precedido y una porción tan grande como se quiera de lo que llamamos nuestro pasado. La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado es, pues si no arbitraria, por lo menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida. El "presente" ocupa justamente tanto lugar como este esfuerzo. Tan pronto como esta atención particular cede algo de lo que tenía bajo su mirada, en seguida aquello que abandona del presente se hace *ipso facto* pasado. En una palabra, nuestro presente cae en el pasado cuando cesamos de atribuirle un interés actual. Sucede con el presente de los individuos como con el de las naciones: un acontecimiento pertenece al pasado y entra en la historia cuando ya no interesa directamente a la política cotidiana y puede ser descuidado sin que los asuntos se resientan. Mientras su acción persiste se adhiere a la vida de la nación y es su presente.

Desde entonces nada nos impide llevar tan lejos como sea posible, hacia atrás, la línea de separación entre nuestro presente y nuestro pasado. Una atención a la vida que fuera sufi-

cientemente fuerte, y suficientemente desprendida de todo interés práctico, abrazaría así en un presente indiviso la entera historia pasada de la persona consciente, y no como lo instantáneo, como un conjunto de partes simultáneas, sino como lo continuamente presente que fuera también lo continuamente móvil. Repito que a la manera de una melodía que se percibe indivisible, y que constituye de un extremo al otro, si se quiere extender la significación del término, un perpetuo presente, aunque esta perpetuidad nada tiene de común con la inmutabilidad, ni está indivisibilidad con la instantaneidad; se trata de un presente que dura.

No se trata de una hipótesis. En casos excepcionales sucede que la atención renuncia de golpe al interés que tenía en la vida: en seguida, como por encantamiento, el pasado se vuelve presente. En quienes ven surgir ante ellos, de improviso, la amenaza de una muerte súbita, en el alpinista que se desliza al fondo del precipicio, en los ahogados y en los ahorcados, parece que puede producirse una conversión brusca de la atención, algo así como un cambio de orientación de la conciencia que, hasta entonces vuelta hacia el porvenir y absorbida por las necesidades de la acción, súbitamente se desinteresa de ello. Eso basta para que miles de pormenores "olvidados" sean recordados, para que la historia toda de la persona se desenvuelva ante ella en un moviente panorama.

La memoria no tiene, pues, necesidad de explicación; o más bien no existe facultad especial cuya función sea retener parte del pasado para verterlo en el presente. El pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Si cerramos los ojos a la indivisibilidad del cambio, al hecho de que nuestro más lejano pasado se adhiere a nuestro presente y constituye con él un único y mismo cambio ininterrumpido, nos parece que lo normal del pasado es ser abolido y que su conservación tiene algo de extraordinario: creemos entonces que debemos imaginar un aparato cuya función sería registrar las partes del pasado capaces de reaparecer en la conciencia. Pero si tenemos en cuenta la continuidad de la vida interior y por consiguiente su indivisibilidad, ya no será la conservación del pasado aquello que deba explicarse, sino, por el contrario, su aparente aboli-

ción. Ya no tendremos que explicar el recuerdo sino el olvido. La explicación se encontrará, por otra parte, en la estructura del cerebro. La naturaleza ha inventado un mecanismo para canalizar nuestra atención en la dirección del porvenir, para apartarla del pasado —es decir, de esa parte de nuestra historia que no cuenta para nuestra acción presente—, para ocasionarle a lo sumo, bajo forma de "recuerdo", esta o aquella simplificación de la experiencia anterior, destinada a completar la experiencia del momento; en eso consiste aquí la función del cerebro. No podemos abordar la discusión de la teoría que sostiene que el cerebro sirve para la conservación del pasado, que almacena recuerdos a la manera de clichés fotográficos de los que luego sacaremos pruebas, como fonogramas destinados a devolver el sonido. Hemos examinado esta tesis en otra parte. Esta doctrina ha sido inspirada en gran medida por cierta metafísica de la cual la psicología y la psicofisiología contemporáneas están impregnadas, y que se acepta naturalmente, de lo que proviene su aparente claridad. Pero a medida que se la considera con más atención, se ve acumularse en ella las dificultades y las imposibilidades. Tomemos el caso más favorable a esa tesis, el caso de un objeto material que impresione el ojo y deje en el espíritu un recuerdo visual. ¿Qué podrá ser este recuerdo si resulta verdaderamente de la fijación en el cerebro de la impresión que recibe por el ojo? Por poco que el objeto se haya movido, o que el ojo se haya movido, ha habido, no una imagen, sino diez, cien, mil imágenes, tantas y aun más que en el film cinematográfico. Por poco que el objeto haya sido considerado un cierto tiempo, o visto en diversos momentos, se trata de millones de imágenes diferentes de este objeto. ¡Y hemos escogido el caso más simple! Supongamos almacenadas todas esas imágenes; ¿para qué servirán, cuál utilizaremos? Admitamos aun que tenemos nuestras razones para escoger una; ¿por qué y cómo la arrojaríamos en el pasado cuando la percibamos? Pasemos también sobre estas dificultades. ¿Cómo se explicarán las enfermedades de la memoria? En aquellas de estas enfermedades que corresponden a lesiones locales del cerebro, es decir, en las afasias, la lesión psicológica consiste menos en una abolición de los recuerdos que en una impotencia para recordarlos.

creación del objeto por el sujeto

Un esfuerzo, una emoción, pueden volver bruscamen-  
te a la conciencia palabras que se creían definitivamente perdidas.  
Estos y muchos otros hechos concurren a probar que el cerebro  
sirve aquí para escoger en el pasado, para disminuirlo, para  
simplificarlo, para utilizarlo, pero no para conservarlo. Poco  
nos costaría examinar las cosas desde este sesgo si no hubiésemos  
contraído el hábito de creer que el pasado está abolido.  
Entonces su reaparición parcial nos parece un acontecimiento  
extraordinario, que reclama una explicación. Por eso imaginamos  
aquí y allá, en el cerebro, cajas de recuerdos que conservarían  
fragmentos de pasado, y el cerebro conservándose por sí mismo.  
¿Como si esto no fuese hacer retroceder la dificultad y simplemente  
aplazar el problema! ¿Como si estableciendo que la materia cerebral  
se conserva a través del tiempo, o más generalmente que toda  
materia dura, no se le atribuyera precisamente la memoria que se  
pretende explicar por ella! Por más que hagamos, aun si suponemos  
que el cerebro almacena recuerdos, no huimos la conclusión que  
el pasado puede conservarse él mismo, automáticamente.

No sólo nuestro pasado, sino también el pasado de cualquier  
cambio, siempre que se trate de un cambio único y, por eso mismo,  
indivisible: la conservación del pasado en el presente no es otra  
cosa que la indivisibilidad del cambio. Cierto que para los cambios  
que se cumplen en el exterior apenas sabemos jamás si tenemos que  
tratar con un cambio único o con un compuesto de varios movimientos  
entre los cuales se intercalan detenciones (no siendo jamás la detención,  
por lo demás, sino relativa). Sería preciso que fuésemos inferiores a  
los seres y a las cosas, como lo somos a nosotros mismos, para que  
pudiéramos decidir sobre este punto. Pero no es esto lo importante.  
Basta estar convencido de una vez por todas de que la realidad es  
cambio, que el cambio es indivisible, y que, en un cambio indivisible,  
el pasado se confunde con el presente.

Penetrémonos de esta verdad y veremos fundirse y evaporarse  
buen número de enigmas filosóficos. Ciertos grandes problemas,  
como el de la sustancia, del cambio y de su relación, cesarán de  
plantearse. Todas las dificultades suscitadas en torno a estos puntos  
—dificultades que han hecho retroceder poco a

poco la sustancia hasta el dominio de lo inconocible— provienen  
de que cerremos los ojos a la indivisibilidad del cambio. Si el  
cambio, que es evidentemente constitutivo de toda nuestra experiencia,  
es la cosa huidiza de la que han hablado la mayor parte de los filósofos,  
si no vemos en él más que un polvo de estados que reemplazan  
estados, preciso será restablecer la continuidad entre esos estados  
por un vínculo artificial; pero este sustrato inmovil de la movilidad,  
no pudiendo poseer ninguno de los atributos que conocemos —puesto  
que todos son cambios— retrocede a medida que intentamos aproximar-  
lo: es tan inasible como el fantasma del cambio que estaba llamado  
a fijar. Esforcémonos, por el contrario, por percibir el cambio tal  
cual es, en su indivisibilidad natural: vemos que es la sustancia  
misma de las cosas, y ni el movimiento se nos aparece ya bajo la  
forma desvaneciente que lo volvía inasible al pensamiento, ni la  
sustancia con la inmutabilidad que la volvía inaccesible a nuestra  
experiencia. La inestabilidad radical y la inmutabilidad absoluta  
no son entonces más que vistas abstractas, tomadas desde fuera,  
sobre la continuidad del cambio real, abstracciones que el espíritu  
hipostasia luego en *estados* múltiples, por un lado, en *cosa* o  
sustancia por otro. Las dificultades suscitadas por los antiguos en  
torno al problema del movimiento y por los modernos en torno al  
problema de la sustancia, se desvanecen, éstas, porque la sustancia  
es movimiento y cambio, se desvanecen, aquéllas, porque el movimiento  
y el cambio son sustanciales.

Al mismo tiempo que se disipan oscuridades teóricas, se  
entrevé la solución posible de más de un problema considerado  
insoluble. Las discusiones relativas al libre albedrío tendrían  
término si percibiéramos nosotros mismos dónde estamos realmente,  
en una duración concreta donde la idea de determinación necesaria  
pierde toda especie de significación, puesto que el pasado se confunde  
con el presente y crea sin cesar con él —quiera sea por el hecho de  
ajustársele— algo absolutamente nuevo. La relación del hombre con  
el universo se volvería susceptible de una profundización gradual si  
tuviésemos en cuenta la verdadera naturaleza de los *estados*, de las  
*cualidades*, en fin, de todo aquello que se nos presenta con la  
aparición de la estabilidad. En caso semejante el objeto y el sujeto  
deben estar

frente a frente uno y otro en una situación análoga a aquella de los dos trenes de que hablábamos al comienzo: es un cierto arreglo de la movilidad sobre la movilidad que produce el efecto de la inmovilidad. Comprendamos esta idea, no perdamos jamás de vista la relación particular del objeto con el sujeto que se expresa por una visión estática de las cosas: todo aquello que la experiencia nos enseña del uno aumenta el conocimiento que teníamos del otro, y la luz que éste recibe podrá, por reflexión, iluminar a aquel a su vez.

Pero, como anunciaba al comienzo, la especulación pura no será la única en beneficiarse de esta visión del universal devenir. Podremos hacerla penetrar en nuestra vida cotidiana y por ella obtener de la filosofía satisfacciones análogas a aquellas del arte, pero más frecuentes, más continuas, más accesibles también al común de los hombres. Sin duda el arte nos hace descubrir en las cosas más cualidades y más matices de los que percibimos naturalmente. Dilata nuestra percepción, pero más en superficie que en profundidad. Enriquece nuestro presente, pero apenas nos lo hace sobrepasar. Por la filosofía podemos habituarnos a no aislar jamás el presente del pasado que se arrastra con él. Gracias a ella las cosas todas adquieren profundidad; más que profundidad, algo como una cuarta dimensión que permite a las percepciones anteriores mantenerse solidarias de las percepciones actuales, y al mismo inmediato porvenir diseñarse en parte en el presente. La realidad ya no aparece entonces en el estado estático, en su manera de ser: se afirma dinámicamente, en la continuidad y en la variabilidad de su tendencia. Lo que existía de inmóvil y de helado en nuestra percepción se reanima y se pone en movimiento. Todo se anima en torno a nosotros, todo se vivifica en nosotros. Un gran impulso arrebató a los seres y a las cosas. Por él nos sentimos levantados, arrastrados, llevados. Vivimos más, y este aumento de vida lleva consigo la convicción de que graves enigmas filosóficos podrán resolverse, y hasta que no deben plantearse porque han nacido de una visión fija de lo real y son sólo la traducción, en términos de pensamiento, de cierto debilitamiento artificial de nuestra vitalidad. En efecto, cuanto más nos habituamos a pensar y a percibir todas las cosas *sub specie*

*durationis*, más nos hundimos en la duración real. Y cuanto más nos hundimos en ella, más nos situamos en la dirección del principio, sin embargo trascendente, del que participamos y del cual la eternidad no debe ser una eternidad inmutable, sino una eternidad viva. ¿Cómo, de otro modo, podríamos vivir y movernos en ella? *In ea vicimus et movemur et sumus.*