

ta aspecto simétrico de la afirmación; nos parece entonces que si éste afirmaba una realidad objetiva, aquélla debe afirmar una no-realidad igualmente objetiva, y por decirlo así, igualmente real, en lo cual tenemos y no tenemos razón: no la tenemos, porque la negación no podría objetivarse en lo que tiene de negativo; la tenemos, sin embargo, en cuanto la negación de una cosa implica la afirmación latente de su reemplazo por otra cosa que se deja sistemáticamente de lado. Pero la forma negativa de la negación se aprovecha de la afirmación que hay en el fondo de ella; cabalgando en el cuerpo de realidad objetiva al que está unida, el fantasma se objetiva. Así se forma la idea de vacío ó de nada parcial, en que una cosa se ve reemplazada, no por otra, sino por un vacío que ella deja, es decir, por la negación de sí misma. Por otra parte, como esta operación se practica sobre cualquier cosa, la suponemos efectuándose sobre cada cosa, una después de otra, y finalmente, efectuada sobre todas las cosas juntas, con lo cual obtenemos la idea de "nada absoluta,,. Sólo que, si analizamos esta idea de Nada, encontramos que en el fondo es el Todo, con más el movimiento del espíritu que salta indefinidamente de una cosa á la otra, se niega á estarse quieto y concentra toda su atención en esta negativa, no determinando nunca su posición actual, sino en relación con la que acaba de dejar. Es, pues, una representación eminentemente comprensiva y plena,

tanto como la idea de todo, con la cual le unen los más estrechos brazos de parentesco. ¿Cómo entonces oponer la idea de Nada á la de Todo? ¿No se vé que sería oponer "lleno,, á "lleno,, y que la pregunta de "por qué existe algo,, está desprovista de sentido y es un pseudo problema levantado alrededor de una pseudo idea? Preciso es, con todo, que digamos una vez más por qué este fantasma de problema atormenta al espíritu tan obstinadamente. En vano mostramos que en la representación de la "abolición de lo real,, no hay más que la imagen de todas las realidades, expulsándose unas á otras, indefinidamente, en círculo; en vano añadimos que la idea de inexistencia no es más que la de expulsión de una existencia imponderable, ó de una existencia simplemente posible, por obra de una existencia más substancial; en vano hallaremos en la forma *sui generis* de la negación algo de extra intelectual, por ser la negación el juicio de un juicio, una advertencia dada á otro ó á sí mismo, de modo que sería absurdo atribuirle el poder de crear representaciones de un género nuevo, ideas sin contenido. Siempre subsiste la convicción de que antes de todas las cosas, ó al menos debajo de las cosas, hay la nada. Buscando la razón de esta persistencia, la hallamos en el elemento afectivo, social, y por decirlo todo, práctico, que da á la negación su forma específica. Las mayores dificultades filosóficas, ya lo hemos dicho, dimanar de que las formas de la acción

humana se extralimitan y se aventuran fuera de su propio terreno; estamos hechos para obrar, tanto y más que para pensar, ó mejor, cuando seguimos el movimiento de nuestra naturaleza, pensamos para obrar. Entonces, no hay por qué asombrarse de que los hábitos de la acción influyan tanto en los de la representación y que nuestro espíritu percibe siempre las cosas en el mismo orden en que tenemos la costumbre de figurárnoslas siempre que nos proponemos actuar sobre ellas. Y es incontestable, como hemos hecho notar antes, que toda acción humana tiene su punto de partida en una no satisfacción, y por tanto, en un sentimiento de "ausencia.". No se obraría á no proponerse un fin y no se busca una cosa sino porque se siente la privación de la misma. Así, nuestra acción procede desde "nada," hasta "algo," y tiene por esencia bordar "algo," en el cañamazo de la "nada.". En puridad, esta nada es mejor ausencia de utilidad que ausencia de una cosa. Si llevo á un visitante á ver una habitación que no he amueblado todavía, le advierto que "no hay nada.". Sin embargo, sé que está lleno de aire, pero como el aire no sirve para sentarse, la habitación realmente no contiene nada de lo que en este momento cuenta por algo para el visitante y para mí. De una manera general, el trabajo consiste en crear utilidad y mientras el trabajo no esté hecho, no hay "nada.", nada de lo que se quiere obtener. Así nuestra vida se pasa llenando vacíos que

oncibe nuestra inteligencia bajo la influencia extra intelectual del deseo y de la pena, y si se entiende por vacío la ausencia de utilidad y no la de cosas, puede decirse, en este sentido muy relativo, que vago constantemente de lo "vacío," á lo "lleno.". Así es la dirección de nuestra acción; nuestra especulación no puede por menos de hacer otro tanto, y pasa, naturalmente, del sentido relativo al absoluto, ya que se ejercita sobre las cosas y no sobre la utilidad que éstas nos ofrecen. De este modo se implanta en nosotros la idea de que la realidad llena un vacío y de que la nada, concebida como ausencia de todo, preexiste á todas las cosas, si no en el hecho, de derecho. Esta ilusión es la que hemos tratado de desvanecer, mostrando cómo la idea de Nada, si en ella se quiere ver la abolición de todas las cosas, es una idea destructiva de sí misma y se reduce á un simple vocablo; y que, por el contrario, si es verdaderamente idea, hay en ella tanta materia como en la idea de Todo.

Era necesario tan largo análisis para mostrar cómo *una realidad que se basta á sí misma, no es necesariamente una realidad ajena á la duración.* Pasando (consciente ó inconscientemente) por la idea de la nada para llegar á la del Ser, el Ser al cual se llegará, será una esencia lógica ó matemática, y, por tanto, intemporal; con lo cual se impondrá una concepción estática de lo real; parecerá todo dado de una vez, en la eternidad. Pero hay que acos-

tumbrarse á pensar el Ser directamente, sin dar una vuelta, sin dirigirse primero al fantasma de la nada que se interpone entre él y nosotros; tratar de ver para ver y no de ver para obrar; entonces el Absoluto se revela muy cerca de nosotros, y en cierta medida en nosotros; como de esencia psicológica y no matemática ó lógica. Vive con nosotros. Dura como nosotros, pero, por ciertos lados, es infinitamente más concentrado y más replegado en sí mismo.

**El devenir y la forma.** ¿Pensamos alguna vez la verdadera duración? También aquí se hace necesaria una toma de posesión directa; no es posible alcanzar á la duración dando una vuelta, sino instalándose en ella de golpe. Y esto es lo que casi siempre se niega á hacer la inteligencia, acostumbrada como está á pensar "lo que se mueve," por intermedio de lo inmóvil.

El papel de la inteligencia se reduce á prescindir acciones, y en éstas lo que nos interesa es su resultado; los medios poco importan con tal de conseguir el fin. De ahí que tendamos (con la totalidad de nuestro ser) hacia el fin que se tiene á la vista, confiándonos á él, para que de idea que es, se transforme en acto. De ahí también que lo único que se presenta con

claridad á nuestro espíritu, sea el término en que nuestra actividad descansará; en cuanto á los movimientos constitutivos de la misma acción, ó bien escapan á nuestra conciencia ó llegan á ella muy confusamente. Consideremos un acto muy sencillo como el de levantar el brazo. ¿Qué sucedería si tuviésemos que imaginar por anticipado todas las contracciones y tensiones elementales que el acto exige, ó aunque no fuera más que percibir las, una por una, mientras se ejecuta? El espíritu se transporta en seguida al fin, es decir, á la visión esquemática y simplificada del acto que supone ya realizado; entonces, si no viene una representación antagónica á neutralizar el efecto de la primera, los movimientos apropiados vienen por sí mismos á llenar el esquema, aspirados, digámoslo así, por el hueco que dejan sus intersticios. Así, pues, la inteligencia no presenta á la actividad otra cosa que fines que conseguir, es decir, puntos de descenso; nuestra actividad va de un fin conseguido á otro y de un descenso á otro, por series de saltos durante los cuales nuestra conciencia se distrae lo más posible del movimiento en ejecución, para no mirar más que la imagen anticipada del movimiento ejecutado.

Pero para que, inmóvil como ella es, se presente el resultado del acto que se ejecuta, necesita la inteligencia percibir el medio en que este resultado se encuadra, también como inmóvil. Nuestra actividad está "inserta,"

en el mundo material; si la materia se nos presentara como un *fluir* perpetuo, no marcaríamos un término á ninguna de nuestras acciones, sino que las sentiríamos desvanecerse á medida que fueran ejecutadas y no nos anticiparíamos al porvenir que siempre sería para nosotros fugitivo. Para que nuestra actividad salte de un *acto* á otro *acto*, es necesario que la materia pase de un *estado* á otro *estado*, porque la acción solamente puede insertar un resultado (ejecutarse) en un estado del mundo material. Falta averiguar si la materia se presenta de este modo.

*A priori* cabe ya presumir que nuestra percepción ha de hacer lo posible para tomar la materia bajo este sesgo. En efecto; los órganos sensoriales y los motores están coordinados unos á otros; los primeros simbolizan nuestra facultad de percibir y los segundos la de obrar. Así nos revela el organismo, en forma invisible y tangible, el perfecto acuerdo que reina entre la percepción y la acción. Entonces, si nuestra actividad tiene siempre á la vista un resultado en que momentáneamente se insertará, nuestra percepción no debe (casi) retener del mundo material más que un estado en que ella provisionalmente se coloca. Es la hipótesis que naturalmente se presenta al espíritu, y que es fácil de ver que la confirma la experiencia.

A la primera ojeada que echamos al mundo, y aun antes de que en él cortemos, advirtamos ó limitemos cuerpos, distinguimos cualidades:

un color después de otro color, un sonido que sucede á otro, una resistencia que cede á otra resistencia. Tomada aparte, cada una de estas cualidades es un estado que parece persistir como es, inmóvil, en espera de que otro lo reemplace. Sin embargo, el análisis resuelve cada una de estas cualidades en un enorme número de movimientos elementales: vibraciones ú otra cosa, hay un hecho cierto, y es que toda cualidad es cambio. Vanamente se buscará detrás del cambio la cosa que cambia; siempre provisionalmente y sólo para satisfacer á la imaginación, unimos el movimiento á un móvil; pero éste se escapa sin cesar á la mirada de la ciencia, que nunca puede salir de la movilidad. En la más pequeña fracción perceptible de segundo, en la percepción casi instantánea de una cualidad sensible, puede haber trillones de oscilaciones que se repiten: la permanencia de una cualidad sensible consiste en esta repetición de movimientos, como la persistencia de la vida está hecha de palpitations sucesivas. La primera función de la percepción consiste precisamente en aprehender, mediante trabajo de condensación, una serie de cambios elementales en forma de cualidad ó de estado. Cuanto mayor es la fuerza de obrar que le ha tocado en suerte á una especie animal, más numerosos son, á no dudarlo, los cambios elementales que concentra en un instante (uno de sus instantes) su facultad de percibir. Y debe haber en la naturaleza un progreso continuo, desde seres que

viven casi al unísono de las oscilaciones etéreas hasta seres (como nosotros) que inmobilizan trillones de estas oscilaciones en la más corta de sus percepciones simples. Los primeros no sienten casi otra cosa que movimiento; los últimos perciben cualidades. Los primeros están próximos á dejarse coger por el engranaje de las cosas; los otros reaccionan, y seguramente la tensión de su facultad de obrar es proporcional á la concentración de su facultad de percibir. El progreso prosigue aun en la misma humanidad; uno es tanto más "hombre de acción," cuanto mayor número de acontecimientos puede abarcar de una mirada; es la misma razón que hace que, ó bien se perciba uno á uno los acontecimientos sucesivos, que es el modo de dejarse llevar por ellos, ó que se los tome en globo y se los domine. En resumen, las cualidades de la materia son otras tantas vistas estables que tomamos sobre su inestabilidad.

Ahora bien; cortamos ó limitamos cuerpos en la continuidad de las cualidades sensibles. En realidad, cada uno de estos cuerpos cambia de continuo, primero, porque se resuelve en un grupo de cualidades, y hemos dicho que toda cualidad consiste en una sucesión de movimientos elementales; pero aun considerando la cualidad como un estado estable, el cuerpo siempre es inestable, desde que continuamente cambia de cualidades. El cuerpo por excelencia, el que tenemos más derecho á islarlo en la

continuidad de materia, porque constituye un sistema relativamente cerrado, es el cuerpo vivo; además, por él cortamos á los demás en el todo. Ahora bien; la vida es evolución, y concentramos un período de esta evolución en una vista estable que llamamos una forma; cuando el cambio se ha hecho bastante importante, como para vencer la feliz inercia de nuestra percepción, decimos que el cuerpo ha cambiado de forma. Pero, en realidad, el cuerpo cambia de forma á cada momento, ó mejor, no hay forma, puesto que la forma es cosa propia de lo inmóvil, y la realidad es movimiento. Lo real es el cambio continuo de forma: *la forma es una instantánea tomada sobre una transición*. Por tanto, aquí, una vez más, la percepción hace lo posible para solidificar la continuidad flúida de lo real en imágenes discontinuas. Cuando las imágenes sucesivas no difieren mucho, las consideramos á todas ellas como el crecer ó el disminuir de una sola imagen media, ó como la deformación de esta imagen en sentidos distintos. Cuando hablamos de la esencia de una cosa ó de la misma cosa, pensamos en esta imagen media.

Finalmente, las cosas, una vez constituidas, manifiestan en su superficie, mediante cambios de situación, las modificaciones profundas que se realizan en el seno del Todo. Decimos entonces que unas obran sobre otras. Esta acción nos aparece, seguramente, bajo forma de movimiento, pero apartamos la mirada lo más

posible de la movilidad del movimiento; lo que nos interesa, como antes decíamos, es el dibujo inmóvil del movimiento más que éste mismo. Si se trata de un movimiento complejo, queremos saber, ante todo, *lo que pasa, lo que el movimiento hace*, es decir, el resultado conseguido ó la intención que tiene en vista. Exáminese de cerca lo que se tiene en el espíritu cuando se habla de una acción en vías de ejecución; está presente, es cierto, la idea del cambio, pero se oculta en la penumbra. En plena luz, lo que hay es el dibujo inmóvil del acto que se supone ejecutado; por ahí, y sólo por ahí, se distingue el acto completo y se define. No sabríamos cómo hacerlo para imaginar los movimientos inherentes á las acciones de comer, beber, batirse, etc.; nos basta con saber, de un modo general é indeterminado, que todos estos actos son movimientos, y una vez resuelto y averiguado esto, tratamos sencillamente de representarnos el *plan de conjunto* de cada uno de estos movimientos complejos, es decir, el dibujo inmóvil que los subtiende. De modo que aquí también el conocimiento abarca un estado y no un cambio. En este tercer caso pasa como en los dos anteriores: trátase de movimiento cualitativo, evolutivo ó extensivo; el espíritu hace lo posible para tomar vistas estables sobre la inestabilidad.

Y así consigue, como acabamos de ver, tres especies de representación: 1.º, cualidades; 2.º, formas ó esencias; 3.º, actos. Tres modos de

ver, á los que corresponden tres categorías de palabras: *adjetivos, sustantivos y verbos*, elementos primordiales del lenguaje. Adjetivos y sustantivos, por tanto, simbolizan *estados*; pero aun el mismo verbo, ateniéndose á la parte iluminada de la representación que evoca, no representa gran cosa más.

Ahora, si se buscase caracterizar con mayor precisión nuestra actitud natural enfrente del devenir, se encontraría lo siguiente: el devenir es infinitamente variado: el que va del amarillo al verde no se parece al que va del verde al azul; son movimientos cualitativos diferentes: el que va de la flor al fruto no se parece al que va de la larva á la ninfa y de la ninfa al insecto perfectos; son movimientos evolutivos diferentes; la acción de comer ó de beber no se parece á la acción de batirse; son movimientos extensivos diferentes. Y los tres géneros de movimiento: cualitativo, evolutivo, intensivo, difieren profundamente. El artificio de nuestra percepción, el de nuestra inteligencia y el de nuestro lenguaje, consisten en extraer de esos *devenires* tan variados la representación única del devenir en general, devenir indeterminado, simple abstracción que por sí misma nada dice y hasta es raro que en ella pensemos. A esta idea, siempre la misma, y por otra parte obscura é inconsciente, agregamos entonces, en cada caso particular, una ó muchas imágenes claras que representan *estados* y que sirven para distinguir á unos devenires de otros.

Por esta composición ó mezcla de un estado específico y determinado con el cambio indeterminado y en general sustituimos la especificidad del cambio. Pasa delante de los ojos, por decirlo, una multiplicidad indefinida de devenires diversamente coloreados; entonces hacemos lo posible para no ver más simples diferencias de color, es decir, de estado, bajo las cuales fluiría en la obscuridad un devenir siempre y doquier el mismo, invariablemente incoloro.

Supongamos que se quiere reproducir sobre una pantalla cualquier escena animada, por ejemplo, el desfile de un regimiento. Habría una manera primera de hacerlo: cortar figuras articuladas, que representarían soldados, imprimir á cada una de ellas el movimiento de la marcha (variable en cada individuo, aunque común á la especie humana) y proyectarlo todo en la pantalla: el jueguito exigiría una suma formidable de trabajo y el resultado sería mediano, porque no se reproduciría la flexibilidad y la variedad de la vida. Pero hay una segunda manera de proceder más cómoda y más eficaz: tomar una serie de instantáneas del regimiento que pasa y proyectarlas en la pantalla de modo que se reemplacen rápidamente: es lo que hace el cinematógrafo, que con muchas fotografías, cada una de las cuales representa el regimiento en-actitud inmóvil, reconstituye la movilidad del regimiento que pasa. Cierto es que si tuviéramos que hacer sólo con

las fotografías, por más que las mirásemos, no las veríamos animarse, porque con la inmovilidad, aun indefinidamente yuxtapuesta á sí misma, nunca haremos movimiento. Para que las imágenes se animen es preciso que haya movimiento en alguna parte; en nuestro caso está en el aparato. La cinta cinematográfica se desarrolla, llevando una á una las diversas fotografías á proyectarse sucesivamente, y cada actor de la escena vuelve á adquirir su movilidad, insertando todas sus sucesivas actitudes en el invisible movimiento de la cinta cinematográfica. En resumen, este procedimiento consiste en extraer de todos los movimientos de cada figura un movimiento impersonal abstracto y simple, *el movimiento en general*, por decirlo así, meterlo en el aparato y reconstituir la individualidad de cada movimiento particular mediante la composición de este movimiento anónimo con las actitudes personales. Este es el artificio del cinematógrafo; es también el de nuestros conocimientos. En lugar de fijar nuestra atención en el devenir interior de las cosas, nos situamos fuera de ellas para recomponer artificialmente su devenir: tomamos vistas casi instantáneas de la realidad que pasa, y como son características de esta realidad, bástanos enhebrarlas á lo largo de un devenir abstracto, uniforme, invisible, situado en el fondo del aparato del conocimiento, para imitar lo que este devenir tiene de característico. Percepción, intelect-

ción, lenguaje, proceden así en general. Ya se trate de pensar el devenir, ya de expresarlo y aun de percibirlo, casi no hacemos más que mover una especie de cinematógrafo interior. Puede resumirse lo que precede, diciendo que *el mecanismo de nuestro conocimiento usual es de naturaleza cinematográfica.*

No caben dudas respecto del carácter enteramente práctico de esta operación: cada acto nuestro tiene en vista determinada inserción de nuestra voluntad en la realidad. Entre nuestro cuerpo y los demás hay un arreglo comparable al de los pedazos de vidrio que componen una figura kaleidoscópica. Nuestra actividad va de un arreglo á otro, imprimiendo cada vez al kaleidoscopio una sacucida, pero no interesándose por ésta y no viendo más que la figura nueva. El conocimiento que la actividad se proporciona, de la operación de la naturaleza, debe, por tanto, ser exactamente simétrico del interés que toma por su propia operación. En este sentido, y si no fuera abusar de cierta clase de comparaciones, podría decirse que *el carácter cinematográfico de nuestro conocimiento de las cosas depende del carácter kaleidoscópico de nuestra adaptación á las mismas.*

Así, pues, el método cinematográfico es el único práctico, pues consiste en regular la marcha general del conocimiento por la de la acción, esperando que el detalle de cada acto se regule á su vez por el del conocimiento.

Para que la acción esté siempre á plena luz es preciso que en ella esté siempre presente la inteligencia; pero ésta, para acompañar la marcha de la actividad y afirmar su dirección, debe empezar por adoptar su ritmo. La acción es discontinua, como toda pulsación de vida, y discontinuo será el conocimiento. El mecanismo de la facultad de conocer se ha construido bajo este plan.

Esencialmente práctico como es, ¿puede servir para la especulación? Probemos de seguir con él las vueltas de la realidad, y veamos lo que sucederá. En la continuidad de determinado devenir he tomado una serie de vistas que he unido por "el devenir en general,, pero no puedo detenerme en esto; lo que no es determinable no es representable, y del "devenir en general,, no tengo más que un conocimiento verbal. Así como la letra X designa cierta incógnita, cualquiera que sea, así mi "devenir en general,, siempre el mismo, simboliza en el caso cierta transición en la cual he tomado varias instantáneas, pero de lo que es esta misma transición nada me dice. Entonces trataré de concentrarme por entero en la transición y buscaré lo que pasa entre dos instantáneas; sólo que como aplico el mismo método, llego al mismo resultado; la intercalación de una tercera vista entre las otras dos. Volverá á empezar indefinidamente y yuxtapondré vistas sobre vistas, sin conseguir otra cosa. La aplicación del método cinematográfico no dará de

sí más que un perpetuo volver á empezar, en que el espíritu, no encontrando nunca cómo satisfacerse ni viendo dónde situarse, se persuade á sí mismo de que con su inestabilidad imita el movimiento de lo real. Pero por más que arrastrado como por un vértigo acabe por forjarse la ilusión de la movilidad, la operación no le ha hecho realmente adelantar un paso, ya que siempre está igualmente distante del término. Para avanzar al compás de la realidad que se mueve, habría que situarse en ella misma. En cuanto os situéis en el cambio, abarcaréis, no sólo el cambio, sino los estados sucesivos en que *podiera* inmovilizarse; pero aun con estos estados sucesivos, vistos desde fuera como inmovilidades reales y ya no virtuales, jamás reconstituiréis movimientos. Llamadlos, según los casos, *cualidades, formas, posiciones é intenciones*; multiplicad su número tanto como queráis y aproximad así indefinidamente dos estados consecutivos; siempre, ante el movimiento intermedio, experimentaréis la decepción del niño que, acercando las palmas de las manos, pretendiera aplastar humo. El movimiento se deslizará por el intervalo, porque toda tentativa de reconstituir el cambio por medio de estados implica la proposición absurda de que el movimiento se hace con inmovilidades.

Claramente lo vió la Filosofía en cuanto abrió los ojos á la luz; no dicen otra cosa los argumentos de Zenón de Elea, aunque fue-

ran formulados con intención muy distinta.

Veamos el de la flecha que vuela. Zenón dice: "en cada instante ella está inmóvil, porque no tendría tiempo para moverse, es decir, para ocupar á lo menos dos posiciones si no se le concedían por lo menos *dos* instantes "á la vez,,. Por tanto, en *un* momento dado está en reposo en un punto dado. Inmóvil la flecha en cada punto de su trayecto, está, pues, inmóvil durante todo el tiempo que se mueve.

Todo esto es cierto si suponemos que la flecha pueda *estar* alguna vez en un punto de su trayecto. Es cierto si la flecha que es "de lo que se mueve,, coincidiese alguna vez con una posición, que es inmovilidad. Pero la flecha no *está* nunca en ningún punto de su trayecto; todo lo más puede decirse que podría estar en él, en el sentido de que pasa y pudiera detenerse allí. Verdad es que si se detuviese se quedaría, y ya entonces no tendríamos que habérmolas con el movimiento. Lo cierto es que si la flecha parte del punto *A* para caer en el punto *B*, su movimiento *AB*, como movimiento, es tan sencillo y tan imposible de ser descompuesto como la tensión del arco que la lanza. Como el shapnell estallando en el aire cubre de invisible daño la zona de explosión, del mismo modo la flecha que va de *A* á *B* despliega su invisible movilidad de una vez, aunque en cierta extensión de duración. Suponed un elástico que tiréis de *A* hasta *B*; ¿podréis dividir su extensión? El curso de la flecha es esta

misma extensión, tan simple y tan indiviso como ella; es un salto solo y único. Marcáis un punto *C* en el intervalo recorrido, y decís que, en cierto modo, la flecha estaba en *C*; si hubiese estado, es que se hubiese detenido, y entonces ya no tendríais una trayectoria de *A* á *B*, sino dos: la de *A* á *C* y la de *C* á *B*, con un intervalo de reposo. Un movimiento único es, por hipótesis, movimiento entre dos detenciones; si hay detenciones intermedias, ya no hay movimiento único. En el fondo, la ilusión proviene de que el movimiento, *una vez efectuado*, ha dejado á lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil, en la que se puede contar tantas inmovilidades como se quiera; de ahí se quiere deducir que el movimiento, *al efectuarse*, deja en cada instante debajo de sí una posición con la cual coincidía. No se ve que la trayectoria se crea de una vez, aunque para esto necesite cierto tiempo, y que si bien puede dividirse como se quiera la trayectoria una vez creada, no podría dividirse su creación, que no es una cosa, sino un acto de progreso. Suponer que el móvil *está* en un punto del trayecto, es, con un tijeretazo en este punto, cortar en dos el trayecto y sustituir por dos trayectorias la trayectoria única que antes se consideraba. Es distinguir dos actos sucesivos allí en donde por hipótesis sólo hay uno. En fin; es transportar al curso que sigue la flecha todo lo que puede decirse del intervalo (sub-tendido) que ha recorrido, es decir, admitir *á priori* el absur-

do de que el movimiento coincide con la inmovilidad.

No nos detendremos aquí en los otros tres argumentos de Zenón; lo hemos hecho en otra parte. Limitémonos á recordar que siempre consisten en aplicar el movimiento á lo largo de la línea recorrida, y en suponer que lo que es verdad respecto de la línea, lo es respecto del movimiento. Por ejemplo, de que la línea puede dividirse en tantas partes como se quiera y de la extensión que se quiera, siendo siempre la misma línea, se quiere inducir que hay derecho á suponer el movimiento tan articulado como se quiera, sin dejar de ser el mismo movimiento; con lo cual se obtiene una serie de absurdos que todos expresan el mismo absurdo fundamental. Pero la posibilidad de aplicar el movimiento á la línea recorrida, sólo existe para un observador que, manteniéndose fuera del movimiento, y teniendo á cada momento en vista la posibilidad de una detención, pretende recomponer el movimiento real con estas inmovilidades posibles. Esta posibilidad se desvanece en cuanto el pensamiento adopta la continuidad del movimiento real, aquella de la cual cada uno de nosotros tiene conciencia cuando levanta el brazo ó adelanta un paso; sentimos entonces que la línea recorrida entre dos detenciones está trazada con un sólo rasgo indivisible, y que en vano se intentaría practicar en el movimiento que la traza, divisiones que una [á una corres-

pondieran á las divisiones arbitrariamente escogidas de la línea, una vez trazada. La línea recorrida por el móvil se presta á cualquier género de descomposición, porque no tiene organización interna. Pero todo movimiento está articulado interiormente; es un salto indivisible (que por otra parte puede llenar una larga duración) ó una serie de saltos indivisibles. Para especular sobre la naturaleza del movimiento, forzoso es tener en cuenta las articulaciones de éste.

Cuando Aquiles persigue á la tortuga, cada uno de sus pasos debe ser tratado como indivisible, y también cada uno de los de la tortuga. Al cabo de cierto número de pasos, Aquiles se habrá adelantado á ésta. Nada más sencillo. Si intentáis dividir más y más los dos movimientos, podréis distinguir de una y otra parte, en el trayecto de Aquiles y en el de la tortuga, *sub-múltiplos* del paso de cada uno de ellos; pero deberéis respetar las articulaciones naturales de los dos trayectos, y mientras los respetéis ninguna dificultad surgirá, porque seguiréis las indicaciones de la experiencia. El artificio de Zenón consiste en recomponer el movimiento de Aquiles con arreglo á una ley arbitrariamente escogida; Aquiles llegaría de un primer salto, al punto en que estaba la tortuga; con un segundo, al punto á que ésta se ha trasladado, y así sucesivamente; en tal caso, Aquiles siempre tendría que dar un nuevo salto. No hay que decir que Aquiles alcanza á la tortuga de

muy distinto modo. El movimiento considerado por Zenón, sería equivalente del de Aquiles, si pudiera tratarse el movimiento como se trata el intervalo recorrido, que realmente puede descomponerse y volverse á componer como se quiera. Desde que se acepta este primer absurdo, los demás fluyen naturalmente (1).

(1) Quiere decir que no consideramos refutado el sofisma de Zenón por el hecho de que la progresión geométrica

$$a \left( 1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots, \text{etc.} \right),$$

en que  $a$  es la distancia inicial entre Aquiles y la tortuga, y  $n$  la relación de sus velocidades respectivas, tenga una suma finita si  $n$  es superior á la unidad. Sobre este punto, véase la argumentación de M. Evellin, que consideramos decisiva. (Véase Evellin: «*Infinet et quantité.*» Paris, 1880, pág. 63-97, «*Revue phil.*», volumen IX, 1981, págs. 564-568.) La verdad es que las matemáticas, como hemos tratado de probar en un trabajo anterior, no operan ni pueden operar más que sobre longitudes. Por esto han debido buscar artificios: primero, para transportar al movimiento que no es una longitud, la divisibilidad de la línea que recorre, y luego para restablecer el acuerdo entre la experiencia y la idea (contraria á aquélla y preñada de absurdos) de un movimiento-longitud, es decir, de un movimiento aplicado contra su trayectoria, y que arbitrariamente pueda descomponerse como ella:

Por lo demás, nada sería más fácil que extender la argumentación de Zenón al devenir cualitativo y al cuantitativo, y hallaríamos idénticas contradicciones. Que el niño se haga adolescente y luego hombre maduro, y, finalmente, viejo, es cosa que se comprende cuando se considera que la evolución vital es en este caso la realidad misma: infancia, adolescencia, edad madura, vejez, son simples vistas del espíritu, *detenciones posibles* imaginadas por nosotros desde fuera, en la continuidad de un progreso. En cambio, si consideramos la infancia, la adolescencia, la edad madura y la vejez como partes integrantes de una evolución, serán *detenciones reales*, y nunca concebiremos cómo la evolución es posible, porque reposos yuxtapuestos nunca equivaldrán á un movimiento. ¿Cómo reconstituir lo que se hace con lo que está hecho? ¿Cómo, por ejemplo, se pasará de la infancia, planteada como *cosa*, á la adolescencia, cuando por hipótesis no se ha planteado más que la infancia? Mirándolo de cerca, se echa de ver que nuestro modo habitual de hablar, que se regula por nuestra habitual manera de pensar, nos mete en verdaderos callejones sin salida, lógicos, en los cuales entramos despreocupados, porque confusamente sentimos que siempre nos será fácil salir de ellos; efectivamente, para lograrlo, bastará con renunciar á los hábitos cinematográficos de nuestra inteligencia. Cuando decimos "el niño se hace (deviene) hombre,, cuidamos

de no ahondar mucho en el sentido literal de la expresión, por temor de encontrarnos con que, cuando planteamos el sujeto *niño*, no le conviene todavía el atributo *hombre*, y cuando enunciamos este atributo, no se aplica al sujeto *niño*. La realidad, que es la transición de la infancia á otra edad, se nos ha deslizado entre los dedos; no conservamos más que las paradas imaginarias *niño* y *hombre*, y estamos tentados de decir que una de estas paradas es la otra, lo mismo que la flecha de Zenón *está*, según él, en todos los puntos del trayecto. La verdad es que si el lenguaje se amoldase á la realidad, no diríamos que "el niño deviene hombre,, sino que "hay devenir del niño al hombre,,. En la primera proposición, *deviene* es un verbo de sentido indeterminado que sirve para disimular el absurdo en que se cae al atribuir el estado "hombre,, al sujeto "niño,,; viene á ser como el movimiento, siempre el mismo, de la cinta cinematográfica, escondido en el aparato, y cuyo objeto es sobreponer las imágenes sucesivas para imitar el movimiento del objeto real. En la segunda proposición, "devenir,, es un sujeto y pasa al primer término; es la misma realidad; ya entonces infancia y la otra edad no son más que paradas virtuales, simples vistas del espíritu; ya tenemos que ver con el mismo movimiento objetivo y no con su imitación cinematográfica. Sólo que la primera manera de expresarse es la única conforme á nuestros hábitos de lenguaje; para adoptar la

segunda, habría que sustraerse al mecanismo cinematográfico del pensamiento.

Esta sustracción ó abstracción debería ser completa si se quiere destruir de golpe los absurdos teóricos que suscita la cuestión del movimiento. No hay más que obscuridad y contradicción cuando se quiere fabricar una transición con estados. Se disipa la obscuridad y cesa la contradicción desde que nos situamos á lo largo de la transición, para en ella distinguir estados, mediante cortes transversales practicados por el pensamiento, y es porque en la transición hay *más* que la serie de estados ó cortes posibles y en el movimiento hay más que la serie de posiciones ó detenciones posibles. En resumen, el primer modo de ver es el que se conforma con los procedimientos del espíritu humano; el segundo, por el contrario, exige que se retroceda y se vuelva á subir la cuesta de los hábitos intelectuales.

**Platón y Aristóteles.** ¿Debemos asombrarnos cuando vemos que la filosofía empezó por negarse á un esfuerzo como el que acabamos de mencionar? Los griegos confiaban en la naturaleza y en el espíritu abandonado á su inclinación natural; sobre todo, confiaban en el lenguaje en tanto que exterioriza, naturalmente, el pensamiento. Antes que

culpar al pensamiento y al lenguaje de la actitud que adoptan frente al curso de las cosas, prefirieron culpar á las cosas mismas y á su curso. Es lo que hicieron sin miramientos los filósofos eleáticos; puesto que el devenir choca con los hábitos del pensar y se inserta mal en los cuadros del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio en general, no vieron otra cosa que pura ilusión; cuando más, atenuaban esta conclusión sin cambiar las premisas y decían que la realidad cambia, pero que *no debería* cambiar. La experiencia—añadían—nos coloca ante el devenir; esta es la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, la que debería ser, es todavía más real y ésta no cambia. Por lo cual, bajo el devenir cualitativo, bajo el evolutivo y bajo el extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio, la cualidad definible, la forma ó esencia, el fin.

Tal fué el principio fundamental de la filosofía que se desarrolló al través de la antigüedad clásica: la filosofía, las Formas, ó para emplear un término más aproximado al griego, la de las ideas.

La palabra εἶδος, que aquí traducimos por idea, tiene efectivamente un triple sentido: 1.º, cualidad; 2.º, forma ó esencia; 3.º, fin ó *designio* del acto en ejecución (es decir, en el fondo el *diseño* del acto que se supone ya realizado). *Estos tres puntos de vista son los del adjetivo, del sustantivo y del verbo y corresponden*

á las tres categorías esenciales del lenguaje. Después de las explicaciones que antes dimos, quizás debiéramos traducir *eido* por "vista," ó mejor por "momento,"; porque *eidos* es la vista estable tomada en la inestabilidad de las cosas, á saber: la *cualidad*, que es un momento del devenir; la *forma*, que es un momento de la evolución; la *esencia*, que es la forma media por encima y por debajo de la cual las otras formas se escalonan como alteraciones de ésta, y finalmente, el plan ó *designio* inspirador del acto en ejecución, que como hemos dicho, no es más que el dibujo ó *diseño anticipado* de la acción como si ya estuviera realizada. Así resulta, que encuadrar las cosas en las ideas, equivale á resolver el devenir en sus principales momentos, cada uno de éstos sustraído por hipótesis á la ley del tiempo como si hubiese brotado en la eternidad; es decir, que cuando se aplica al análisis de lo real el mecanismo cinematográfico de la inteligencia, se llega á la filosofía de las ideas.

Sólo que en cuanto se coloca á éstas, inmutables, en el fondo de la realidad moviente, surgen una física, una cosmología y hasta una teología. Detengámonos en esto. No entra en nuestro plan resumir en pocas páginas filosofía tan compleja y que abarca tanto como la de los griegos; pero puesto que acabamos de describir el mecanismo cinematográfico de la inteligencia, conviene que mostremos adónde conduce y á qué representación de lo real se

llega con el juego de este mecanismo, y nada mejor para esto que ver hasta dónde llegó, en este camino, la filosofía antigua. Las grandes líneas de la doctrina que se desarrolló desde Platón hasta Plotino, pasando por Aristóteles (y hasta cierto punto por los estóicos) no ofrecen nada accidental ó contingente ó que deba tomarse por fantasía del filósofo; por el contrario, señalan la visión que del universal devenir saca toda inteligencia sistemática cuando lo mira al través de vistas tomadas sobre su fluir, de tarde en tarde; por esto todavía hoy, filosofando á la manera de los griegos, sin necesidad de conocerlos, llegaremos á algunas de sus conclusiones generales, en la exacta medida de la confianza que dispensemos al instinto cinematográfico de nuestro pensamiento.

Decíamos que en un movimiento hay *más* que las posiciones sucesivas atribuídas al móvil; en un devenir *más* que las formas que una á una atraviesa; en la evolución de la forma *más* que las formas realizadas una después de otra; por tanto, la filosofía podrá deducir estos segundos términos de los primeros, pero no los primeros de los segundos. La especulación debería partir de los primeros, pero la inteligencia trastorna el orden de los términos, y en este punto la filosofía antigua procede como la inteligencia; se instala en lo inmutable; no se plantea más que ideas. Sin embargo, es un hecho que hay devenir. ¿Cómo planteada la in-