

el resultado está dado y la imagen está ya creada, y para obtenerla bástale al niño un trabajo de arreglo y recomposición. Cabe también suponer que el trabajo va cada vez más deprisa y aun con rapidez infinita casi hasta llegar á ser instantánea.

Pero para el artista que crea una imagen, sacándola del fondo del alma, el tiempo no es un accesorio; no es un intervalo que se pueda alargar ó acortar sin alterarse su contenido. La duración de su trabajo forma parte integrante de este mismo; contraerla ó dilatarla, sería modificar la evolución psicológica que la llena, á la vez que la invención, que es su término. El tiempo de invención, en tal caso, es la invención misma; es el progreso de un pensamiento que cambia á medida que toma cuerpo; en una palabra, es un proceso vital, algo como el madurar de una idea.

El pintor está delante de la tela, los colores están en la paleta, el modelo está presente; vemos todo esto, y conocemos además la manera del pintor; ¿podemos prever lo que aparecerá en la tela? Poseemos los elementos del problema; sabemos, con un conocer abstracto, cómo será resuelto, porque seguramente el retrato será parecido al modelo (y también al artista), pero la solución concreta trae consigo la nonada que no podía preverse, y que lo es todo en la obra de arte. Esta nonada es la que exige tiempo. Nada hecha de materia, créase á sí misma como forma cuya germinación y

floración se prolongan en una incompresible duración que hace un todo con ellas.

Lo mismo pasa en las obras de la naturaleza; lo que en ellas surge como nuevo, sale de una impulsión interior que es progreso ó sucesión, que da á la sucesión virtud propia (ó de cuya sucesión dimana toda su virtud), y que en todos los casos hace que la sucesión ó *continuidad de interpenetración* en el tiempo, sea irreductible á una simple yuxtaposición instantánea en el espacio. Por esto tiene que ser absurda la idea de leer en un estado presente del universo material el porvenir de las formas vivas y de desplegar de golpe su futura historia. Sólo que este absurdo es difícil de aceptarse como tal, porque nuestra memoria suele alinear en un espacio ideal los términos que percibe, uno después de otro, por representarse siempre la sucesión *pasada* en forma de yuxtaposición, lo cual puede muy bien hacer, precisamente, porque el pasado es cosa ya inventada, es cosa muerta, no es creación y vida. Y como la sucesión que está por venir acabará por ser también sucesión pasada, nos persuadimos á nosotros mismos de que la duración por venir debe ser tratada como la pasada, que podría desde luego desarrollarse y que el porvenir está ahí, arrollado, ya pintado en la tela. Ilusión ciertamente, pero ilusión natural que no puede desarraigarse y que durará tanto como el espíritu humano.

El tiempo es invención ó no es nada. Pero el

tiempo-invencción, la física, no puede tomarlo en cuenta, por deber atenerse al método cinematográfico, porque se limita á contar las simultaneidades entre los acontecimientos constitutivos de este tiempo y las posiciones del móvil *T* en su trayectoria; estos sucesos los separa del todo que á cada instante que pasa reviste una nueva forma y les comunica algo de esta novedad; los considera, eso sí, en estado abstracto, como serían fuera del todo viviente, es decir, en un tiempo desarrollado en espacio. Y sólo retiene los acontecimientos ó sistemas de acontecimientos que se puede aislar sin hacerles sufrir una deformación demasiado grande, por ser los únicos que se prestan á la aplicación de su método. Nuestra física data del día en que se consiguió aislar tales sistemas. En resumen, *si la física moderna se distingue de la antigua en considerar cualquier momento del tiempo, se basa por entero en una sustitución del tiempo-invencción por el tiempo-longitud.*

Parece, entonces, que paralelamente á esta física hubiera debido constituirse un segundo género de conocimiento, que hubiese ido recogiendo lo que la física dejaba fuera de su cuadro. El fluir de la duración no ha querido la ciencia aprehenderlo, ni ha podido, por estar atendida al método cinematográfico. Para ello habría que empezar por desprenderse de este método y exigir del espíritu que renunciase á sus hábitos más caros. Luego trans-

portarse al seno del devenir, mediante un esfuerzo de simpatía: no preguntarse dónde estará un móvil ó qué configuración un sistema adoptará ó por qué estado pasará un cambio en un momento dado: habría que abolir del tiempo los momentos que no son más que paradas de nuestra atención y tratar de seguir el correr y derrame del tiempo, el flujo de lo real. El primer género de conocimiento tiene la ventaja de dejarnos prever el porvenir y hacernos, en cierta medida, dueños de los acontecimientos; pero, en cambio, de la realidad moviente no retiene más que inmovilidades eventuales, es decir, vistas en ella tomadas por nuestro espíritu: simboliza lo real y lo transpone en humano, en vez de expresarlo. El otro conocer, á ser posible, será prácticamente inútil: no extenderá nuestro dominio sobre la naturaleza; es más, contrariará ciertas aspiraciones naturales de la inteligencia; pero si llega á triunfar abarcará á la realidad misma de un modo definitivo; con esto no sólo completará á la inteligencia y su conocimiento de la materia, habituándola á instalarse en lo moviente, sino que, desarrollando otra facultad complementaria de aquélla, se abrirá vastas perspectivas sobre la otra mitad de lo real. Porque basta hallarse en presencia de la duración verdadera para ver que significa creación, y que si lo que se deshace dura, tiene que ser por su solidaridad con lo que se hace; con lo cual aparece la necesidad del acrecentamiento con-

tinuo del universo, es decir, de una vida de lo real, y ya entonces se encara bajo nuevo aspecto la vida que hallamos en la superficie de nuestro planeta, que está dirigida en el mismo sentido del universo ó en el sentido inverso de la materialidad. Finalmente, la inteligencia vendrá complementada por la intuición.

Cuanto más sobre esto se reflexione, más claro aparecerá que esta concepción de la metafísica es la que sugiere la ciencia moderna.

Efectivamente, para los antiguos, el tiempo es teóricamente despreciable (en el sentido matemático de la palabra) porque la duración de una cosa sólo se manifiesta por la degradación de su esencia y la ciencia sólo se ocupa de esta ciencia inmóvil. Siendo el cambio el esfuerzo de una Forma hacia su realización, esta es lo que importa conocer, aunque nunca sea completa, y es lo que la filosofía antigua expresa al decir que no percibimos forma sin materia. Pero si consideramos el objeto cambiante en un momento esencial, en su apogeo, podemos decir que *rosa* su forma inteligible, forma ideal, y por decirlo así, forma límite, de que la ciencia se apodera, y cuando así tiene la moneda de oro, tiene por añadidura la moneda menuda, que es el cambiar. Por tanto, el cambio es menos que ser y el conocimiento que lo tomase por objeto, suponiendo que ello fuese posible, sería menos que ciencia.

Pero para un conocimiento que considera por igual todos los instantes del tiempo y no

admite momento esencial á punto culminante ó apogeo, ni el cambio es disminución de la esencia, ni la duración el desleimiento de la eternidad. El fluir del tiempo pasa á ser la realidad misma y lo que se estudia son las cosas que fluyen. ¡Lástima que de esta realidad que fluye no se tomen más que instantáneas! Pero precisamente por esta razón, el conocimiento científico debía reclamar otro que lo completase. Mientras que la concepción antigua del conocimiento científico no llegaba más que á hacer del tiempo degradación y del cambio disminución de una forma dada eternamente, por el contrario, siguiendo hasta el fin la nueva concepción, se hubiera llegado á ver en el tiempo el acrecentamiento progresivo de lo absoluto en la evolución de las cosas, la invención continua de formas nuevas.

Verdad es que esto hubiera equivalido á romper con la metafísica de los antiguos que no alcanzaban más que una sola manera de saber, y su ciencia era metafísica desmenuzada y fragmentarse, mientras su metafísica era ciencia concentrada y sistemática; todo lo más, dos especies del mismo género. Por el contrario, en nuestra hipótesis, ciencia y metafísica son dos maneras opuestas, pero complementarias, de conocer: la primera retiene instantes, es decir, lo que no dura, y la segunda tiene en vista la duración. Era natural la vacilación entre una concepción tan nueva de la metafísica y la concepción tradicional y

hasta hubo de ser grande la tentación de ensayar en la nueva ciencia lo hecho con la antigua, es decir, suponer, desde luego, acabado nuestro conocimiento científico de la naturaleza, unificarlo del todo y dar á esta unificación, como ya lo hicieron los griegos, el nombre de metafísica. De este modo, al lado de la nueva vía que la filosofía podía abrirse, quedaba abierta la antigua, la de la física. Y como la física no retenía del tiempo más que lo que podía desplegarse de una vez en el espacio, la metafísica que emprendía esta dirección debía necesariamente proceder como si el tiempo no crease ni deshiciera nada, como si la duración careciese de eficacia. Atenida, como la física de los modernos y la metafísica de los antiguos, al método cinematográfico, iba á parar á esta conclusión, implícitamente admitida en el punto de partida é inmanente al mismo método: *Todo está dado*.

Descartes. Acabamos de decir que la metafísica ha vacilado entre las dos vías. La oscilación es visible en el cartesianismo. Por un lado, Descartes afirma el mecanismo universal; desde este punto de vista, el movimiento sería relativo (1), y como el

(1) «Descartes.» Principes, II, 29.

tiempo tiene precisamente tanta realidad como el movimiento pasado, presente y porvenir serían dados eternamente. Pero por otro lado (y por esto el filósofo no ha llegado á estas extremas consecuencias), Descartes cree en el libre albedrío del hombre y sobrepone al determinismo de los fenómenos físicos, el indeterminismo de las acciones humanas y, por consiguiente, al tiempo-longitud una duración en que hay invención, creación, sucesión verdadera. Esta duración la adhiere á un dios que sin cesar renueva el acto creador y que, siendo así tangente al tiempo como al devenir, los sostiene y les comunica algo de su absoluta realidad. Cuando se coloca en este segundo punto de vista, Descartes habla del movimiento, aun del espacial, como de un absoluto (1).

De este modo, Descartes se embarca en una y otra dirección resuelto á no seguir hasta el fin ninguna de las dos. La primera le hubiese conducido á la negación del libre albedrío en el hombre y del verdadero querer en Dios; era la supresión de toda duración eficaz y la asimilación del universo á una cosa *dada* que una inteligencia sobrehumana podría abarcar de una vez, ó en lo instantáneo, ó en lo eterno. Siguiendo á la segunda, por el contrario, llegaba á todas las consecuencias que la intuición del durar verdadero implica; ya la creación no

(1) «Descartes.» Principes, II, 36 y sig.

aparecía simplemente como proseguida ó *continuada*, sino como *continua*. El universo, tomado en conjunto, evolucionaba verdaderamente; el porvenir ya no era determinable en función del presente; todo lo más podría decirse que una vez realizado podría vorvérsese á encontrar en sus antecedentes, como los sonidos de una nueva lengua pueden expresarse con las letras de un antiguo alfabeto con sólo dilatar el valor de las letras y atribuirles retroactivamente sonoridades que ninguna combinación de los antiguos sonidos hubiera dejado prever. Finalmente, la explicación mecanista podría continuar siendo universal en cuanto se hubiese extendido hacia tantos sistemas como hubiese querido contar con la continuidad del universo, pero entonces el mecanismo resultaba método y no doctrina, por expresar que la ciencia debe proceder á la manera cinematográfica y que su papel no es insertarse (ingerirse), en el fluir ó derramarse de las cosas, sino marcar su ritmo.

Tales eran las dos concepciones de la metafísica que se ofrecían á la filosofía. La orientación fué hacia la primera; indudablemente se la eligió por la tendencia del espíritu á proceder según el método cinematográfico, que es tan natural á nuestra inteligencia, y se ajusta tanto á las exigencias de nuestra ciencia, que para renunciar á él en metafísica hace falta no una, sino dos veces, estar seguro de su impotencia especulativa. Por algo entró en ello tam-

bién la influencia de la filosofía antigua; los griegos, artistas por siempre admirables, han creado un tipo de verdad supra-sensible (como de belleza sensible), á cuyo atractivo no es fácil resistir; desde que se tiende á hacer de la metafísica una sistematización de la ciencia, se resbala hacia Platón y Aristóteles, y una vez en la zona de atracción de los filósofos griegos, se siente uno arrastrado en su órbita.

Spinoso y Leibniz.

Así se constituyeron las doctrinas de Leibniz y de Spinoso. No es que desconozcamos los tesoros de originalidad que encierran; ambos volcaron en ellas el contenido de sus almas enriquecidas por las invenciones de su genio y las conquistas del espíritu moderno; en ambos, sobre todo en Spinoso, hay como un impulso de intuición que hace crujir todo el sistema. Pero si se elimina de las dos doctrinas todo lo que les da animación y vida, ateniéndose sólo al armazón, se encuentra uno con la imagen que se obtendría mirando el platonismo y el aristotelismo á través del mecanismo cartesiano, es decir, que se halla en presencia de una sistematización de la nueva física, construída sobre el modelo de la antigua metafísica.

En efecto; ¿qué podría ser la unificación de la física? La idea inspiradora de esta ciencia

era aislar, en el seno del universo, sistemas de puntos materiales que, conocida la posición de uno de éstos, pudiera en seguida calculársela para cualquier momento. Por otra parte, como los sistemas así definidos eran los únicos que podía aprehender la nueva ciencia, y como *à priori* no se podría decir si un sistema dado satisfacía ó no á la condición exigida, era útil proceder siempre y en todas partes *como si* se llenase la condición. Era una regla metodológica muy indicada y tan evidente, que ni siquiera había que formularla. El simple buen sentido nos dice, efectivamente, que estando en posesión de un instrumento eficaz de investigación é ignorando los límites de su aplicabilidad, debemos proceder como si ésta fuese ilimitada; tiempo habrá luego de rebajar. Pero el filósofo debió de sentirse tentado de hipostasiar esta esperanza, ó mejor dicho, este impulso de la nueva ciencia, convirtiendo una regla general de método en ley fundamental de las cosas; con esto se estaba transportado al límite, se suponía á la física terminada y abarcando la totalidad del mundo sensible; el universo resultaba un sistema de puntos cuya función era rigurosamente determinada en cada instante con relación al instante anterior y teóricamente calculable para cualquier momento; en una palabra, se llegaba al mecanismo universal. Pero no bastaba con formular este mecanismo; había que fundarlo, es decir, probar su necesidad y dar la razón de él; y siendo

afirmación esencial del mecanismo la solidaridad de todos los puntos del universo entre sí y de todos los momentos del universo, también entre sí, la razón del mecanismo debía de hallarse en la unidad de su principio que contrajese todo lo que hay de yuxtapuesto en el espacio y de sucesivo en el tiempo. Desde entonces ya se suponía *dada* de una vez toda la totalidad de lo real, y la determinación recíproca de las apariencias yuxtapuestas en el espacio, dependía de la indivisibilidad del ser verdadero, y el determinismo riguroso de los fenómenos sucesivos en el tiempo, expresaba simplemente que el todo del ser está dado en lo eterno.

Así la nueva filosofía iba á ser un recomenzar de la antigua, ó mejor, su transposición: ésta tomaba cada uno de los *conceptos* en que se concentra un devenir ó se marca su apogeo, y suponiéndolos todos conocidos, los recogía en un concepto único, forma de formas, idea de ideas, como el Dios de Aristóteles. La nueva iba á tomar las *leyes* que condicionan un *devenir* con relación á otros y que son como el abstracto permanente de los fenómenos, y suponiéndolas conocidas, las recogería en una unidad que también las expresara eminentemente, pero que, como el Dios de Aristóteles y por las mismas razones, había de permanecer inmutablemente encerrado dentro de sí mismo.

Cierto es que esta vuelta á la filosofía antigua no carecía de dificultades. Cuando Platón,

Aristóteles ó Plotino funden en uno todos los conceptos de su ciencia, abarcan la totalidad de lo real, porque los conceptos representan á las cosas mismas y al menos poseen tanto contenido positivo como ellos. Pero, en general, una ley no expresa más que una relación, y, en particular, las físicas sólo traducen relaciones cuantitativas entre las cosas concretas; de modo que si un filósofo moderno opera sobre las leyes de la ciencia nueva como la filosofía antigua sobre los conceptos de la antigua, y hace converger en un punto todas las conclusiones de una filosofía que se supone omnisciente, deja á un lado lo que hay de concreto en los fenómenos, á saber: las cualidades percibidas y aun las percepciones; parece como que su síntesis no comprendiera más que una parte de la realidad. De hecho, el primer resultado de la nueva ciencia fué cortar lo real en dos mitades: cantidad y cualidad; la primera, llevada á la cuenta de los *cuerpos*, y la otra, á la de las *almas*. Los antiguos no habían levantado estas barreras entre cualidad y cantidad, almas y cuerpos; para ellos, los conceptos matemáticos eran como los demás, emparentados con ellos y que, naturalmente, se encuadraban en la jerarquía de las ideas: ni el cuerpo se definía por la extensión geométrica, ni el alma por la conciencia. Si la *ψυχή* de Aristóteles, entelequia de un cuerpo viviente, es menos espiritual que nuestra "alma", es porque su *δῶμα*, ya impregnado de idea, es menos corporal que

nuestro "cuerpo". De modo que no era todavía irremediable la escisión entre los dos términos; vino luego á serlo, y desde entonces una metafísica que tuviese en vista una unidad abstracta debió de resignarse ó á no abarcar en su síntesis más que una mitad de lo real, ó por el contrario, á aprovechar la absoluta irreductibilidad de las dos mitades para considerar á la una como *traducción* de la otra. Frases diversas dirán cosas distintas si pertenecen á una misma lengua, es decir, si tienen cierto parentesco de sonido; por el contrario, si pertenecen á lenguas distintas, podrán expresar la misma cosa, precisamente á causa de su diversidad radical de sonido. Así sucede con la cualidad y la cantidad, el alma y el cuerpo; cortada la amarra entre los dos términos, los filósofos se vieron llevados á establecer entre ambos un riguroso paralelismo en que los antiguos ni soñaron, y á considerarlos traducciones recíprocas y no invenciones nuestras; en una palabra: á dar una identidad fundamental por substracto de su dualidad. De este modo, la síntesis conseguida resultaba capaz de abarcarlo todo; un mecanismo divino hacía que correspondieran uno por uno los fenómenos del pensamiento á los de la extensión, cualidades á cantidades, almas á cuerpos.

Este paralelismo se encuentra tanto en Leibniz como en Spinoza, pero en formas distintas, por la desigual importancia que atribuyen á la extensión. En Spinoza, los dos términos

Pensamiento y Extensión, están colocados en la misma fila, por lo menos en principio: son dos traducciones del mismo original, ó, como dice Spinoza, dos atributos de una misma substancia que hay que llamar Dios: las dos traducciones é infinidad de ellas que no conocemos, son llamadas y hasta exigidas por el original á la manera que la ciencia del círculo se traduce, por decirlo así, automáticamente, tanto por una figura como por una ecuación. Para Leibniz, por el contrario, la extensión es todavía traducción; pero el original es el pensamiento y éste podría prescindir de la traducción que, si existe, es para nosotros; planteando á Dios, se plantea también, y de un modo necesario, todas las vistas posibles sobre Dios, es decir, las mónadas; pero siempre cabe imaginar que una vista haya sido tomada desde un punto de vista, y es natural á un espíritu imperfecto como el nuestro, el clasificar vistas, cualitativamente distintas, con arreglo al orden y la posición de los puntos de vista, cualitativamente idénticos, desde el cual las vistas han sido tomadas. En realidad, los puntos de vista no existen, porque sólo hay vistas, cada una dada en un conjunto indivisible, representando á su modo el todo de la realidad que es Dios. Pero experimentamos la necesidad de traducir la pluralidad de vistas no semejantes, por la multiplicidad de estos puntos de vista exteriores unos á otros, como también la de simbolizar el parentesco más ó menos estre-

cho de las vistas, por la situación relativa de estos puntos de vista, por su vecindad ó su apartamiento, es decir, por una magnitud. Es lo que expresa Leibniz al decir que el espacio es el orden de los coexistentes, que la percepción de la extensión es confusa (como de espíritu imperfecto), y que sólo hay mónadas, entendiendo por esto que el todo real no tiene partes, sino que es repetido hasta lo infinito, cada vez integrante (aunque diversamente), y que todas estas repeticiones se complementan mutuamente. No de otro modo el relieve visible de un objeto equivale al conjunto de vistas esteoscópicas que de él se tomen desde todos los puntos, y en lugar de ver en el relieve yuxtaposición de partes sólidas podría considerarse como producto de la *complementaridad recíproca* de estas vistas integrales, cada una dada en globo, é indivisible, diferente de las demás y, sin embargo, representativa de la misma cosa. Para Leibniz el todo, es decir, Dios, es este mismo relieve y las mónadas son estas vistas planas complementarias; por esto define á Dios como "la substancia que no tiene punto de vista," y también "la armonía universal," es decir, la complementaridad recíproca de las mónadas. En resumen, Leibniz difiere de Spinoza en que considera el mecanicismo universal como un aspecto que para nosotros reviste la realidad, mientras que Spinoza hace de aquél un aspecto que la realidad adopta para sí misma.