henri bergson

materia y memoria

Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu

Cactus
serie perenne

Henri Bergson

MATERIA Y MEMORIA
Ensayo sobre la relación
del cuerpo con el espíritu

Los filósofos que han especulado sobre la significación de la vida y el destino del hombre no han notado lo suficiente que la naturaleza se ha tomado la molestia de informarnos sobre sí misma. Ella nos advierte por un signo preciso que nuestro destino está alcanzado. Ese signo es la alegría. Digo la alegría, no digo el placer. El placer no es más que un artificio imaginado por la naturaleza para obtener del ser viviente la conservación de la vida; no indica la dirección en la que la vida es lanzada. Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha conseguido una victoria: toda gran alegría tiene un acento triunfal. Ahora bien, si tomamos en cuenta esta indicación y si seguimos esta nueva línea de hechos, hallamos que por todas partes donde hay alegría, hay creación: más rica es la creación, más profunda es la alegría.

H. Bergson

Henri Bergson
MATERIA Y MEMORIA
Ensayo sobre la relación
del cuerpo con el espíritu

Prólogo
BERGSON, EL VITALISTA
(María Pía López)

Apéndice
Conferencia: EL ALMA Y EL CUERPO
(Henri Bergson)

Editorial Cactus
Serie «Perenne»

Bergson, Henri
Materia y Memoria, 1ª Edición
Buenos Aires : Cactus, 2006.
280 p. ; 20x14 cm.– (Perenne, 2)
ISBN-13: 978-987-21000-4-9

Título original en francés
«Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit»
Autor
Henri Bergson

Título en español
«Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu»
1ra. edición en español – Buenos Aires, Abril de 2006
1ra. reimpresión – Buenos Aires, Junio de 2007
2da. reimpresión – Buenos Aires, Abril de 2010

Traducción
Pablo Ires

Imagen de tapa: Vicky Biagiola

Diseño de interior y tapa: Manuloop
Impresión: MPS Producciones Gráficas

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
ISBN-13: 978-987-21000-4-9

editorialcactus@yahoo.com.ar
www.editorialcactus.com.ar

Índice

Componendas para la presente edición
6
Bergson, el vitalista
(María Pía López)
9

MATERIA Y MEMORIA

Prólogo
27
Capítulo I: De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo.
35
Capítulo II: Del reconocimiento de las imágenes. La memoria y el cerebro.
95
Capítulo III: De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu.
155
Capítulo IV: De la delimitación y fijación de las imágenes. Percepción y materia. Alma y cuerpo.
201
Resumen y conclusión
247
Apéndice: «El alma y el cuerpo»
273

Componendas para la presente edición

... el libro que está en tus manos es el producto de un proceso vivo. Corrijamos... el libro que está en tus manos es un producto vivo en proceso. Por debajo o sobrevolando o mejor, serpenteando su forma aparente pululan líneas que se cruzan, se prolongan y se bifurcan, líneas sin principio ni fin. Poco podremos decirte de todo lo que pasó allí en ningún lugar. ¿Cómo comunicar una intensidad? Podemos contarte si los dibujos que fueron revelándose entre-las-líneas.

Tarde pero a tiempo nos llegaron ecos de Bergson. Contra toda apariencia, eran ecos de explosiones. Nunca habíamos leído algo que produjera ese efecto y contuviera ese mecanismo: dispositivo de relojería, carga paciente, pólvora a granel, silencio previo, una débil chispa y... explosiones, tal como la naturaleza dispone por doquier. Algunas indicaciones –otra vez Deleuze– nos condujeron a *Materia y memoria*. Una lectura no sin bemoles nos llevó a ensayar

una traducción propia en la que tratamos de seguir las directivas del propio Bergson (no se puede traducir sin empatía). Luego la corrección colectiva, ocasión para comidas, risas, charla, amistad. Otro amigo atento (en el mejor sentido) nos pasó la útil biografía escrita por Barlow, quien nos sugirió la ventaja de incluir, a la par del prólogo del propio Bergson que esta edición contiene, la conferencia titulada «El alma y el cuerpo» como apoyo a la lectura de *Materia y memoria*, ya que versa sobre los mismos temas favorecidos además por bellos ejemplos y la fuerza que de por sí posee la oralidad. Esta conferencia fue traducida también por nosotros y la incluimos a modo de apéndice. Contrarreloj y quitándole tiempo a su enorme labor actual en torno al vitalismo, María Pía López compuso un hermoso prólogo, bellamente escrito y de mayúsculo interés. Nuestro amigo Manuloop le puso música al diseño. Vicky le sumó belleza desde el fondo. Y los siempre presentes acompañaron este viaje...

Alguien pudo –pujo– llegar a decir que «toda escritura es una porquería». Sí lo es en relación (necesariamente pobre) a una vida, a una risa fuerte viva, enojo vivo, estertor que vibra libera vera vida. Pero también una escritura puede otra cosa: un crear-despertar otras líneas siempre en vaivén. Como el vaivén que nos acerca a Bergson, al vos que lee, etc...

Prólogo
Bergson, el vitalista

Primera capa: La escritura

Bergson ha sido leído en diversas claves: algunas provenían de épocas distintas, otras de la escucha singular de sus receptores. A principios del siglo veinte, Georges Sorel supo leerlo para inventar una política; Alejandro Korn, pocos años después, lo solicitaba para combatir el positivismo dominante; nuestro contemporáneo Paolo Virno encontró inspiración en su idea de tiempo. Nombres extraídos de la suma de sus lectores, cuya sola mención hace evidente que la suya fue una filosofía generosa con distintos derroteros. Buscaremos aquí otro camino, otro Bergson: el vitalista. El que dio consistencia filosófica a esa sensibilidad que recorrió las primeras décadas del siglo. Porque el vitalismo fue sensibilidad o atmósfera[1]. Bajo su tono,

[1] Para usar la ajustada idea de Jean Hyppolite sobre el existencialismo. («Del bergsonismo al existencialismo», *La biblioteca* Nº 2/3)

se construyeron dos filosofías de nombre propio, la del francés que estamos prologando, y la de Nietzsche.

Ambos crearon filosofías de la impresión y el pensamiento provocador, y no del sistema. Fueron, también, formas de la experiencia estética. Gilles Deleuze supo decir que la filosofía de Bergson estaba recorrida «por un tema lírico: un verdadero canto en honor de lo nuevo, de lo imprevisible, de la invención, de la libertad».[2] Francisco García Calderón había escrito que «este pensador es poeta: maestro en imágenes y símbolos».[3]

Canto y poesía. No habría que limitar estas apreciaciones al gran escritor que fue Bergson –cuyo estilo lo hizo acreedor del premio Nobel de Literatura–, sino que son tendencias expresivas propias de la sensibilidad vitalista, que intenta comunicar aquello que se resiste a toda comunicación. Como escribía, en 1912, Eduardo Le Roy, el autor de *Materia y memoria* logra la «magia de un estilo que sabe evocar lo inexpresable».[4]

La expresión parece posible en la cercanía con el arte.[5] En las filosofías de la vida, el estilo no parece obedecer a una voluntad de forma, sino a la coherencia con los argumentos filosóficos. La construcción de *imágenes* o *ritmos*, en la escritura, es un modo de disminuir los riesgos que el lenguaje de las palabras porta: el de

[2] Gilles Deleuze, «Bergson. 1859-1941», en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, España, 2005.

[3] Francisco García Calderón, «El bergsonismo», en *La Nación*, octubre de 1912.

[4] Eduardo Le Roy, *Bergson*, Biblioteca de Iniciación cultural, Barcelona, 1928.

[5] Esta cercanía es más clara aún en el caso de Nietzsche, que en *Así hablaba Zaratustra* llevó a la culminación un arte filosófico-poético, al construir un conjunto de alegorías en las cuales se puede interrogar los motores fundantes de su filosofía. Moisés Vincenzi veía en las ideas del alemán «calor estético», ya que había logrado traducirlas en «figuras vivientes del pensamiento moderno», en imágenes superiores a cualquier concepto, ya que su fuerza «magnética» les permitiría «sugerir una serie de ideas que se desenvuelva sin fracturar la continuidad del proceso que la manifieste.» (*El caso Nietzsche. Apuntes para un estudio filosófico de Nietzsche*, Imprenta Guttenberg, San José, Costa Rica, 1930)

tomar la vida en su rigidez o en el momento de su automatismo. «La letra mata al espíritu», había dicho Bergson, para señalar que ese riesgo es persistente y, al mismo tiempo, ineluctable es la lucha frente a él.

El automatismo acecha la vida. Eso es fuente de risa[6] pero también trampa para el pensamiento. La filosofía no debe aceptar las convenciones del lenguaje, si no quiere convertirse en administración.[7] Porque el lenguaje es herramienta de cristalización: detiene lo que fluye (las cualidades, las formas, los actos) y los congela en una representación. Adjetivos, sustantivos y verbos son, para el filósofo, «instantáneas que producen discontinuidad».[8]

Si la lengua está forzada a erigirse sobre la detención, es porque expresa una inteligencia utilitaria, cuyo pragmatismo trata al mundo como conjunto de cosas dadas. El filósofo-escritor debe distanciar al pensamiento de ella, y gestar una escritura que ponga en evidencia el movimiento/mutación que la propia lengua traiciona. Para ello, se ve convocado a construir imágenes, metáforas, desplazamientos poéticos.[9] Y ritmos: esta búsqueda que se despliega entre las po-

[6] Henri Bergson, *La risa*, Sarpe, 1985, Madrid.

[7] Henri Bergson, *El pensamiento y lo movible*, Ercilla, Chile, 1936.

[8] Aclaremos: los adjetivos son instantáneas en el plano de las cualidades; los sustantivos sobre el de las formas; y los verbos sobre los actos. (Henri Bergson, *La evolución creadora*, Claudio García y Cía editores, Montevideo, 1942)

[9] Ese dilema parece menos gravoso en la oralidad. Georges Sorel, pensador de la inmediatez, decía que «la comunicación verbal es mucho más fácil que la escrita, porque la palabra dicha actúa en los sentimientos de manera misteriosa y establece fácilmente un vínculo de simpatía entre las personas; así, un orador puede convencer mediante unos argumentos que, a quien después lee su discurso, le parecen difícilmente inteligibles. Sabido es cuán útil es haber escuchado a Bergson para conocer debidamente las tendencias de su doctrina y comprender sus libros como es debido.» («Introducción. Carta a Daniel Halévy», en *Reflexiones sobre la violencia*) Los tonos de la oralidad, entonces, permiten la comunicación simpática, la apelación a una comprensión no argumentativa. Es, se sabe, el orden de la seducción retórica; pero también el de la situación vivida contra la palabra cristalizada.

sibilidades de la palabra hablada y de las potencias expresivas del arte, inventará el ritmo de la escritura como reflejo del ritmo vital. Lo que fluye se expresa como música.[10]

El estilo, primera capa, superficie que no es superficial, sino expresión de un riesgo, una dificultad, una novedad. El estilo, modo del pensamiento.

Segunda capa: El método

Bergson crea un estilo de gran libertad expresiva y de belleza formal. Para evitar, decía, los automatismos de una lengua cristalizada. ¿Cómo se conoce aquello que con tantos cuidados y mediaciones podría ser expresado? La segunda capa, si vamos desde la superficie del texto al corazón del impulso vital, es el método de conocimiento: la *intuición*.

Para comprender tal método es necesario un rodeo. Que en la *primera estación* dice: la metafísica debe seguir un camino singular y autónomo respecto del conocimiento científico, porque este se basa en la inteligencia. Al hacerlo, la ciencia acepta como destino y sentido el dar cuenta de lo útil; y continúa las coacciones utilitarias que organizan la percepción cotidiana. La inteligencia, movida por las necesidades, construye símbolos, conceptos, lenguajes, con los cuales aprehender a los objetos en su faz necesaria. Lejos, así, de

[10] Raúl Orgaz advierte la relación entre el estilo y los núcleos del pensamiento de Bergson: «Por el cauce que forman las antítesis bergsonianas (...) corre, impetuoso, el torrente de la metafísica vitalista. (...) Percíbase de nuevo la predilección del filósofo por la atmósfera en que se mueve el arte musical, predilección que señaló Sorel cuando *L'evolution créatice* vio la luz.» («Los fundamentos sociológicos de la moral en Bergson», en AAVV, *Homenaje a Bergson*, Instituto de Filosofía – UNC, Córdoba, 1936)

Nietzsche tiene un grado mayor de autoconciencia respecto del problema del lenguaje y de sus posibilidades expresivas. Se podría leer *Ecce homo* como exposición de la travesía hacia una lengua filosófica que es, necesariamente, musical: «voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi arte del estilo. Comunicar un estado, una tensión interna de pathos, por medio de signos, incluido el tempo (ritmo) de esos signos –tal es el sentido de todo estilo.» (*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza editorial, Madrid, 2003)

comprenderlos en su plenitud, se limita a considerarlos en relación a las acciones posibles. Hemos visto, ya, que constituía un lenguaje productor de discontinuidades, herramienta de escisión de la fluidez real. Por eso, la inteligencia está inhibida de percibir la mutación –a la que reduce a accidente– y la novedad –concibiendo lo nuevo como reajuste de lo existente–. Su destino, insiste Bergson en «La intuición filosófica», es dar cuenta de las leyes de la materia.

La ciencia, entonces, puede explicar la materia. Pero resulta incapaz de comprender la vida, en lo que tiene de innovación radical y permanente. Esta será la tarea de la metafísica, que debe deshacerse de sus límites –aquellos que le señalaban un persistente resto incognoscible a la vez que esencial– mediante la intuición. El camino de su autonomía supone tal método, junto con un estilo expositivo –un lenguaje de «imágenes mediadoras», capaces de mostrar sin congelar, como sí tiende a hacer el concepto–.

En la *segunda estación* leemos: la vida creó la inteligencia, pero también creó el instinto. La primera se desplegó en la humanidad; el segundo llegó a su perfección en los insectos. Ambos son herramientas para el actuar. El instinto articula una comprensión simpática del mundo –conoce por inmersión y complicidad– con la férrea rigidez de su repetición. La inteligencia permite formas más libres y móviles (como se advierte en el lenguaje humano, en el que signos y cosas no están adheridos), y conoce en exterioridad, conoce mecanismos. La separación crea un dilema: «hay cosas que únicamente la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí sola no hallará jamás. Estas cosas el instinto las hallaría, pero jamás las buscará», escribe en *La evolución creadora*.

Contrapuestas y disímiles son, sin embargo, facultades de la evolución de la vida. Y si bien están desplazadas no están del todo excluidas por su contraria: en los humanos, al lado de la inteligencia quedan restos del instinto, vagos, ocultos, inutilizados.

La *tercera estación* sintetiza: la articulación de la comprensión simpática del instinto con la libertad de la inteligencia, es la intuición.

La intuición es retorno a la percepción, a un momento anterior al engarce con la utilidad[11], al momento previo a su toma por la lógica del espacio y por el lenguaje. Esta filosofía no descubre una razón conocedora que vaya más allá de la percepción, sino que se propone recomenzar *más acá*, más en la afinidad que en la distancia.

Una metafísica capaz de ahondar la percepción para «hundirse en las cosas» y de conocer por el «roce con el puro querer». Conocimiento de la inmersión, del roce, de la inmanencia, del arrojo: es en la acción libre, cuando la conciencia está arrojada al acto, que puede percibir su propia potencia desplegándose, y comprender así –por afinidad con él– el despliegue del impulso vital. Conoce porque crea, y porque puede interrogar la propia experiencia del fluir de la conciencia.[12] Y si las «cosas» también pueden ser comprendidas en ese acto único e indivisible de la inmersión es porque ellas evidencian no la ausencia total de la duración si no el momento de su detención, conservan la huella del «gesto creador que se deshace». Entre conciencia y materia (entre memoria y materia, entre duración y materia) no hay diferencia de naturaleza, sino de grado e intensidad.[13]

El método Bergson no supone alejarse de la percepción, como han hecho las distintas metafísicas, para construir los conceptos que permitieran completar lo que se percibía de un modo lacunar. Por el contrario, se trata de ahondar las mismas facultades perceptivas: ir *más acá* del sentido común, porque este ya pone símbolos, clasificaciones, tipos, discontinuidades, abstrae en exceso lo percibido. Ir hacia su núcleo de buen sentido: «al lado del *sentido común*, primer esbozo de ciencia positiva, hay el *buen sentido*, que difiere profunda-

[11] Henri Bergson, *Materia y memoria*, Cayetano Calomino editor, La Plata, 1943.

[12] Henri Bergson, *Memoria y vida*, Altaya, Barcelona, 1994 (comp. Gilles Deleuze)

[13] Según Deleuze –cuya interpretación de Bergson es difícil eludir y de cuyo impacto es difícil sustraerse– la duración *es* diferencia. Y sólo al interior de esa diferencia se pueden pensar grados o intensidades. («La concepción de la diferencia en Bergson», en *La isla desierta y otros textos, op.cit.*)

mente de él y que señala el comienzo de lo que se llamará más tarde intuición filosófica. Es un sentido de lo real, de lo concreto, de lo original, de lo viviente, un arte de equilibrio y de precisión, un tacto de las complejidades, en palpación continua como las antenas de ciertos insectos. Envuelve cierta desconfianza de la facultad lógica con respecto a sí misma; hace una guerra incesante al automatismo intelectual, a las ideas ya hechas, a la deducción lineal… es pensamiento que se conserva libre, actividad que permanece despierta, flexibilidad de actitud, atención a la vida, ajuste siempre renovado a situaciones siempre nuevas.»[14]

La *cuarta estación* es una coda: que versa sobre el desplazamiento de la filosofía hacia el arte, por medio de la idea –extrema– de intuición. Por un lado, la crítica de la ciencia no deja de proyectarse sobre el revés de un festejo de las potencias del arte para desgarrar los límites de la percepción: «suponed, en cambio, que no tratamos de elevarnos por encima de la percepción de las cosas, sino que ahondamos en ella, para agrandarla en profundidad y altura; suponed que introducimos en ella nuestra voluntad, y que nuestra voluntad, al dilatarse, dilata también nuestra visión de las cosas (…) Se me dirá que este ensanchamiento es imposible. Pues, ¿cómo exigir a los ojos del cuerpo o a los del espíritu, que vean más de lo que ven? La atención puede precisar, aclarar, intensificar, pero no puede crear, en el campo de la percepción, lo que no se halle de antemano en él. Esa es la objeción. Pero esa objeción queda, según creemos, refutada por la experiencia. En efecto, existen desde hace

[14] Eduardo Le Roy, *Bergson, op.cit.* Permítaseme una digresión: La contraposición entre sentido común y buen sentido –oposición que no deja de reconocer la imbricación interna entre ambos– no deja de recordar a Gramsci, que vio en el buen sentido las posibilidades de la resistencia popular. Un Gramsci, lector de Sorel, quien había traducido los problemas filosóficos de Bergson al terreno de la política, haciendo de la idea de mito un modo de la inmediatez equivalente a la supuesta en la idea de intuición.

siglos ciertos seres cuya función es cabalmente ver, y hacernos ver, lo que no percibimos naturalmente: esos seres son los artistas.»[15]

Por otro lado, aparece el problema de la singularidad. El camino de la intuición es el de la comprensión por simpatía (la vida es capaz de comprender a la vida), por identificación con la experiencia. Significa que la intuición se dirige hacia lo que hay «de único y de inexpresable» en un objeto. Bergson imagina un empirismo radical, «un empirismo que no trabaje más que a medida, se ve obligado a suministrar un esfuerzo completamente nuevo para cada nuevo objeto que estudia. Corta para el objeto un concepto apropiado al objeto solo, concepto del que apenas se pueda decir que sea todavía un concepto, puesto que sólo se aplica a esta única cosa», escribe en *El pensamiento y lo movible*.

La tarea de hallar un concepto para cada objeto pone a la filosofía en estado de estupor. En este sentido, el bergsonismo (y se podría generalizar: el vitalismo) debe entenderse como crítica interna a la disciplina, y a sus modos de conocimiento. La intuición es el método –descubrimiento en estado de inmanencia, que debe ser prolongado por la inteligencia– por el cual se puede conocer la vida; mientras la capa expositiva es configurada por las artes en que la palabra se quiere imagen, ritmo, sonido.

Tercera capa: El impulso vital

La intuición descubre y comprende la *vida* como duración. Mientras la ciencia piensa al tiempo espacializado y medido[16]; Bergson descubre el tiempo como movimiento y mutación, el tiempo que transcurre como evolución creadora. A eso, que es condición de la novedad, nombra duración. El todo –el universo– es la coexistencia de las distintas duraciones: las hay más intensas –la conciencia, la memoria, el impulso vital–; las hay más dispersas y extensas –las

[15] El pensamiento y lo movible, op.cit.
[16] El pensamiento y lo movible, op.cit.

materiales–. No difieren entre sí por naturaleza, sino por grados de intensidad. Pero se ve que si las primeras permiten pensar –como afirma Deleuze– la diferencia –en tanto son creación inmanente y permanente, la diferencia es matiz o alteración que difiere de sí misma–; las segundas configuran el plano de la repetición.

La *duración* se presenta –sigo glosando a ese lector de Bergson que marca su interpretación actual– como *memoria*, cuando está dirigida al pasado; y como *impulso vital*, si se liga a la temporalidad del futuro.[17] Los tres conceptos aluden a la indeterminación, tanto de la evolución natural como de la posibilidad del hombre de arrojarse a un acto libre. Corresponden todos al plano de lo virtual, que no puede cesar de actualizarse, pero que al hacerlo se detiene, toma una forma, cae en la materia.

Para el autor de *La energía espiritual*, el mundo es resultado de la evolución de un impulso vital único y original, que se va multiplicando y bifurcando, que irrumpe sobre la materia portando distintas virtualidades, arrastrándola «hacia la organización». No hay trayectoria única de la vida, hay estallido y fragmentación, tanto por la resistencia que le opone la materia como por el inestable equilibrio de la fuerza vital: «si en su contacto con la materia, la vida es comparable a un ímpetu o a una impulsión, contemplada en sí misma, es inmensidad de virtualidades, mutua invasión de mil y mil tendencias que, sin embargo, sólo serán 'mil y mil' una vez exteriorizadas unas con relación a las otras, es decir, espacializadas. El contacto con la materia determina esta disociación, porque aquella, efectivamente, divide lo que sólo virtualmente era múltiple; en este sentido, la individualidad es, en parte, obra de la materia y en parte efecto de lo que la vida lleva consigo.»

La tarea de esta filosofía es ver en la materia la huella del impulso vital realizado, que se deshace –fuerza suicida– para poder hacer. Se

[17] Gilles Deleuze, «Bergson. 1859-1941» y «El concepto de la diferencia en Bergson», ambos ya citados.

sumerge en lo determinado, para hacer acto de indeterminación. La materia está condenada a una legalidad externa; el espíritu, por el contrario, irrumpe como impulso y creación.

Si la conciencia es «sinónimo de invención y libertad», es en el hombre donde esa fuerza se libera. En la existencia humana se intensificó la duración misma. Pero el hombre es, de todos modos, una más de las detenciones de la materia, no su resultado final, un «lugar de paso», porque «lo esencial de la vida está en el movimiento que la trasmite.»[18] Lugar de paso, la forma humana podrá ser arrasada por el mismo impulso vital que la ha creado, ya que la evolución no se detiene y crear es, al mismo tiempo, aniquilar.

El hombre es, para Bergson, la invención más singular de la vida, en tanto en él se han expandido las fuerzas de la diferencia y de la creación. Sin embargo, ha también creado mundos rígidos contrarios a la intensidad vital. Son los temas de Simmel, que veía lo humano como tensión irresoluble. El pensador francés lo lleva al drama de una vivencia que resulta expropiada de su real sentido: en la experiencia ve –para usar su feliz expresión– el rastro de un gesto creador que se deshace, un impulso que para crear debe fracasar: «hasta en sus obras más perfectas, cuando parece haber triunfado de las resistencias interiores y también de la suya propia, está merced de la materialidad que ha sabido darse. Y esto puede experimentarlo cada uno de nosotros en sí mismo. Nuestra libertad, en los movimientos mismos por los que se afirma, crea los hábitos nacientes que la ahogarán si no se renueva por un esfuerzo constante: el automatismo la acecha.»

Bergson ve la misma lucha en todo escenario. En el mayor, de la evolución de la vida, es el combate entre la fuerza –la vida, el impulso vital– y sus formas –de las que requiere, sin dudas, para realizarse–. En el menor, el producido por la actividad humana,

[18] Henry Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

es el encuentro agónico entre la libertad –fuerza creadora– y el automatismo de las formas creadas por aquella. Formas que son, vale recordarlo, no una expresión de lo real, sino una apariencia tomada por la percepción: instantáneas en las que se solidifica la «continuidad fluida de lo real en imágenes discontinuas.»

La vida tiene una condición paradojal: no puede desplegarse –en este planeta– sino materializándose, cayendo en la espacialidad. Al hacerlo, produce la apariencia de discontinuidad y de inmovilidad. La forma es el modo en que estas apariencias se presentan. En la vida social, esas formas pueden coaccionar a los hombres a obedecer una rigidez ajena al modo de evolución real de la vida. En este plano, la revisión filosófica encarada por Bergson revela su fuerza crítica. Y también el engarce preciso de sus capas: porque el método será el descubrimiento de esas duraciones que sólo difieren en grado; el estilo, la búsqueda de imágenes alejadas de la abstracción y sustraídas de los automatismos; y la política –si es que un texto pueda proveerla– será la de afirmar la novedad radical.

El tono: La afirmación

Tanto Bergson como Nietzsche colocaron la creación en la cumbre de la actividad. En *La evolución creadora*, la conciencia es más un crear que un conocer: es lo que actúa como potencia de indeterminación sobre la materia; antes que ser un registro de lo que ya ha caído en la materia. Se podría decir que el vitalismo es el intento de pensar en la intensidad –en ese momento del gesto creador, de la irrupción de la potencia que inaugura– y no en la interrupción. De allí, que no se lo pueda considerar la puesta en juego de una voluntad positivista, propensa a la glorificación de lo dado. El conocimiento y el hacer deben constituirse contra aquello que niega la vida. Es ésta, su fluir avasallante, destructor y creador, lo que se afirma.

En Bergson la afirmación es el tono que impregna las distintas capas: porque es alegría de la escritura en la primera; decisión

metodológica en la segunda; e identificación con el impulso vital en la tercera.

Jean Hyppolite ha señalado que la filosofía de Bergson desconoce el tono de la angustia. Y que eso es lo que la ha hecho la fuerte antagonista de las filosofías existencialistas –las de un Heidegger en el que la angustia era la condición de lo humano–, y también la que la hizo inapropiada ante el devenir oscuro del siglo XX. Si pudo constituir una filosofía de tono afirmativo es porque, como Nietzsche, fue renuente a considerar que el hombre era algo más que un momento de un tránsito mayor. Pero el antihumanismo evolucionista de Bergson no es incompatible con su afirmación de la capacidad humana. El hombre, dirá, es capaz de identificarse con el impulso vital, y reencontrarse con la «alegría de crear».

Un estilo forjado con imágenes de lucha vital, propositivo y polémico –por momentos cercano a la elegía y al manifiesto–, afirma, en cada línea, las potencias del pensamiento: «Entonces la realidad no se nos ofrecerá ya en estado estático, en su modo de ser, sino que se afirmará dinámicamente, en la continuidad y la variabilidad de su tendencia; lo que en nuestra percepción haya de inmóvil y aterido, entrará en calor y en movimiento. Todo se animará en torno nuestro y revivirá dentro de nosotros. Un gran aliento se apoderará de los seres y de las cosas, y nos sentiremos elevados, impelidos, llevados por él. Sentiremos más vida, y este aumento vital traerá consigo la convicción de que los graves enigmas filosóficos podrían descifrarse o tal vez podrían dejar de plantearse, por haber nacido de una visión congelada de lo real y por no ser más que la traducción, en términos intelectuales, de cierto debilitamiento artificial de nuestra vitalidad. En efecto, cuanto más nos habituemos a pensar y percibir *sub specie durationis*, más nos sumergiremos en la duración real.»

Las contraposiciones –lo estático/lo dinámico; lo móvil/lo inmóvil; frío/calor– y las imágenes –la del gran aliento, la de la elevación– expresan una filosofía que se quiere partícipe de la fuerza de la vitalidad, y no un conocimiento del momento de caída de ese

impulso. Si *sentir más vida* se convierte en objetivo del pensamiento, la filosofía se escribe como llamado a la acción.

La afirmación es, también, decisión teórica: la de desbrozar falsos y reales problemas. Los falsos son los que se derivan de suponer que existe la nada o el desorden. Palabras, dirá en los ensayos de *El pensamiento y lo movible*, que sólo expresan que no hay el orden o las cosas que el filósofo esperaba encontrar. La percepción decepcionada bautiza desorden o nada, porque está impedida de reconocer allí lo desconocido de una creación incesante. Del mismo modo, considera la idea de posible como ilusoria: lo posible no es más que lo real proyectado hacia el pasado.

La negación y la idea de posibilidad suponen agregar algo al mundo: la idea de inexistencia. Declarar, imaginar, que todo lo que existe no existe. Ese «no» proviene de un juicio o de la memoria –creemos que algo debiera existir o recordamos que existió, y entonces declaramos su no existencia en la actualidad–, pero no puede provenir de la experiencia. Al contrario, para Bergson, un espíritu apegado a la experiencia no negaría, afirmaría lo que hay en ella, viendo esa realidad como lleno que «no cesa de henchirse». No estamos lejos de aquello que Nietzsche reclamó como *amor fati*, condición de un hombre –no ya hombre– liberado.

A Nietzsche le fueron reveladas las transmutaciones del camello, del león y del niño –la del decir sí después de saber de la carga y de la negación. A Bergson lo conmovió la idea de un permanente despliegue vital, que se reinicia pese a las detenciones, que no cesa de transcurrir, y que ese transcurrir es crear. Ambas intuiciones producen alegría en la escritura, porque son descubrimientos de la profunda identidad del crear con la vida: «Pero la alegría anuncia siempre que la vida ha triunfado, que ha ganado terreno, que ha logrado una victoria; toda alegría tiene un acento triunfal. Ahora bien, si tenemos en cuenta esta indicación, y si seguimos esta nueva línea de hechos, veremos que siempre que hay alegría hay creación; cuánto más rica es la creación, más profunda es la alegría (...)

Pensad en alegrías excepcionales, la del artista que ha realizado su pensamiento, la del sabio que ha descubierto o inventado. (...) es creador, porque lo sabe y porque la alegría que esto le produce es una alegría divina».[19]

Esa alegría, en el filósofo, proviene de la intuición afortunada, del momento del descubrimiento, de esa comprensión inmanente, basada en la simpatía con el mundo, en la comprensión del impulso vital a través de su propio esfuerzo creador.[20] La afirmación es afirmación de la vida con lo que ella tiene de violencia, de desgarro, y de conflicto. No por lo que ella supondría de redención ni de positividad ni de benéfico. Se afirma lo que existe, en lo que tiene de no reconciliado, en lo que tiene de irreconciliable, en lo que tiene de fuerzas capaces de negarlo y transformarlo. La afirmación, entonces, es afirmación de la mutación constante, de esa innovación que no cesa de abrir las compuertas de lo dado.

Antesala: *Materia y memoria*

En 1943, el editor Cayetano Calomino, de la ciudad de La Plata, editó *Materia y memoria*, cuyo subtítulo es *Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. En una librería de viejo de una calle tradicional de Buenos Aires, había un ejemplar. Con una sobrecubierta, en la que un retrato poco estilizado es acompañado por un círculo amarillo sobre el que se imprime una frase de García Calderón: «el

[19] Henry Bergson, *La energía espiritual*, Claudio García y Cía. editores, 1945, Montevideo.

[20] Maurice Merleau-Ponty ve en este modo de la filosofía no un modo de fundirse con el ser, sino una «complicidad de duraciones». Porque entre las cosas, el mundo, y el saber hay discordancia y concordancia, no plena identidad –ni siquiera, para Merleau-Ponty en el momento de la intuición–, la filosofía bergsoniana no es puramente afirmativa, sino que lleva en su seno una encomiable ambigüedad, que mantiene la evidencia del carácter problemático de la relación entre duraciones disímiles. La lectura no es desdeñable, pero aún cuando esa ambigüedad estuviera presente en la compleja máquina filosófica de Bergson, no lo está en su tono, en el modo de exposición que sí es radicalmente afirmativo. (*Elogio de la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970)

bergsonismo es la filosofía de las razas jóvenes, animadas de vencedor optimismo, que afirman, al vivir, la libertad moral, el valor del esfuerzo y de la lucha.»

Es inquietante el modo en que fue leída esa filosofía, como clave para la acción o como elogio de una juventud insomne y dispuesta al heroísmo. Y es extraño que de ese modo se presente el libro más sistemático de Bergson. Un libro en el que la elaboración conceptual tiene la primacía y donde es difícil hallar la poética del combate vitalista. Sin embargo, es en este libro –que hemos leído en aquella traducción no carente de desdichas– donde funda las nociones para una nueva filosofía.

Es en este libro donde funda una idea de imagen –dirá: más que representación, menos que materia– cuyas consecuencias filosóficas son tan hondas que sus promesas y augurios no pueden declararse cerrados. ¿En qué clave será leído ahora? ¿Qué lectores le deparará este siglo en Argentina? Es de esperar que no menos felices ni inquietos que aquellos que deshojaron sus textos durante el siglo veinte.

María Pía López

Henri Bergson
Materia y Memoria
Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu

Prólogo

de Henri Bergson a la séptima edición francesa

Este libro afirma la realidad del espíritu y la realidad de la materia, e intenta determinar la relación entre ambas a través de un ejemplo preciso, el de la memoria. Él es, pues, netamente dualista. Pero, por otra parte, considera cuerpo y espíritu de tal manera que espera atenuar mucho, sino suprimir, las dificultades teóricas que el dualismo ha planteado siempre y que hacen que, sugerido por la conciencia inmediata, adoptado por el sentido común, goce muy poco de la honra de los filósofos.

Estas dificultades provienen, en su mayor parte, tanto de la concepción realista, como idealista, que uno se hace de la materia. El objeto de nuestro primer capítulo es mostrar que idealismo y realismo son dos tesis igualmente excesivas, que es falso reducir la materia a la representación que tenemos de ella, falso también hacer de ella una cosa que produciría en nosotros representaciones pero que sería de otra naturaleza que estas. La materia, para nosotros, es un conjunto

de «imágenes». Y por «imagen» entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la «cosa» y la «representación». Esta concepción de la materia es simplemente la del sentido común. Se asombraría mucho un hombre ajeno a las especulaciones filosóficas si se le dijera que el objeto que tiene delante suyo, que él ve y toca, no existe más que en su espíritu y por su espíritu, o incluso, más generalmente, no existe más que por un espíritu, como pretendía Berkeley. Nuestro interlocutor sostendría siempre que el objeto existe independientemente de la conciencia que lo percibe. Pero, por otra parte, sorprenderíamos también a ese interlocutor diciéndole que el objeto es totalmente diferente de lo que distinguimos en él, que no tiene ni el color que el ojo le atribuye, ni la resistencia que la mano encuentra en él. Este color y esta resistencia están, para él, en el objeto: no son estados de nuestro espíritu, son elementos constitutivos de una existencia independiente de la nuestra. Así pues, para el sentido común, el objeto existe en sí mismo y, por otra parte, el objeto es en sí tan pintoresco como lo percibimos: es una imagen, pero una imagen que existe en sí.

Este es precisamente el sentido en que tomamos la palabra «imagen» en nuestro primer capítulo. Nos ubicamos en el punto de vista de un espíritu que ignoraría las discusiones entre filósofos. Ese espíritu creería naturalmente que la materia existe tal como la percibe; y puesto que la percibe como imagen, haría de ella, en sí misma, una imagen. En una palabra, consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y el realismo han operado entre su existencia y su apariencia. Sin dudas se vuelve difícil evitar esta disociación luego de que los filósofos la engendraron. Pedimos sin embargo al lector que la olvide. Si en el curso de este primer capítulo, se presentan objeciones a su espíritu contra tal o cual de nuestras tesis, le pedimos que examine si esas objeciones no nacen siempre de algo que se vuelve a situar en uno de los dos puntos de vista mencionados de los cuales invitamos despegarnos.

Fue un gran progreso para la filosofía el día en que Berkeley establece, contra los «*mechanical philosophers*», que las cualidades secundarias de la materia tenían al menos tanta realidad como las cualidades primarias. Su error fue creer que por eso era preciso transportar la materia al interior del espíritu y hacer de ella una pura idea. Sin dudas, Descartes ponía la materia demasiado lejos cuando la confundía con la extensión geométrica. Pero, para aproximárnosla, en absoluto había necesidad de ir hasta el punto de hacerla coincidir con nuestro propio espíritu. Por haber ido hasta allí, Berkeley se muestra incapaz de dar cuenta del éxito de la física y se ve obligado, mientras que Descartes había hecho de las relaciones matemáticas entre los fenómenos su esencia misma, a tener el orden matemático del universo por un puro accidente. La crítica kantiana deviene entonces necesaria para dar razón de este orden matemático y para restituir a nuestra física un fundamento sólido, por el cual ella sólo triunfa limitando el alcance de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento. La crítica kantiana, al menos sobre este punto, no habría sido necesaria; el espíritu humano, al menos en esta dirección, no habría sido llevado a limitar su propio alcance; la metafísica no habría sido sacrificada a la física si se hubiese tomado partido por dejar la materia a medio camino entre el punto al que la llevaba Descartes y el punto al que la traía Berkeley, es decir, en suma, ahí donde el sentido común la ve. Es ahí donde nosotros mismos intentamos verla. Nuestro primer capítulo define esta manera de observar la materia; nuestro cuarto capítulo saca las consecuencias de ello.

Pero como anunciamos de entrada, sólo consideramos la cuestión de la materia en la medida en que involucra el problema abordado en el segundo y el tercer capítulo de este libro, el cual constituye el objeto del presente estudio: el problema de la relación del espíritu con el cuerpo.

Esta relación, aunque siempre se trate de ella a través de la historia de la filosofía, ha sido en realidad muy poco estudiada. Si dejamos de lado las teorías que se limitan a constatar la «unión del alma y del

cuerpo» como un hecho irreductible e inexplicable, y aquellas que vagamente hablan del cuerpo como de un instrumento del alma, no queda mucho para otra concepción de la relación psicofisiológica más que la hipótesis «epifenomenista» o la hipótesis «paralelista», que arriban ambas en la práctica –quiero decir en la interpretación de los hechos particulares– a las mismas conclusiones. En efecto, que se considere el pensamiento como una simple función del cerebro y el estado de conciencia como un epifenómeno del estado cerebral, o que se tengan los estados del pensamiento y los estados del cerebro por dos traducciones, en dos lenguas diferentes, de un mismo original, en un caso como en el otro se concibe ante todo que si pudiéramos penetrar en el interior de un cerebro que trabaja y asistir al cruce de los átomos que componen la corteza cerebral, y si por otra parte poseyéramos la clave de la psicofisiología, conoceríamos todo el detalle de lo que pasa en la conciencia correspondiente.

A decir verdad, esto es lo más comúnmente admitido, tanto por los filósofos como por los científicos. Sin embargo, cabría preguntarse si los hechos, examinados sin tomar partido, sugieren realmente una hipótesis de ese tipo. Que haya solidaridad entre el estado de conciencia y el cerebro es incontestable. Pero también existe solidaridad entre la ropa y el clavo en el que esta se cuelga, pues si se arranca el clavo, la ropa cae. ¿Diremos por esto que la forma del clavo diseña la forma de la ropa o nos permite en alguna forma presentirla? Así, de que el hecho psicológico esté colgado en un estado cerebral no se puede concluir el «paralelismo» de las dos series psicológica y fisiológica. Cuando la filosofía pretende apoyar esta tesis paralelista con los datos de la ciencia, incurre en un verdadero círculo vicioso: pues, si la ciencia interpreta la solidaridad, que es un hecho, en el sentido del paralelismo, que es una hipótesis (y una hipótesis bastante poco inteligible[1]), lo

[1] Sobre este último punto hemos insistido muy particularmente en un artículo intitulado: Le paralogisme psychophysiologique (*Revue de métaphysique et de morale*, noviembre 1904)

hace conciente o inconcientemente por razones de orden filosófico. Esto ocurre debido a que ella ha estado habituada por cierta filosofía a creer que no existe hipótesis más plausible, más conforme a los intereses de la ciencia positiva.

Ahora bien, desde que se demanda a los hechos indicaciones precisas para resolver el problema, uno se ve transportado al terreno de la memoria. Podía esperarse, pues el recuerdo –como en la presente obra intentamos mostrar– representa precisamente el punto de intersección entre el espíritu y la materia. Poco importa la razón: nadie discutirá, creo yo, que del conjunto de los hechos capaces de echar alguna luz sobre la relación psicofisiológica, aquellos que conciernen a la memoria, sea en estado normal, sea en estado patológico, ocupan un sitio privilegiado. No solamente los documentos son en este punto de una abundancia extrema (piénsese solamente en la masa formidable de observaciones recogidas sobre las diversas afasias), sino que en ningún sitio tanto como en este la anatomía, la fisiología y la psicología han salido airosos en prestarse un mutuo apoyo. Para aquel que aborda sin idea preconcebida, sobre el terreno de los hechos, el antiguo problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, este problema aparece rápidamente como ciñéndose en torno a la cuestión de la memoria, e incluso más específicamente, de la memoria de las palabras: sin ninguna duda, de allí deberá salir la luz capaz de iluminar los lados más oscuros del problema.

Se verá como intentamos resolverlo nosotros. De un modo general, el estado psicológico nos parece, en la mayoría de los casos, desbordar enormemente el estado cerebral. Quiero decir que el estado cerebral no traza en esto más que una pequeña parte, aquella que es capaz de traducirse por movimientos de locomoción. Tomen un pensamiento complejo que se desarrolla en una serie de razonamientos abstractos. Este pensamiento se acompaña con la representación de imágenes, al menos nacientes. Y esas imágenes no están representadas en la conciencia sin que se tracen, en estado de esbozo o de tendencia, los movimientos a través de los cuales esas

imágenes tendrían lugar en el espacio –quiero decir, imprimirían al cuerpo tales o cuales actitudes, liberarían todo el movimiento espacial que implícitamente contienen–. Y bien, este pensamiento complejo que se desarrolla es, en nuestra visión, aquello que el estado cerebral subraya en todo momento. Aquel que pudiese penetrar en el interior de un cerebro, y distinguir lo que allí se produce, probablemente estaría informado sobre estos movimientos esbozados o preparados; nada prueba que estaría informado sobre otra cosa. Aunque estuviese dotado de una inteligencia sobrehumana o tuviese la clave de la psicofisiología, no estaría esclarecido sobre lo que pasa en la conciencia correspondiente, más de lo que podemos estarlo sobre una pieza de teatro a través de las idas y vueltas de los actores sobre la escena.

Es decir que la relación de lo mental a lo cerebral no es una relación constante, mucho menos una relación simple. Según la naturaleza de la pieza que se representa, los movimientos de los actores dicen más o menos: casi todo, si se trata de una pantomima; casi nada, si es una fina comedia. De este modo nuestro estado cerebral contiene más o menos que nuestro estado mental, según que tendamos a exteriorizar nuestra vida psicológica en acción o a interiorizarla en conocimiento puro.

Hay pues, finalmente, tonos diferentes de la vida mental, y nuestra vida psicológica puede jugarse a alturas diferentes, unas veces más cerca, otras veces más lejos de la acción, según el grado de nuestra atención a la vida. Esta es una de las ideas directrices del presente libro, ella ha servido de punto de partida a nuestro trabajo. Lo que comúnmente se considera una gran complicación del estado psicológico, nos parece desde nuestro punto de vista una mayor dilatación de nuestra personalidad entera, la que normalmente constreñida por la acción, se extiende tanto más cuanto más se distiende el entorno en el que ella se deja comprimir y, siempre indivisa, se expande sobre una superficie tanto más considerable. Lo que comúnmente se considera una perturbación de la vida

psicológica misma, un desorden interior, una enfermedad de la personalidad, nos parece desde nuestro punto de vista un relajamiento o una perversión de la solidaridad que liga esta vida psicológica a su concomitante motor, una alteración o una disminución de nuestra atención a la vida exterior. Esta tesis, así como aquella que consiste en negar la localización de los recuerdos de palabras y en explicar las afasias de otro modo que a través de esta localización, fue considerada como paradojal luego de la primera publicación de esta obra (1896). Hoy en día lo parecerá mucho menos. La concepción de la afasia que era clásica entonces, universalmente admitida y tenida por intangible, es fuertemente discutida después de algunos años, sobre todo por razones de orden anatómico, pero en parte también por razones psicológicas del mismo género que las que nosotros exponíamos desde esa época[2]. Y el estudio tan profundo y original que Pierre Janet ha hecho de la neurosis lo ha conducido en estos últimos años, por otros caminos, a través del examen de las formas «psicasténicas» de la enfermedad, a usar esas consideraciones de «tensión» psicológica y de «atención a la realidad» que se califican en principio como vistas metafísicas[3].

A decir verdad, no había razón estrictamente para calificarlas así. Sin discutir con la psicología, tampoco con la metafísica, su derecho a erigirse en ciencias independientes, estimamos que cada una de esas dos ciencias debe plantear problemas a la otra y puede, en cierta medida, ayudar a resolverlos. ¿Cómo podría ser de otro modo, si la psicología tiene por objeto el estudio del espíritu humano en tanto que funciona útilmente para la práctica, y la metafísica

[2] Ver los trabajos de Pierre Marie y la obra de F. Moutier, *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908 (en particular el capítulo VII). Nosotros no podemos entrar en el detalle de las investigaciones y las controversias relativas a la cuestión. Sin embargo, tenemos que citar el reciente artículo de J. Dignan-Bouveret, «L'aphasie motrice souscorticale» (*Journal de psychologie normale et pathologique*, enero-febrero 1911).

[3] P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, F. Alcan, 1903 (en particular págs. 474-502)

no es más que ese espíritu humano haciendo esfuerzos para liberar condiciones de la acción útil y recobrarse como pura energía creadora? Si nos atenemos estrictamente a los términos en que ambas ciencias los plantean, estos problemas, que parecen ajenos unos a otros, aparecen muy próximos y capaces de resolverse los unos a través de los otros cuando se profundiza así su significación interior. No habríamos creído, al comienzo de nuestras investigaciones, que pudiese haber una conexión cualquiera entre el análisis del recuerdo y las cuestiones que se agitan entre realistas e idealistas, o entre mecanicistas y dinamistas, a propósito de la existencia o de la esencia de la materia. Sin embargo esta conexión es real, incluso íntima; y si uno la toma en cuenta, un problema metafísico capital resulta transportado al terreno de la observación, donde podrá ser resuelto progresivamente, en lugar de alimentar indefinidamente disputas entre escuelas en el campo cerrado de la dialéctica pura. La complicación de ciertas partes de la presente obra consiste en el inevitable entrecruzamiento de problemas que se produce cuando se toma la filosofía desde este ángulo. Pero a través de esta complicación, que se atiene a la complicación misma de la realidad, creemos que uno se orientará sin dificultad si no deja escapar dos principios que nos han servido a nosotros mismos de hilo conductor en nuestras búsquedas. El primero es que el análisis psicológico debe situarse siempre en relación al carácter utilitario de nuestras funciones mentales esencialmente vueltas a la acción. El segundo es que los hábitos contraídos en la acción, remontando en la esfera de la especulación, crean problemas ficticios, y que la metafísica debe comenzar por disipar esas oscuridades artificiales.

Capítulo I

De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo.

Vamos a fingir por un instante que no conocemos nada de las teorías de la materia y del espíritu, nada de las discusiones sobre la realidad o idealidad del mundo exterior. Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro. Todas esas imágenes obran y reaccionan unas sobre otras en todas sus partes elementales según leyes constantes, que llamo las leyes de la naturaleza, y como la ciencia perfecta de esas leyes permitiría sin dudas calcular y prever lo que pasará en cada una de esas imágenes, el porvenir de las imágenes debe estar contenido en su presente y no añadirle nada nuevo. Sin embargo existe una de ellas que contrasta con todas las otras por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde afuera por percepciones, sino también desde adentro por afecciones: es mi cuerpo. Examino las condiciones en que esas afecciones se producen: hallo que

siempre vienen a intercalarse entre conmociones que recibo desde afuera y movimientos que voy a ejecutar, como si debieran ejercer una influencia mal determinada sobre la marcha final. Paso revista a mis diversas afecciones: me parece que cada una de ellas contiene a su manera una invitación a obrar y, al mismo tiempo, la autorización de esperar e incluso de no hacer nada. Miro más de cerca: descubro movimientos comenzados pero no ejecutados, la indicación de una decisión más o menos útil, pero no la obligación que excluye la elección. Evoco, comparo mis recuerdos: recuerdo que por todas partes he creído ver aparecer en el mundo organizado esta misma sensibilidad en el instante preciso en que la naturaleza, habiendo conferido al ser viviente la facultad de moverse en el espacio, señala a la especie, a través de la sensación, los peligros generales que la amenazan e indica a los individuos precauciones para escapar de ellos. Interrogo por último a mi conciencia sobre el papel que ella se atribuye en la afección: responde que en efecto asiste, bajo la forma de sentimiento o de sensación, en todos los procedimientos en los que creo tomar la iniciativa, que por el contrario se eclipsa y desaparece desde que mi actividad, volviéndose automática, declara de ese modo no tener ya necesidad de ella. Pues bien, o todas las apariencias son tramposas, o el acto en el cual desemboca el estado afectivo, no es de aquellos que podrían deducirse rigurosamente de los fenómenos anteriores, como un movimiento de un movimiento, y desde entonces añade verdaderamente algo nuevo al universo y a su historia. Ateniéndonos a las apariencias, voy a formular pura y simplemente lo que siento y lo que veo: *Todo pasa como si, en este conjunto de imágenes que llamo universo, nada realmente nuevo se pudiera producir más que por la intermediación de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es suministrado por mi cuerpo.*

Ahora estudio, sobre cuerpos semejantes al mío, la configuración de esta imagen particular que llamo mi cuerpo. Diviso nervios aferentes que transmiten conmociones a los centros nerviosos, luego nervios eferentes que parten del centro, conducen conmociones a la

periferia, y ponen en movimiento las partes del cuerpo o el cuerpo entero. Interrogo al fisiólogo y al psicólogo sobre el destino de unos y otros. Ellos responden que si los movimientos centrífugos del sistema nervioso pueden provocar el desplazamiento del cuerpo, o de las partes del cuerpo, los movimientos centrípetos, o al menos ciertos entre ellos, hacen nacer la representación del mundo exterior. ¿Qué hay que pensar de esto?

Los nervios aferentes son imágenes, el cerebro es una imagen, las conmociones transmitidas por los nervios sensitivos y propagadas en el cerebro son también imágenes. Para que esta imagen que llamo conmoción cerebral pudiera engendrar las imágenes exteriores, sería necesario que las contuviera de un modo u otro, y que la representación de todo el universo material estuviese implicada en la de ese movimiento molecular. Ahora bien, bastaría enunciar una proposición semejante para demostrar su absurdo. Es el cerebro el que forma parte del mundo material, y no el mundo material el que forma parte del cerebro. Supriman la imagen que lleva el nombre de mundo material, aniquilarán en el mismo golpe el cerebro y la conmoción cerebral que son sus partes. Supongan por el contrario que esas dos imágenes, el cerebro y la conmoción cerebral, se desvanecieran: en hipótesis ustedes no borran más que a ellas, es decir muy poca cosa, un detalle insignificante en un inmenso cuadro. El cuadro en su conjunto, es decir el universo, subsiste integralmente. Hacer del cerebro la condición de la imagen total, es verdaderamente contradecirse uno mismo, puesto que el cerebro, en hipótesis, es una parte de esta imagen. Ni los nervios ni los centros nerviosos pueden pues condicionar la imagen del universo.

Detengámonos sobre este último punto. He aquí las imágenes exteriores, después mi cuerpo, después en fin las modificaciones aportadas por mi cuerpo a las imágenes circundantes. Veo cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo: ellas le transmiten movimiento. Y veo también cómo ese cuerpo influye sobre las imágenes exteriores: él les restituye movimiento.

Mi cuerpo es pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, quizás, que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe. Pero, ¿cómo es que mi cuerpo en general, mi sistema nervioso en particular, podrían engendrar toda o parte de mi representación del universo? Digan que mi cuerpo es materia o digan que es imagen, poco importa la palabra. Si es materia, forma parte del mundo material y el mundo material en consecuencia existe alrededor de él y más allá de él. Si es imagen, esta imagen no podrá dar más de lo que se haya puesto allí, y ya que ella es, en hipótesis, solamente la imagen de mi cuerpo, sería absurdo querer extraer de ella la imagen de todo el universo. *Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es pues un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación.*

Pero si mi cuerpo es un objeto capaz de ejercer una acción real y nueva sobre los objetos que lo circundan, él debe ocupar una situación privilegiada respecto a ellos. En general, una imagen cualquiera influye en las otras imágenes de una manera determinada, incluso calculable, conforme a lo que llamamos las leyes de la naturaleza. Como no tendrá que escoger, no tiene tampoco necesidad de explorar la región de alrededor, ni de probarse de antemano con varias acciones simplemente posibles. La acción necesaria se cumplirá por sí misma cuando su hora haya sonado. Pero he supuesto que el rol de la imagen que llamo mi cuerpo era el de ejercer sobre las otras imágenes una influencia real, y por consecuencia el de decidirse entre varios caminos materialmente posibles. Y puesto que esos caminos sin dudas le son sugeridos por la mayor o menor ventaja que ella puede extraer de las imágenes circundantes, es preciso que esas imágenes dibujen de alguna manera, sobre la cara que ellas voltean hacia mi cuerpo, el partido que mi cuerpo podría extraer de ellas. De hecho, observo que la dimensión, la forma, el color mismo de los objetos exteriores se modifican según que mi cuerpo

se aproxime o se aleje de ellos; que la fuerza de los olores, la intensidad de los sonidos aumentan o disminuyen con la distancia; en fin que esta misma distancia representa sobre todo la medida en que los cuerpos circundantes están asegurados, de algún modo, contra la acción inmediata de mi cuerpo. A medida que mi horizonte se ensancha, las imágenes que me rodean parecen dibujarse sobre un fondo más uniforme y volvérseme indiferentes. Más estrecho ese horizonte, más los objetos que circunscribe se escalonan distintamente según la mayor o menor facilidad de mi cuerpo para tocarlos y moverlos. Ellos devuelven pues a mi cuerpo, como haría un espejo, su influencia eventual; se ordenan según las potencias crecientes o decrecientes de mi cuerpo. *Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos.*

Sin tocar las otras imágenes, ahora voy a modificar ligeramente eso que llamo mi cuerpo. En esta imagen, secciono a través del pensamiento todos los nervios aferentes del sistema cerebro-espinal. ¿Qué va a pasar? Algunos golpes de escalpelo habrán cortado algunos manojos de fibras: el resto del universo, e incluso el resto de mi cuerpo, quedarán como eran. El cambio operado es pues insignificante. De hecho, «mi percepción» entera se desvanece. Examinemos pues más de cerca lo que acaba de producirse. He aquí las imágenes que componen el universo en general, luego aquellas que se avecinan a mi cuerpo, luego por último mi cuerpo mismo. En esta última imagen, el papel habitual de los nervios centrípetos es el de transmitir movimientos al cerebro y a la médula; los nervios centrífugos devuelven ese movimiento a la periferia. El seccionamiento de los nervios centrípetos no puede pues producir más que un único efecto realmente inteligible, el de interrumpir la corriente que va de la periferia a la periferia pasando por el centro; se trata, en consecuencia, de poner mi cuerpo en la imposibilidad de extraer, en el medio de las cosas que lo rodean, la cualidad y la cantidad de movimiento necesarias para obrar sobre ellas. He aquí lo que concierne a la

acción, y solamente a la acción. Sin embargo es mi percepción la que se desvanece. ¿Qué implica decir esto sino que mi percepción dibuja fielmente en el conjunto de las imágenes, a la manera de una sombra o un reflejo, las acciones virtuales o posibles de mi cuerpo? Ahora bien, el sistema de imágenes donde el escalpelo sólo ha operado un cambio insignificante es lo que generalmente llamamos el mundo material; y, por otra parte, lo que acaba de desvanecerse es «mi percepción» de la materia. De ahí, provisoriamente, estas dos definiciones: *Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.*

Profundicemos esta última relación. Considero mi cuerpo con los centros nerviosos, con los nervios centrípetos y centrífugos. Sé que los objetos exteriores imprimen a los nervios aferentes conmociones que se propagan a los centros, que los centros son el teatro de movimientos moleculares muy variados, que esos movimientos dependen de la naturaleza y de la posición de los objetos. Cambien los objetos, modifiquen su relación con mi cuerpo, y todo habrá cambiado en los movimientos interiores de mis centros perceptivos. Pero también todo habrá cambiado en «mi percepción». Mi percepción es pues función de esos movimientos moleculares, ella depende de ellos. Pero ¿cómo depende? Ustedes dirán quizás que los traduce, y que, en última instancia, no me represento ninguna otra cosa más que los movimientos moleculares de la sustancia cerebral. Pero, ¿cómo esta proposición podría tener el menor sentido si la imagen del sistema nervioso y de sus movimientos interiores no es, en hipótesis, más que la de un cierto objeto material, y yo me represento el universo material en su totalidad? Es verdad que aquí intentamos dar vuelta la dificultad. Se nos muestra un cerebro en su esencia análogo al resto del universo material; imagen, pues, en tanto que el universo es imagen. Luego, como se pretende que los movimientos interiores de ese cerebro crean o determinan la representación de todo el mundo material, imagen que desborda

infinitamente a la de las vibraciones cerebrales, se finge no ver en esos movimientos moleculares, ni en el movimiento en general, imágenes como las otras, sino algo que sería más o menos que una imagen, en todo caso de otra naturaleza que la imagen y de donde la representación surgiría por un verdadero milagro. La materia deviene de este modo cosa radicalmente diferente de la representación, de la cual no tenemos en consecuencia ninguna imagen; frente a ella se ubica una conciencia vacía de imagen de la que no podemos hacernos idea alguna; finalmente, para llenar la conciencia se inventa una acción incomprensible de esta materia sin forma sobre este pensamiento sin materia. Pero lo cierto es que los movimientos de la materia son muy claros en tanto que imágenes, y que no hay lugar para buscar en el movimiento otra cosa que lo que allí se ve. La única dificultad provendría de hacer nacer de esas imágenes muy particulares la variedad infinita de las representaciones; pero ¿por qué pensar esto cuando está a la vista de todos que las vibraciones cerebrales *forman parte* del mundo material, y cuando esas imágenes no ocupan en consecuencia más que un pequeñísimo rincón de la representación? ¿Qué son pues, por fin, esos movimientos, y qué papel juegan esas imágenes particulares en la representación del todo? No podría dudar de esto: son movimientos destinados a preparar en el interior de mi cuerpo, iniciándola, la reacción de mi cuerpo a la acción de los objetos exteriores. Imágenes ellas mismas, no pueden crear imágenes; pero marcan en todo momento, como haría una brújula que se desplaza, la posición de cierta imagen determinada, mi cuerpo, en relación a las imágenes circundantes. En el conjunto de la representación, son muy poca cosa; pero tienen una importancia capital para esa parte de la representación que llamo mi cuerpo, pues esbozan en todo momento sus caminos virtuales. No hay entonces más que una diferencia de grado, no puede haber una diferencia de naturaleza entre la facultad llamada perceptiva del cerebro y las funciones reflejas de la médula espinal. La médula transforma las excitaciones sufridas en movimientos ejecutados; el

cerebro las prolonga en reacciones simplemente nacientes; pero en un caso como en el otro, el papel de la materia nerviosa es el de conducir, componer o inhibir movimientos. ¿De dónde proviene entonces el hecho de que «mi percepción del universo» parezca depender de los movimientos internos de la sustancia cerebral, cambiar cuando ellos varían y desvanecerse cuando son abolidos?

La dificultad de este problema consiste sobre todo en que uno se representa la sustancia gris y sus modificaciones como cosas que se bastarían a sí misma y que podrían aislarse del resto del universo. Materialistas y dualistas acuerdan, en el fondo, sobre este punto. Ellos consideran separadamente ciertos movimientos moleculares de la materia cerebral : entonces, unos ven en nuestra percepción conciente una fosforescencia que sigue esos movimientos e ilumina su trazo; los otros despliegan nuestras percepciones en una conciencia que expresa sin cesar, a su manera, los sacudimientos moleculares de la sustancia cortical: en un caso como en el otro, se trata de estados de nuestro sistema nervioso que la percepción supone diseñar o traducir. Pero, ¿puede concebirse vivo al sistema nervioso sin el organismo que lo nutre, sin la atmósfera en la que el organismo respira, sin la Tierra que esta atmósfera baña, sin el sol alrededor del cual la Tierra gravita? Más generalmente, ¿no implica la ficción de un objeto material aislado una especie de absurdo, puesto que este objeto toma sus propiedades físicas de las relaciones que mantiene con todos los otros, y debe cada una de sus determinaciones, en consecuencia su existencia misma, al lugar que ocupa en el conjunto del universo? No decimos pues que nuestras percepciones simplemente dependen de los movimientos moleculares de la masa cerebral. Decimos que ellas varían con ellos, pero que dichos movimientos quedan inseparablemente ligados al resto del mundo material. Ya no se trata entonces solamente de saber cómo nuestras percepciones se vinculan a las modificaciones de la sustancia gris. El problema se amplia, y se plantea también en términos mucho más claros. He aquí un sistema de imágenes

que llamo mi percepción del universo y que se trastorna de arriba a abajo por suaves variaciones de cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; sobre ella se regulan todas las otras; todo cambia con cada uno de sus movimientos, como si se hubiera girado un caleidoscopio. He aquí, por otra parte, las mismas imágenes pero relacionadas cada una consigo misma; influyendo sin dudas unas sobre otras, pero de modo que el efecto permanece siempre proporcionado con la causa: es lo que llamo el universo. ¿Cómo explicar que estos dos sistemas coexistan, y que las mismas imágenes sean relativamente invariables en el universo e infinitamente variables en la percepción? El problema pendiente entre el realismo y el idealismo, quizás incluso entre el materialismo y el espiritualismo, se plantea pues, para nosotros, en los siguientes términos: *¿De dónde proviene el hecho de que las mismas imágenes puedan entrar a la vez en dos sistemas diferentes, uno en el que cada imagen varía por sí misma y en la medida bien definida en que ella padece la acción real de las imágenes circundantes, otro en el que todas varían por una sola, y en la medida variable en que ellas reflejan la acción posible de esta imagen privilegiada?*

Toda imagen es interior a ciertas imágenes y exterior a otras; pero del conjunto uno no puede decir que nos sea interior ni que nos sea exterior, puesto que la interioridad y la exterioridad no son más que relaciones entre imágenes. Preguntarse si el universo existe solamente en nuestro pensamiento o más allá de él, es enunciar el problema en términos insolubles, suponiendo que ellos sean inteligibles; es condenarse a una discusión estéril, donde los términos pensamiento, existencia, universo estarán necesariamente tomados en una y otra parte en sentidos totalmente diferentes. Para zanjar el debate, es preciso ante todo encontrar un terreno común en el que se entable la lucha, y puesto que nosotros sólo captamos las cosas bajo forma de imágenes, es en función de imágenes, y solamente de imágenes, que unos y otros debemos plantear el problema. Ahora bien, ninguna doctrina filosófica discute que las mismas imágenes

puedan entrar a la vez en dos sistemas distintos, uno que pertenece a la *ciencia*, y en el que cada imagen, no estando relacionada más que a sí misma, conserva un valor absoluto, otro que es el mundo de la *conciencia*, y en el que todas las imágenes se regulan sobre una imagen central, nuestro cuerpo, cuyas variaciones ellas siguen. La cuestión planteada entre el realismo y el idealismo se vuelve entonces muy clara: ¿cuáles son las relaciones que estos dos sistemas de imágenes sostienen entre sí? Y es fácil de ver que el idealismo subjetivo consiste en hacer derivar el primer sistema del segundo, el realismo materialista en extraer el segundo del primero.

El realista parte en efecto del universo, es decir de un conjunto de imágenes gobernadas en sus relaciones mutuas por leyes inmutables, donde los efectos permanecen proporcionados a sus causas, y cuyo carácter es no tener centro, desplegándose todas las imágenes sobre un mismo plano que se prolonga indefinidamente. Pero también es forzoso constatar que además de este sistema existen percepciones, es decir sistemas en los que esas mismas imágenes están relacionadas a una única imagen entre ellas, se escalonan alrededor suyo sobre planos diferentes, y se transfiguran en su conjunto por modificaciones ligeras de esta imagen central. El idealismo parte de esta percepción, y en el sistema de imágenes que se da hay una imagen privilegiada, su cuerpo, sobre el cual se regulan las otras imágenes. Pero desde que pretende religar el presente al pasado y prever el porvenir, está obligado a abandonar esta posición central, a resituar todas las imágenes sobre el mismo plano, a suponer que ya no varían por él sino por ellas, y a tratarlas como si formaran parte de un sistema en el que cada cambio da la medida exacta de su causa. Solamente con esta condición la ciencia del universo se vuelve posible; y puesto que esta ciencia existe, puesto que ella consigue prever el porvenir, la hipótesis que la funda no es una hipótesis arbitraria. El primer sistema no es dado sino a la experiencia presente; pero creemos en el segundo sólo por esto que afirmamos, la continuidad del pasado, del presente y del porvenir. Así, tanto en el idealismo

como en el realismo, se plantea uno de los dos sistemas, y luego se busca deducir el otro.

Pero ni el realismo ni el idealismo llegan a mucho con esta deducción, puesto que ninguno de los dos sistemas está implicado en el otro, y cada uno de ellos se basta a sí mismo. Si ustedes se dan el sistema de imágenes que no posee centro, y en el que cada elemento posee su tamaño y su valor absoluto, no veo por qué a ese sistema se le adjuntaría un segundo, en el que cada imagen toma un valor indeterminado, sometido a todas las vicisitudes de una imagen central. Para engendrar la percepción será preciso pues evocar algún *deus ex machina* tal como la hipótesis materialista de la conciencia-epifenómeno. Entre todas las imágenes de los cambios absolutos que se habrán puesto de entrada, se escogerá aquella que llamamos nuestro cerebro, y se conferirá a los estados interiores de esta imagen el singular privilegio de duplicarse, no se sabe cómo, en la reproducción esta vez relativa y variable de todas las otras. Es cierto que luego se fingirá no dar ninguna importancia a esta representación, ver allí una fosforescencia que las vibraciones cerebrales dejarían detrás de sí: ¡como si la sustancia cerebral y las vibraciones cerebrales incrustadas en las imágenes que componen esta representación, pudiesen ser de otra naturaleza que ellas mismas! Así pues, todo realismo hará de la percepción un accidente, y en consecuencia un misterio. Pero inversamente, si ustedes se dan un sistema de imágenes inestables dispuestas alrededor de un centro privilegiado y que se modifican profundamente por desplazamientos insensibles de ese centro, excluyen de entrada el orden de la naturaleza, este orden indiferente al punto donde se lo ubica y al término por el que se lo comienza. No podrán restituir este orden más que evocando a vuestro turno un *deus ex machina*, suponiendo, a través de una hipótesis arbitraria, no se cuál armonía preestablecida entre las cosas y el espíritu, o al menos, para hablar como Kant, entre la sensibilidad y el entendimiento. Es la ciencia la que se volverá entonces un accidente, y su éxito un misterio. Ustedes no podrían

pues deducir ni el primer sistema del segundo, ni el segundo del primero, y esas dos doctrinas opuestas, realismo e idealismo, cuando finalmente se las sitúa sobre el mismo terreno, acaban en sentidos contrarios chocando contra el mismo obstáculo.

Profundizando ahora por debajo de las dos doctrinas ustedes descubrirán en ellas un postulado común, que formularemos así: *la percepción tiene un interés completamente especulativo; ella es conocimiento puro*. Toda la discusión consiste en el rango que hay que atribuir a este conocimiento frente al conocimiento científico. Unos se dan el orden exigido por la ciencia y no ven en la percepción más que una ciencia confusa y provisoria. Los otros ponen la percepción en primer lugar, la erigen en absoluto, y toman a la ciencia como una expresión simbólica de lo real. Pero para unos y otros percibir significa ante todo conocer.

Ahora bien, este es el postulado que nosotros discutimos. Él es desmentido por el examen, aún el más superficial, de la estructura del sistema nervioso en la serie animal. Y uno no podría aceptarlo sin oscurecer profundamente el triple problema de la materia, de la conciencia y de su relación.

¿Seguimos en efecto, paso a paso, el progreso de la percepción externa desde la monera hasta los vertebrados superiores? Encontramos que en el estado de simple masa protoplásmica la materia viviente es ya irritable y contráctil, que sufre la influencia de los estímulos exteriores, a los que responde a través de reacciones mecánicas, físicas y químicas. A medida que nos elevamos en la serie de los organismos, vemos dividirse el trabajo fisiológico. Aparecen células nerviosas, se diversifican, tienden a agruparse en sistema. Al mismo tiempo, el animal reacciona a la excitación exterior a través de movimientos más variados. Pero, aún cuando la conmoción recibida no se prolongue de inmediato en movimiento cumplido, parece simplemente esperar la ocasión para ello, y la misma impresión que las modificaciones ambientes transmiten al organismo lo determinan o lo preparan para adaptarse a ellas. En los vertebrados

superiores, se vuelve sin dudas radical la distinción entre el puro automatismo, que reside sobre todo en la médula, y la actividad voluntaria, que exige la intervención del cerebro. Uno podría imaginar que la impresión recibida, en lugar de florecer en movimientos, se espiritualiza en conocimiento. Pero basta comparar la estructura del cerebro con la de la médula para convencerse de que entre las funciones del cerebro y la actividad refleja del sistema medular sólo existe una diferencia de complejidad, y no una diferencia de naturaleza. ¿Qué sucede, en efecto, en la acción refleja? El movimiento centrípeto comunicado por la excitación se refleja de inmediato por intermedio de las células nerviosas de la médula en un movimiento centrífugo que determina una contracción muscular. ¿En qué consiste, por otra parte, la función del sistema cerebral? La conmoción periférica, en lugar de propagarse directamente a la célula motriz de la médula e imprimir al músculo una necesaria contracción, remonta en primer lugar al encéfalo, luego vuelve a descender a las mismas células motrices de la médula que intervenían en el movimiento reflejo. ¿Qué se ha ganado con este rodeo, y qué ha ido a buscar en las células llamadas sensitivas de la corteza cerebral? No comprendo, no comprenderé jamás que extraiga de esto la milagrosa potencia de transformarse en representación de las cosas, y además tengo esta hipótesis por inútil, como se lo verá luego. Pero lo que veo muy bien es que esas células de las diversas regiones llamadas sensoriales de la corteza, células interpuestas entre las arborizaciones terminales de las fibras centrípetas y las células motrices de la zona rolándica, permiten a la conmoción recibida ganar *a voluntad* tal o cual mecanismo motor de la médula espinal y escoger así su efecto. Cuanto más se multipliquen esas células interpuestas, más emitirán prolongaciones ameboideas capaces de unirse diversamente, más numerosas y variadas serán también las vías capaces de abrirse frente a una conmoción venida de la periferia, y en consecuencia, habrá más sistemas de movimientos entre los cuales una misma excitación permitirá escoger. El cerebro no debe pues ser otra cosa, en nuestra

visión, que una especie de oficina telefónica central: su papel es el de «dar la comunicación», o el de hacerla esperar. No añade nada a lo que recibe; pero como todos los órganos perceptivos envían allí sus últimas prolongaciones, y como todos los mecanismos motores de la médula y del bulbo tienen allí representantes acreditados, constituye realmente un centro en el que la excitación periférica se pone en relación con tal o cual mecanismo motor, elegido y no ya impuesto. Por otra parte, debido a que una multitud de vías motrices pueden abrirse *todas a la vez* en esta sustancia, por una misma conmoción venida de la periferia, esta conmoción posee la facultad de dividirse allí al infinito, y en consecuencia, perderse en reacciones motrices innumerables, simplemente nacientes. De este modo, el papel del cerebro es tanto el de conducir el movimiento recogido a un órgano de reacción elegido, como el de abrir a ese movimiento la totalidad de las vías motrices para que esboce allí todas las reacciones posibles de las que está preñado, y para que se analice él mismo al dispersarse. En otros términos, el cerebro nos parece un instrumento de análisis en relación al movimiento recogido y un instrumento de selección en relación al movimiento ejecutado. Pero en un caso como en el otro, su rol básico se limita a transmitir y a dividir el movimiento. Y ni en los centros superiores de la corteza ni en la médula los elementos nerviosos trabajan en vista del conocimiento: no hacen más que esbozar de un sólo golpe una pluralidad de acciones posibles, u organizar una de ellas.

Es decir que el sistema nervioso nada posee de un aparato que serviría para fabricar o aún para preparar representaciones. Él tiene por función recibir excitaciones, montar aparatos motores y presentar el mayor número posible de esos aparatos a una excitación dada. Tanto más se desarrolla, tanto más numerosos y más alejados devienen los puntos en el espacio que pone en relación con mecanismos motores siempre más complejos: así se agranda la amplitud que él deja a nuestra acción, y en esto consiste justamente su creciente perfección. Pero si el sistema nervioso está construido,

de un extremo al otro de la serie animal, en vista de una acción cada vez menos necesaria, ¿no es preciso pensar que la percepción, cuyo progreso se regula por el suyo, está por completo orientada, ella también, hacia la acción, no hacia el conocimiento puro? Y desde entonces la riqueza creciente de esta misma percepción, ¿no debe simbolizar sencillamente la parte creciente de indeterminación dejada a la elección del ser viviente en su conducta frente a las cosas? Partimos pues de esta indeterminación como del verdadero principio. Buscamos, una vez planteada esta indeterminación, si no se podría deducir de ella la posibilidad y aún la necesidad de la percepción conciente. En otros términos, nos damos este sistema de imágenes solidarias y ligadas que llamamos el mundo material, e imaginamos aquí y allá, en este sistema, *centros de acción real* representados por la materia viviente: digo que es preciso que alrededor de cada uno de estos centros se dispongan imágenes subordinadas a su posición y variables con respecto a ellas; digo en consecuencia que la percepción conciente *debe* producirse, y que además es posible comprender cómo surge.

Notemos ante todo que una ley rigurosa liga la extensión de la percepción conciente con la intensidad de acción de la que el ser viviente dispone. Si nuestra hipótesis es fundada, esta percepción aparece en el momento preciso en que una conmoción recibida a través de la materia no se prolonga en reacción necesaria. En el caso de un organismo rudimentario, será necesario, es cierto, un contacto inmediato del objeto influyente para que la conmoción se produzca, y entonces la reacción no puede apenas hacerse esperar. Es así que, en las especies inferiores, el tacto es pasivo y activo a la vez; sirve para reconocer una presa y para tomarla, para sentir el peligro y hacer el esfuerzo para evitarlo. Las prolongaciones variadas de los protozoarios, los ambulacres de los equinodermos, son tanto órganos de movimiento como de percepción táctil; el aparato urticante de los celentéreos es un instrumento de percepción al mismo tiempo que un medio de defensa. En una palabra, cuanto

más inmediata debe ser la reacción, más necesario es que la percepción se asemeje a un simple contacto, y el proceso completo de percepción y de reacción apenas se distingue entonces del impulso mecánico seguido de un movimiento necesario. Pero a medida que la reacción se vuelve más incierta, que ella deja lugar a la hesitación, también se incrementa la distancia respecto a la cual se hace sentir sobre el animal la acción del objeto interesado. A través de la vista, del oído, el animal se pone en relación con un número siempre mayor de cosas, sufre influencias cada vez más lejanas; y sea que esos objetos le permitan una ventaja, sea que lo amenacen de un peligro, promesas y amenazas retrasan su concreción. La parte de independencia de la que dispone un ser vivo, o como diremos nosotros, la zona de indeterminación que rodea su actividad, permite pues evaluar *a priori* el número y la distancia de las cosas con las cuales él está en relación. Cualquiera sea esa relación, cualquiera sea pues la naturaleza íntima de la percepción, se puede afirmar que la amplitud de la percepción mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva, y en consecuencia enunciar esta ley: *la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo.*

Pero, ¿por qué esta relación del organismo con objetos más o menos lejanos toma la forma particular de una percepción conciente? Nosotros hemos examinado lo que sucede en el cuerpo organizado; hemos visto movimientos transmitidos o inhibidos, metamorfoseados en acciones cumplidas o dispersados en acciones nacientes. Nos ha parecido que esos movimientos interesaban a la acción, y solamente a ella; ellos permanecen absolutamente ajenos al proceso de la representación. Hemos considerado entonces la acción misma y la indeterminación que la rodea, indeterminación que está implicada en la estructura del sistema nervioso, y en vista de la cual este sistema más bien parece haber sido construido para otra cosa que en vista de la representación. De esta indeterminación, aceptada como un hecho, hemos podido deducir la necesidad

de una percepción, es decir de una relación variable entre el ser viviente y las influencias más o menos lejanas de los objetos que le interesan. ¿De dónde proviene el hecho de que esta percepción sea conciente, y por qué todo sucede como si esta conciencia naciera de los movimientos interiores de la sustancia cerebral?

Para responder a esta pregunta, vamos en primer lugar a simplificar mucho las condiciones en que se cumple la percepción conciente. De hecho, no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos les mezclamos miles de detalles de nuestra experiencia pasada. Lo más frecuente es que esos recuerdos desplacen nuestras percepciones reales, de las que no retenemos entonces más que algunas indicaciones, simples «signos» destinados a recordarnos antiguas imágenes. La comodidad y la rapidez de la percepción existen a ese precio; pero de allí nacen también las ilusiones de todo género. Nada impide sustituir esta percepción, penetrada completamente de nuestro pasado, con la percepción que tendría una conciencia adulta y formada pero encerrada en el presente y absorbida, con exclusión de cualquier otro trabajo, en la tarea de moldearse sobre el objeto exterior. ¿Se dirá que hacemos una hipótesis arbitraria, y que esta percepción ideal, obtenida por la eliminación de los accidentes individuales, ya no responde en nada a la realidad? Mas nosotros esperamos mostrar precisamente que los accidentes individuales están injertados sobre esta percepción impersonal, que esta percepción está en la base misma de nuestro conocimiento de las cosas, y que es por haberla desconocido, por no haberla distinguido de lo que la memoria le añade o le resta, que se ha hecho de la percepción una especie de visión interior y subjetiva, que no diferiría del recuerdo más que por su mayor intensidad. Tal será pues nuestra primera hipótesis. Pero por naturaleza ella entraña otra. Por corta que se suponga una percepción, ella ocupa en efecto una cierta duración, y exige en consecuencia un esfuerzo de la memoria que prolongue unos en otros una pluralidad de momentos. Incluso,

como intentaremos mostrarlo, la «subjetividad» de las cualidades sensibles consiste sobre todo en una especie de contracción de lo real, operada por nuestra memoria. Resumiendo, la memoria bajo esas dos formas, en tanto recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y en tanto contrae a su vez una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el costado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas; y descuidando esta aportación para volver nuestra idea más clara, nosotros avanzamos mucho más lejos de lo que conviene en el camino en que estamos comprometidos. Estaremos libres para volver enseguida sobre nuestros pasos, y para corregir, sobre todo a través de la restitución de la memoria, lo que nuestras conclusiones podrían tener de excesivas. No es necesario pues ver en lo que sigue más que una exposición esquemática, y pediremos que se entienda provisoriamente por percepción no mi percepción concreta y compleja, aquella que es hinchada por mis recuerdos y que ofrece siempre un cierto espesor de duración, sino la percepción *pura*, una percepción que existe de derecho más que de hecho, la que tendría un ser situado donde soy, viviendo como vivo, pero absorbido en el presente, y capaz de obtener de la materia, a través de la eliminación de la memoria bajo todas sus formas, una visión a la vez inmediata e instantánea. Coloquémonos pues en esta hipótesis, y preguntémonos cómo se explica la percepción conciente.

Deducir la conciencia sería una empresa muy audaz, pero no es realmente necesario aquí, puesto que ubicando el mundo material uno se ha dado un conjunto de imágenes, y es imposible darse otra cosa. Ninguna teoría de la materia ha escapado a esta necesidad. Reduzcan la materia a átomos en movimiento: esos átomos, todavía desprovistos de cualidades físicas, no se determinan por tanto más que en relación a una visión y a un contacto posibles, aquella sin iluminación, y este sin materialidad. Condensen el átomo en centros de fuerza, disuélvanlo en remolinos que progresan en un fluido continuo: ese fluido, esos movimientos, esos centros no se

determinan más que en relación a un tacto impotente, a un impulso ineficaz, a una luz descolorida: son todavía imágenes. Es cierto que una imagen puede *ser* sin *ser percibida*; puede estar presente sin estar representada; y la distancia entre estos dos términos, presencia y representación, parece medir precisamente el intervalo entre la materia misma y la percepción conciente que tenemos de ella. Pero examinemos estas cosas más de cerca y veamos en qué consiste exactamente esta diferencia. Si hubiera *más* en el segundo término que en el primero, si para pasar de la presencia a la representación hubiera que añadir algo, la distancia sería infranqueable, y el pasaje de la materia a la percepción quedaría envuelto de un misterio impenetrable. Esto no sería del mismo modo si uno pudiera pasar del primer al segundo término por vía de disminución, y si la representación de una imagen fuera *menos* que su sola presencia; pues entonces bastaría que las imágenes presentes fuesen forzadas a abandonar algo de sí mismos para que su simple presencia las convirtiera en representaciones. Ahora bien, he aquí la imagen que llamo un objeto material; poseo su representación. ¿De dónde proviene el hecho de que ella no parece ser en sí lo que es para mí? Resulta del hecho de que, solidaria de la totalidad de las otras imágenes, se continúa en las que le siguen tal como prolongaba a las que la precedían. Para transformar su existencia pura y simple en representación, bastaría suprimir de un golpe aquello que la sigue, aquello que la precede, y también aquello que la llena, no conservando más que la costra exterior, la película superficial. Lo que la distingue a ella, imagen presente, realidad objetiva, de una imagen representada, es la necesidad que tiene de obrar a través de cada uno de sus puntos sobre todos los puntos de las otras imágenes, de transmitir la totalidad de lo que recibe, de oponer a cada acción una reacción igual y contraria, de no ser finalmente más que un sendero sobre el cual pasan en todos los sentidos las modificaciones que se propagan en la inmensidad del universo. Yo la convertiría en representación si pudiera aislarla, si sobre todo pudiera aislar lo que la envuelve.

La representación está allí, pero siempre virtual, neutralizada en el instante en que pasaría al acto por la obligación de continuarse y perderse en otra cosa. Lo que hace falta para obtener esta conversión no es iluminar el objeto, sino por el contrario oscurecerle ciertos costados, reducirle la mayor parte de sí mismo, de manera que el sobrante, en lugar de quedar encajado en el entorno como una *cosa*, se despegue de él como un *cuadro*. Ahora bien, si los seres vivientes constituyen en el universo «centros de indeterminación», y si el grado de esta indeterminación se mide a través del número y la elevación de sus funciones, se concibe que su sola presencia pueda equivaler a la supresión de todas las partes de los objetos en las que sus funciones no están comprometidas. Se dejarán atravesar, en cierto modo, por aquellas de entre las acciones exteriores que le son indiferentes; las otras, aisladas, devendrán «percepciones» por su mismo aislamiento. Todo sucederá entonces para nosotros como si reflejáramos sobre las superficies la luz que emana de ellas, luz que propagándose siempre, nunca hubiera sido revelada. Las imágenes que nos rodean parecerán volverse hacia nuestro cuerpo, pero esta vez iluminada la cara que le interesa; ellas soltarán de su sustancia lo que nosotros habremos fijado a su paso, aquello que somos capaces de afectar. Indiferentes las unas de las otras en razón del mecanismo radical que las liga, se presentan recíprocamente todas sus caras, lo que equivale a decir que actúan y reaccionan entre ellas a través de todas sus partes elementales, y que ninguna en consecuencia es percibida ni percibe concientemente. Que si, por el contrario, se enfrentan en alguna parte a una cierta espontaneidad de reacción, su acción es rebajada otro tanto, y esta disminución de su acción es justamente la representación que tenemos de ellas. Nuestra representación de las cosas nacería pues, en suma, de que ellas vienen a reflejarse contra nuestra libertad.

Cuando un rayo de luz pasa de un medio a otro, lo atraviesa generalmente cambiando de dirección. Pero tales pueden ser las densidades respectivas de los dos medios que, por un cierto ángulo

de incidencia, no haya ya refracción posible. Se produce entonces la reflexión total. Del punto luminoso se forma una imagen virtual, que simboliza, en cierto modo, la imposibilidad en que se encuentran los rayos luminosos para proseguir su camino. La percepción es un fenómeno del mismo género. Lo que está dado es la totalidad de las imágenes del mundo material con la totalidad de sus elementos interiores. Pero si ustedes suponen centros de actividad verdadera, es decir espontánea, los rayos que allí llegan y que interesarían esta actividad, en lugar de atravesarlos, parecerán volver a dibujar los contornos del objeto que los envía. No habrá ahí nada de positivo, nada que se añada a la imagen, nada nuevo. Los objetos no harán más que abandonar algo de su acción real para figurar así su acción virtual, es decir, en el fondo, la influencia posible del ser viviente sobre ellos. La percepción se asemeja pues a esos fenómenos de reflexión que provienen de una refracción impedida; es como un efecto de espejismo.

Esto equivale a decir que para las imágenes existe una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser* y *ser percibidas concientemente*. La realidad de la materia consiste en la realidad de sus elementos y de sus acciones de todo género. Nuestra representación de la materia es la medida de nuestra acción posible sobre los cuerpos; resulta de la eliminación de aquello que no compromete nuestras necesidades y más generalmente nuestras funciones. En un sentido, se podría decir que la percepción de un punto material inconciente cualquiera, en su instantaneidad, es infinitamente más vasta y completa que la nuestra, puesto que ese punto recoge y transmite las acciones de todos los puntos del mundo material, mientras que nuestra conciencia no alcanza más que ciertas partes a través de ciertos costados. La conciencia –en el caso de la percepción exterior– consiste precisamente en esa selección. Pero, en esa pobreza necesaria de nuestra percepción conciente, existe algo positivo y que anuncia ya el espíritu: se trata, en el sentido etimológico del término, del discernimiento.

Toda la dificultad del problema que nos ocupa proviene del hecho de que uno se representa la percepción como una vista fotográfica de las cosas, que se captaría desde un punto determinado con un aparato especial, como el órgano de percepción, y que se desarrollaría enseguida en la sustancia cerebral por no sé qué proceso de elaboración química y psíquica. Pero, ¿cómo no ver que la fotografía, si ella existe, ya está tomada, sacada en el interior mismo de las cosas y para todos los puntos del espacio? Ninguna metafísica, ninguna física incluso, puede sustraerse a esta conclusión. Compongan el universo con átomos: en cada uno de ellos se hacen sentir, en cualidad y en cantidad variables según la distancia, las acciones ejercidas por todos los átomos de la materia. ¿Con centros de fuerza? Las líneas de fuerza emitidas en todos los sentidos por todos los centros dirigen sobre cada centro las influencias del mundo material por completo. ¿Con mónadas, en fin? Cada mónada, como pretendía Leibniz, es el espejo del universo. Todo el mundo está pues de acuerdo sobre este punto. Sólo que, si se considera un lugar cualquiera del universo, se puede decir que la acción entera de la materia pasa allí sin resistencia y sin desperdicio, y que la fotografía es allí del todo traslúcida: falta, tras la placa, una pantalla negra sobre la cual se recortaría la imagen. Nuestras «zonas de indeterminación» jugarían en cierto modo el rol de pantalla. Ellas no añaden nada a lo que es; hacen únicamente que la acción real pase y que la acción virtual permanezca.

No se trata aquí de una hipótesis. Nos limitamos a formular los datos que ninguna teoría de la percepción puede dejar pasar. Ningún psicólogo, en efecto, abordará el estudio de la percepción exterior sin plantear al menos la posibilidad de un mundo material, es decir, en el fondo, la percepción virtual de todas las cosas. En esta masa material simplemente posible se aislará el objeto particular que llamo mi cuerpo, y en ese cuerpo los centros perceptivos: el estremecimiento se me aparecerá llegando desde un punto cualquiera del espacio, propagándose a lo largo de los nervios, ocupando los centros. Pero

aquí se consuma un golpe de efecto. Ese mundo material que rodeaba el cuerpo, ese cuerpo que aloja el cerebro, ese cerebro en el que se distinguían centros, son bruscamente expulsados; y como bajo el influjo de una varita mágica se hace surgir, a la manera de una cosa absolutamente nueva, la representación de lo que se había puesto al principio. Esta representación es impulsada fuera del espacio, para que ya no tenga nada en común con la materia de donde había partido: en cuanto a la materia misma, se querría prescindir de ella, sin embargo no se puede, pues sus fenómenos presentan entre ellos un orden tan riguroso, tan indiferente al punto que se tome por origen, que esta regularidad y esta indiferencia constituyen verdaderamente una existencia independiente. Será preciso resignarse entonces a conservar el fantasma de la materia. Cuanto menos, se la despojará de todas las cualidades que dan la vida. Se recortarán figuras que se mueven en un espacio amorfo; o incluso (lo que equivale más o menos a lo mismo), se imaginarán relaciones de magnitud que se compondrían entre ellas, funciones que evolucionarían desenrollando su contenido: desde entonces la representación, cargada con los despojos de la materia, se desplegará libremente en una conciencia inextensa. Pero no basta cortar, es preciso coser. Hará falta ahora explicar cómo esas cualidades que ustedes han liberado de su sostén material, van a reencontrarlo. Cada atributo cuya materia reducen, ensancha el intervalo entre la representación y su objeto. Si ustedes hacen inextensa esa materia, ¿cómo recibirá ella la extensión? Si la reducen al movimiento homogéneo, ¿de dónde nacerá pues la cualidad? Sobre todo, ¿cómo imaginar una relación entre la cosa y la imagen, entre la materia y el pensamiento, si cada uno de esos dos términos sólo posee, por definición, lo que le falta al otro? Así las dificultades van a nacer bajo vuestro paso, y cada esfuerzo que hagan para disipar una de ellas no podrá más que resolverse en muchas otras. ¿Qué les pedimos entonces? Simplemente renunciar a vuestro golpe de varita mágica, y continuar por el camino en el que habían entrado desde

un principio. Ustedes nos habían mostrado las imágenes exteriores afectando los órganos de los sentidos, modificando los nervios, propagando su influencia en el cerebro. Vayan hasta el final. El movimiento va a atravesar la sustancia cerebral, no sin hacer un alto allí, y brotará entonces en acción voluntaria. He aquí todo el mecanismo de la percepción. En cuanto a la percepción misma en tanto imagen, no tienen que rehacer su génesis, puesto que la han situado desde el principio y no podían, además, no situarla: dándose el cerebro, dándose la menor parcela de materia, ¿no se dan ustedes la totalidad de las imágenes? *Lo que ustedes tienen pues que explicar, no es cómo nace la percepción, sino cómo se limita, puesto que ella sería, de derecho, la imagen del todo, y puesto que se reduce, de hecho, a aquello que a vosotros interesa.* Pero si justamente ella se distingue de la imagen pura y simple en que sus partes se ordenan en relación a un centro variable, su limitación se comprende sin esfuerzo: indefinida de derecho, ella se limita, de hecho, a dibujar la parte de indeterminación dejada por el paso de esta imagen especial que ustedes llaman vuestro cuerpo. Y por consecuencia, inversamente, la indeterminación de los movimientos del cuerpo, tal como se deduce de la estructura gris del cerebro, da la medida exacta de la extensión de vuestra percepción. No es preciso pues asombrarse si todo sucede *como si* vuestra percepción resultara de los movimientos interiores del cerebro y surgiese, en cierto modo, de los centros corticales. Ella no podría venir de allí, pues el cerebro es una imagen como las otras, envuelta en la masa de las otras imágenes, y sería absurdo que el continente surgiera del contenido. Pero como la estructura del cerebro ofrece el plan minucioso de los movimientos entre los cuales ustedes eligen; como, por otro lado, la porción de las imágenes exteriores que parece volver sobre sí misma para constituir la percepción dibuja precisamente todos los puntos del universo que esos movimientos habrían ocupado, percepción conciente y modificación cerebral se corresponden rigurosamente. La dependencia recíproca de estos dos términos proviene pues

simplemente del hecho de que ellos son, el uno y el otro, función de un tercero, que es la indeterminación del querer.

Sea, por ejemplo, un punto luminoso P cuyos rayos actúan sobre los diferentes puntos *a*, *b*, *c*, de la retina. En ese punto P la ciencia localiza vibraciones de una cierta amplitud y de una cierta duración. En ese mismo punto P la conciencia percibe la luz. Nos proponemos mostrar, en el curso de este estudio, que ambos tienen razón, y que no hay diferencia esencial entre esa luz y esos movimientos, siempre que se restituya la unidad al movimiento, la indivisibilidad y la heterogeneidad cualitativa que un mecanismo abstracto le niega, siempre que también se vea en las cualidades sensibles otras tantas *contracciones* operadas por nuestra memoria: ciencia y conciencia coincidirían en lo instantáneo. Limitémonos provisoriamente a decir, sin profundizar demasiado aquí en el sentido de las palabras, que el punto P envía a la retina conmociones luminosas. ¿Qué va a suceder? Si la imagen visual del punto P no estuviese dada, tendría sentido investigar cómo se forma, y uno se encontraría muy rápido en presencia de un problema insoluble. Pero de cualquier manera que aquí se lo tome, uno no puede impedir planteárselo de entrada: la única cuestión es, pues, saber por qué y cómo esta imagen *es escogida* para formar parte de mi percepción, mientras que una infinidad de otras imágenes permanecen excluidas de ella. Ahora bien, veo que las conmociones transmitidas desde el punto P a los diversos corpúsculos retinianos son conducidas a los centros ópticos sub-corticales y corticales, a menudo también a otros centros, y que esos centros unas veces las transmiten hacia mecanismos motores, otras las detienen provisoriamente. Los elementos nerviosos interesados son pues los que dan a la conmoción recibida su eficacia; ellos simbolizan la indeterminación del querer; de su integridad depende esa indeterminación; y por consiguiente, toda lesión de esos elementos, disminuyendo nuestra acción posible, disminuirá a su vez la percepción. En otros términos, si existen en el mundo material puntos en los que las conmociones recibidas

no son mecánicamente transmitidos, si existen como decimos nosotros zonas de indeterminación, esas zonas deben encontrarse precisamente sobre el trayecto de lo que se llama el proceso sensomotor: y desde entonces todo debe ocurrir como si los rayos P*a*, P*b*, P*c* fueran percibidos a lo largo de ese trayecto y *proyectados* a continuación en P. Aún más, si esta indeterminación es algo que escapa a la experimentación y al cálculo, no pasa lo mismo con los elementos nerviosos a través de los cuales es recibida y transmitida la impresión. Es pues de estos elementos que deberán ocuparse fisiólogos y psicólogos; sobre ellos se regulará y a través de ellos se explicará todo el pormenor de la percepción exterior. Se podrá decir, si se quiere, que la excitación, luego de haber transitado a lo largo de esos elementos, luego de haber ganado el centro, se convierte allí en una imagen conciente que es exteriorizada a continuación en el punto P. La verdad es que el punto P, los rayos que él emite, la retina y los elementos nerviosos interesados forman un todo solidario, que el punto luminoso P forma parte de ese todo, y que es en P, y no en otro lugar, que la imagen de P es formada y percibida.

Representándonos así las cosas, no hacemos más que volver a la convicción ingenua del sentido común. Todos nosotros hemos comenzado por creer que entrábamos en el objeto mismo, que lo percibíamos en él, y no en nosotros. Si el psicólogo desdeña una idea tan simple, tan cercana a lo real, es porque el proceso intracerebral, esa parte mínima de la percepción, parece ser para él equivalente a la percepción entera. Supriman el objeto percibido conservando ese proceso interno; a él le parece que la imagen del objeto permanece. Y su creencia se explica sin esfuerzo: existen numerosos estados, como la alucinación o el sueño, en los que surgen imágenes que imitan en todo punto a la percepción exterior. Como, en esos casos, el objeto ha desaparecido mientras que el cerebro subsiste, se concluye allí que el fenómeno cerebral es suficiente para la producción de la imagen. Pero no es necesario olvidar que, en todos los estados psicológicos de ese género, la memoria juega el rol principal. Ahora

bien, intentaremos mostrar más adelante que, una vez admitida la percepción tal como la entendemos, la memoria *debe* surgir, y que esta memoria, al igual que la percepción misma, no posee su condición real y completa en un estado cerebral. Sin abordar aún el examen de estos dos puntos, limitémonos a presentar una observación muy simple, que no es nueva además. Muchos ciegos de nacimiento poseen sus centros visuales intactos: sin embargo viven y mueren sin haber formado jamás una imagen visual. Semejante imagen no puede aparecer más que si el objeto exterior ha jugado algún papel al menos una primera vez; en consecuencia, al menos por primera vez, él debe haber entrado efectivamente en la representación. Ahora bien, no nos exigimos otra cosa por el momento, pues es de la percepción pura que nosotros hablamos aquí, y no de la percepción complicada de memoria. Rechacen pues la aportación de la memoria, consideren la percepción en estado bruto, estarán obligados a reconocer que no hay jamás imagen sin objeto. Pero desde que ustedes adjuntan a los procesos intracerebrales el objeto exterior que es su causa, veo muy bien cómo la imagen de ese objeto está dada con él y en él, no veo en absoluto cómo ella nacería del movimiento cerebral.

Cuando una lesión de los nervios o de los centros interrumpe el trayecto de la conmoción nerviosa, la percepción es a su vez disminuida. ¿Es preciso asombrarse de esto? El rol del sistema nervioso es el de utilizar esta conmoción, convertirla en pasos prácticos, real o virtualmente cumplidos. Si por una razón o por otra, la excitación ya no pasara, sería extraño que la percepción correspondiente tuviera lugar aún, puesto que esta percepción pondría entonces nuestro cuerpo en relación con puntos del espacio que ya no invitarían directamente a hacer una selección. Seccionen el nervio óptico de un animal; la conmoción que parte del punto luminoso ya no se transmite al cerebro y de ahí a los nervios motores; el hilo que unía el objeto exterior a los mecanismos motores del animal, englobando el nervio óptico, se ha roto: la percepción visual ha

devenido pues impotente, y la inconciencia consiste precisamente en esa impotencia. Que la materia pueda ser percibida sin el concurso de un sistema nervioso, sin órganos de los sentidos, no es algo teóricamente inconcebible; pero es prácticamente imposible, porque una percepción de ese género no serviría para nada. Ella sería adecuada para un fantasma, no para un ser viviente, es decir, obrante. Nos representamos el cuerpo viviente como un imperio dentro de un imperio, el sistema nervioso como un ser aparte, cuya función sería en primer lugar elaborar percepciones, después crear movimientos. La verdad es que mi sistema nervioso, interpuesto entre los objetos que sacuden mi cuerpo y aquellos que yo podría influenciar, juega el papel de un simple conductor que transmite, reparte o inhibe el movimiento. Ese conductor se compone de una multitud enorme de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia. Tanto existen hilos yendo de la periferia hacia el centro como puntos del espacio capaces de solicitar mi voluntad y de plantear, por así decirlo, una pregunta elemental a mi actividad motriz: cada pregunta planteada es precisamente lo que llamamos una percepción. La percepción también resulta disminuida en uno de sus elementos cada vez que uno de los hilos llamados sensitivos es cortado, porque entonces alguna parte del objeto exterior deviene impotente para solicitar la actividad, y también cada vez que un hábito estable ha sido contraído, porque esta vez la réplica siempre pronta vuelve la pregunta inútil. Lo que desaparece en un caso como en el otro, es la reflexión aparente de la conmoción sobre sí misma, el retorno de la luz a la imagen de la que parte, o mejor dicho esta disociación, ese *discernimiento* que hace que la percepción se libere de la imagen. Se puede decir por consiguiente que el detalle de la percepción se moldea exactamente sobre el de los nervios llamados sensitivos, pero que la percepción en su conjunto tiene su verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse.

Lo que generalmente produce ilusión sobre este punto es la aparente indiferencia de nuestros movimientos respecto a la exci-

tación que los ocasiona. Parece que el movimiento de mi cuerpo para alcanzar y modificar un objeto es siempre el mismo, sea que yo haya sido advertido de su existencia por el oído, sea que me haya sido revelado por la vista o el tacto. Mi actividad motriz deviene entonces una entidad aparte, una especie de reservorio del cual el movimiento surge a voluntad, siempre el mismo para una misma acción, cualquiera sea el género de la imagen que le ha solicitado producirse. Pero la verdad es que el carácter de los movimientos exteriormente idénticos es interiormente modificado, según que respondan a una impresión visual, táctil o auditiva.

Yo percibo una multitud de objetos en el espacio; cada uno de ellos, en tanto forma visual, solicita mi actividad. Pierdo bruscamente la vista. Sin dudas dispongo aún de la misma cantidad y la misma calidad de movimientos en el espacio; pero esos movimientos ya no pueden ser coordinados a través de impresiones visuales; a partir de ahora deberán seguir impresiones táctiles, por ejemplo, y sin dudas se esbozará en el cerebro una nueva disposición; las expansiones protoplásmicas de los elementos nerviosos motores en la corteza, estarán en relación con un número esta vez mucho mayor de esos elementos nerviosos que llamamos sensoriales. Mi actividad, por lo tanto, se ve realmente disminuida, en el sentido de que si bien puedo producir los mismos movimientos, los objetos me proporcionan menos la ocasión para ello. Y en consecuencia, la interrupción brusca de la conducción óptica ha tenido por efecto esencial, profundo, el de suprimir toda una parte de las solicitaciones de mi actividad: ahora bien, esta solicitación, como lo hemos visto, es la percepción misma. Aquí dimos pruebas del error de aquellos que hacen nacer la percepción de la conmoción sensorial propiamente dicha, y no de una especie de pregunta planteada a nuestra actividad motriz. Separan esta actividad motriz del proceso perceptivo, y como ella parece sobrevivir a la abolición de la percepción, concluyen que la percepción está localizada en los elementos nerviosos llamados sensoriales. Pero la verdad es que no está más en los centros senso-

riales que en los centros motores; ella mide la complejidad de sus relaciones, y existe ahí donde aparece.

Los psicólogos que han estudiado la infancia saben bien que nuestra representación comienza por ser impersonal. Es poco a poco, y a fuerza de inducciones, que ella adopta nuestro cuerpo por centro y deviene *nuestra* representación. El mecanismo de esta operación es además fácil de comprender. A medida que mi cuerpo se desplaza en el espacio, todas las otras imágenes varían; este, por el contrario, permanece invariable. Debo producir pues un centro, al cual ligaré todas las otras imágenes. Mi creencia en un mundo exterior no viene, no puede venir, de que proyecto fuera de mí sensaciones inextensas: ¿cómo esas sensaciones conquistarían la extensión, y de dónde podría yo extraer la noción de exterioridad? Pero si se concede, como la experiencia da fe de ello, que el conjunto de las imágenes está dado desde el principio, veo muy bien cómo mi cuerpo acaba por ocupar en este conjunto una situación privilegiada. Y comprendo a su vez cómo nace entonces la noción de lo interior y lo exterior, que desde el comienzo no es más que la distinción entre mi cuerpo y los otros cuerpos. Partan en efecto de mi cuerpo, como lo hacemos habitualmente; ustedes nunca me harán comprender cómo impresiones recibidas en la superficie de mi cuerpo, y que no comprometen más que a ese cuerpo, van a constituirse para mí en objetos independientes y formar un mundo exterior. Denme, al contrario, las imágenes en general; mi cuerpo necesariamente acabará por dibujarse en medio de ellas como una cosa distinta, puesto que ellas cambian sin cesar y él permanece invariable. De este modo, la distinción de lo interior y lo exterior se reconducirá a la de la parte y el todo. Existe en primer lugar el conjunto de las imágenes; en este conjunto hay «centros de acción» contra los cuales las imágenes comprometidas parecen reflejarse; así es cómo nacen las percepciones y se preparan las acciones. *Mi cuerpo* es lo que se dibuja en el centro de esas percepciones; *mi persona* es el ser al que es preciso relacionar esas acciones. Las cosas se esclarecen

si uno va de este modo de la periferia de la representación al centro, como lo hace el niño, como nos invitan a hacerlo la experiencia inmediata y el sentido común. Todo se oscurece por el contrario, y los problemas se multiplican, si uno pretende ir, con los teóricos, del centro a la periferia. ¿De dónde viene entonces esta idea de un mundo exterior construido artificialmente, pieza por pieza, con sensaciones inextensas de las que no se comprende ni cómo llegarían a formar una superficie extensa, ni cómo se proyectarían después fuera de nuestro cuerpo? ¿Por qué se quiere, contra toda apariencia, que vaya de mi yo conciente a mi cuerpo, luego de mi cuerpo a los otros cuerpos, cuando de hecho me sitúo de inmediato en el mundo material en general, para limitar progresivamente ese centro de acción que se llamará mi cuerpo y de este modo distinguirlo de todos los otros? Existen tantas ilusiones reunidas en esta creencia en torno al carácter en primer lugar inextenso de nuestra percepción exterior; se encontrarían tantos malentendidos en esta idea de que proyectamos fuera de nosotros estados puramente internos, tantas respuestas tullidas a preguntas mal planteadas, que no podríamos pretender hacer la luz de golpe. Esperamos que ella se haga poco a poco, a medida que mostremos más claramente, más allá de aquellas ilusiones, la confusión metafísica de la extensión indivisa y del espacio homogéneo, la confusión psicológica de la «percepción pura» y de la memoria. Pero ellas se relacionan además con hechos reales, que nosotros podemos señalar desde ahora para rectificar su interpretación.

El primero de esos hechos es que nuestros sentidos tienen necesidad de educarse. Ni la vista ni el tacto llegan inmediatamente a localizar sus impresiones. Es necesaria una serie de aproximaciones e inducciones, a través de las cuales coordinamos nuestras impresiones entre sí. De ahí se salta a la idea de sensaciones inextensas por esencia, y que constituirían lo extenso yuxtaponiéndose. Pero ¿cómo no ver que en la hipótesis misma en la que estamos ubicados, nuestros sentidos tendrán igualmente necesidad de educarse,

no sin dudas para concordar con las cosas, sino para ponerse de acuerdo entre ellos? He aquí, en medio de todas las imágenes, una cierta imagen que llamo mi cuerpo y cuya acción virtual se traduce por una aparente reflexión de las imágenes circundantes sobre sí mismas. Tantos tipos de acción posible hay para mi cuerpo como sistemas de reflexión diferentes habrá para los otros cuerpos, y cada uno de esos sistemas corresponderá a uno de mis sentidos. Mi cuerpo se conduce pues como una imagen que se reflejaría en las demás analizándolas según el punto de vista de las diversas acciones a ejercer sobre ellas. Y en consecuencia, cada una de las cualidades percibidas por mis diferentes sentidos en el mismo objeto simboliza una cierta dirección de mi actividad, una cierta necesidad. Ahora bien, todas esas percepciones de un cuerpo a través de mis diversos sentidos ¿van a dar, al reunirse, la imagen completa de ese cuerpo? No, sin dudas, pues ellas han sido recogidas conjuntamente. Percibir todas las influencias de todos los puntos de todos los cuerpos sería descender al estado de objeto material. Percibir concientemente significa escoger, y la conciencia consiste ante todo en ese discernimiento práctico. Las diversas percepciones del mismo objeto que dan mis diversos sentidos no reconstituirán pues, al reunirse, la imagen completa del objeto; quedarán separadas unas de otras por intervalos que miden, de cierta manera, otros tantos vacíos en mis necesidades: es necesaria una educación de los sentidos para colmar esos intervalos. Esta educación tiene por fin armonizar mis sentidos entre sí, restablecer entre sus datos una continuidad que ha sido rota por la discontinuidad misma de las necesidades de mi cuerpo, por último reconstruir aproximadamente el todo del objeto material. Así se explicará, en nuestra hipótesis, la necesidad de una educación de los sentidos. Comparemos esta explicación a la precedente. En la primera, sensaciones inextensas de la vista se compondrán con sensaciones inextensas del tacto y de los otros sentidos para dar, por su síntesis, la idea de un objeto material. Pero en primer lugar no se ve cómo esas sensaciones adquirirán la

extensión, ni sobre todo cómo, una vez adquirida la extensión de derecho, se explicará, de hecho, la preferencia de una de ellas por tal punto del espacio. Y a continuación uno puede preguntarse por cuál feliz acuerdo, en virtud de qué armonía preestablecida, esas sensaciones de diferentes tipos van a coordinarse en conjunto para formar un objeto estable, solidificado de ahora en más, común a mi experiencia y a la de todos los hombres, sometido frente a los otros objetos a esas reglas inflexibles que llamamos las leyes de la naturaleza. En la segunda explicación, por el contrario, los «datos de nuestros diferentes sentidos» son cualidades de las cosas, percibidas primero en ellas antes que en nosotros: ¿es sorprendente que ellas se reúnan, mientras que la abstracción las ha separado? En la primera hipótesis, el objeto material no es nada de todo lo que percibimos: se pondrá de un lado el principio conciente con las cualidades sensibles, del otro una materia de la que nada se puede decir, y que se define por negaciones ya que se la ha despojado de entrada de todo lo que la revela. En la segunda, es posible un conocimiento cada vez más profundo de la materia. Lejos de suprimir alguna cosa percibida, debemos por el contrario relacionar todas las cualidades sensibles, encontrar el parentesco, restablecer entre ellas la continuidad que nuestras necesidades han roto. Nuestra percepción de la materia no es ya entonces ni relativa ni subjetiva, al menos en principio y hecha abstracción de la afección y sobre todo de la memoria, como lo veremos dentro de un momento; ella está simplemente escindida por la multiplicidad de nuestras necesidades. En la primera hipótesis, el espíritu es tan incognoscible como la materia, pues se le atribuye la indefinible capacidad de evocar sensaciones, no se sabe de dónde, y de proyectarlas, no se sabe por qué, en un espacio en el que ellas formarán cuerpos. En la segunda, el papel de la conciencia está netamente definido: conciencia significa acción posible; y las formas adquiridas por el espíritu, aquellas que nos velan su esencia, deberán ser descartadas a la luz de este segundo principio. Se entrevé así, en nuestra hipótesis, la posibilidad de distinguir más claramente

el espíritu de la materia, y de operar una aproximación entre ellos. Pero dejemos de lado este primer punto, y lleguemos al segundo.

El segundo hecho alegado consistiría en lo que se ha llamado durante largo tiempo «la energía específica de los nervios». Se sabe que la excitación del nervio óptico por un choque exterior o por una corriente eléctrica dará una sensación visual, que esa misma corriente eléctrica, aplicada al nervio acústico o al gloso-faringeo, hará percibir un sabor o escuchar un sonido. De esos hechos tan particulares se pasa a estas dos leyes tan generales: que causas diferentes, actuando sobre el mismo nervio, excitan la misma sensación; y que la misma causa, actuando sobre nervios diferentes, provoca sensaciones diferentes. Y de esas mismas leyes se infiere que nuestras sensaciones son simplemente signos, que el rol de cada sentido es el de traducir en su propio lenguaje movimientos homogéneos y mecánicos que se cumplen en el espacio. De ahí en fin, la idea de escindir nuestra percepción en dos partes distintas, de ahora en más incapaces de reunirse: de un lado los movimientos homogéneos en el espacio, del otro las sensaciones inextensas en la conciencia. No nos corresponde entrar en el examen de los problemas fisiológicos que la interpretación de las dos leyes plantea: de cualquier manera que se comprendan esas leyes, sea que se atribuya la energía específica a los nervios, sea que se la remita a los centros, uno se tropieza con dificultades insalvables. Pero son las mismas leyes las que parecen cada vez más problemáticas. Ya Lotze había sospechado de la falsedad de esto. Él esperaba, para creer en ello, «que ondas sonoras diesen al ojo la sensación de luz, o que vibraciones luminosas hiciesen escuchar un sonido al oído[1]». La verdad es que todos los hechos alegados parecen reducirse a un sólo tipo: el único excitante capaz de producir sensaciones diferentes, los excitantes múltiples capaces de engendrar una misma sensación, son o la corriente eléctrica o una causa mecánica capaz de

[1] LOTZE, *Métaphysique*, p.526 y sig.

determinar en el órgano una modificación del equilibrio eléctrico. Ahora bien, uno puede preguntarse si la excitación eléctrica no comprendería *componentes* diversos, que responden objetivamente a sensaciones de diferentes géneros, y si el rol de cada sentido no sería simplemente el de extraer del todo la componente que le interesa: serían entonces las mismas excitaciones las que darían las mismas sensaciones, y excitaciones diversas las que provocarían sensaciones diferentes. Para hablar con mayor precisión, es difícil de admitir que la electrización de la lengua, por ejemplo, no ocasione modificaciones químicas: ahora bien, esas modificaciones son llamadas por nosotros, en todos los casos, sabores. Por otra parte, si el físico ha podido identificar la luz con una perturbación electro-magnética, se puede decir inversamente que lo que llama aquí una perturbación electro-magnética es la luz, de suerte que sería la luz lo que el nervio óptico percibiría objetivamente en la electrización. La doctrina de la energía específica no parecía más sólidamente establecida para ningún sentido que para el oído: en ninguna parte también la existencia real de la cosa percibida se ha vuelto más probable. No insistimos sobre estos hechos, pues se encontrará la exposición de esto y la discusión profundizada en una obra reciente[2]. Limitémonos a hacer notar que las sensaciones de las que se habla aquí no son imágenes percibidas por nosotros fuera de nuestro cuerpo, sino más bien afecciones localizadas en nuestro mismo cuerpo. Ahora bien, resulta de la naturaleza y del destino de nuestro cuerpo, como vamos a ver, que cada uno de sus elementos llamados sensitivos tenga su propia acción real, que debe ser del mismo género que su acción virtual, sobre los objetos exteriores que habitualmente percibe, de suerte que se comprendería así por qué cada uno de los nervios sensitivos parece vibrar según un modo determinado de sensación. Pero, para elucidar este punto, conviene profundizar en la naturaleza de la afección.

[2] SCHWARZ, *Das Wahrnehmungsproblem*, Leipzig, 1892, p. 313 y sig

Somos conducidos, por esto mismo, al tercer y último argumento que quisiéramos examinar.

Este tercer argumento surge del hecho de que se pasa, por grados insensibles, del estado representativo, que ocupa el espacio, al estado afectivo que parece inextenso. De ahí se concluye la inextensión natural y necesaria de toda sensación, añadiéndose lo extenso a la sensación, y consistiendo el proceso de la percepción en una exteriorización de estados internos. El psicólogo parte en efecto de su cuerpo, y como las impresiones recibidas en su periferia le parecen bastar para la reconstitución del universo material por completo, reduce en principio el universo a su cuerpo. Pero esta primera posición no es sostenible; su cuerpo no ha tenido ni puede tener más o menos realidad que todos los otros cuerpos. Es preciso pues ir más lejos, seguir hasta el final la aplicación del principio, y después de haber encogido el universo hasta la superficie del cuerpo viviente, contraer ese mismo cuerpo en un centro que acabará por suponerse inextenso. Entonces, de ese centro se harán partir sensaciones inextensas que se hincharán, por así decirlo, se agrandarán en extensión, y acabarán por engendrar primero nuestro cuerpo extenso, luego todos los otros objetos materiales. Pero esta rara suposición sería imposible si allí no hubiese, precisamente entre las imágenes y las ideas, estas inextensas y aquellas extensas, una serie de estados intermediarios, más o menos confusamente localizados, que son los estados afectivos. Nuestro entendimiento, cediendo a su ilusión habitual, plantea este dilema: que una cosa es extensa o no lo es; y como el estado afectivo participa vagamente de lo extenso, es localizado imperfectamente, concluye por esto que este estado es absolutamente inextenso. Pero entonces los grados sucesivos de la extensión, y la extensión misma, van a explicarse por no sé qué propiedad adquirida de los estados inextensos: la historia de la percepción va a devenir la de los estados internos e inextensos extendiéndose y proyectándose al afuera. ¿Se quiere poner esta argumentación bajo otra forma? No hay percepción

que no pueda, por un acrecentamiento de la acción de su objeto sobre nuestro cuerpo, devenir afección y más particularmente dolor. Así, se pasa insensiblemente del contacto del alfiler a la inyección. Inversamente, el dolor decreciente coincide poco a poco con la percepción de su causa y se exterioriza, por así decirlo, en representación. Parece pues que hubiera una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre la afección y la percepción. Ahora bien, la primera está íntimamente ligada a mi existencia personal: ¿qué sería, en efecto, un dolor separado del sujeto que lo experimenta? Es preciso pues, parece, que suceda la segunda, y que la percepción exterior se constituya a través de la proyección en el espacio de la afección devenida inofensiva. Realistas e idealistas concuerdan en razonar de esta manera. Estos no ven ninguna otra cosa en el universo material más que una síntesis de estados subjetivos e inextensos; aquellos añaden que existe, tras esta síntesis, una realidad independiente que le corresponde; pero unos y otros concluyen, del paso gradual de la afección a la representación, que la representación del universo material es relativa, subjetiva y por así decirlo, que ella ha salido de nosotros, en lugar de que nosotros nos hayamos desprendido de ella.

Antes de criticar esta interpretación discutible de un hecho exacto, mostremos que ella no llega a explicar, no logra siquiera aclarar, ni la naturaleza del dolor ni la de la percepción. Que estados afectivos esencialmente ligados a mi persona, y que se desvanecerían si yo desapareciera, lleguen por el sólo efecto de una disminución de intensidad a adquirir la extensión, a ocupar un lugar determinado en el espacio, a constituir una experiencia estable siempre de acuerdo consigo misma y con la experiencia de los otros hombres, es algo que difícilmente se llegará a hacernos comprender. Cualquier cosa que se haga, uno será llevado a conceder a las sensaciones, bajo una forma u otra, primero la extensión, luego la independencia de la que se quería prescindir. Pero, por otra parte, la afección no será mucho más clara en esta hipótesis que la representación.

Pues si no se ve cómo las afecciones, disminuyendo de intensidad, devienen representaciones, no se comprende mucho más cómo el mismo fenómeno que estaba dado primero como percepción deviene afección por un acrecentamiento de intensidad. Hay en el dolor algo positivo y activo, que se explica mal diciendo, como ciertos filósofos, que consiste en una representación confusa. Pero aún no está ahí la principal dificultad. Que el incremento gradual del excitante termine por transformar la percepción en dolor es indiscutible; no es menos cierto que la transformación se delinea a partir de un momento preciso: ¿por qué este instante antes que este otro? y ¿cuál es la razón específica que hace que un fenómeno del que no era más que el espectador indiferente adquiera de golpe para mí un interés vital? No capto pues, con esta hipótesis, ni por qué en tal momento determinado una disminución de intensidad en el fenómeno le confiere un derecho a la extensión y a una aparente independencia, ni cómo un aumento de intensidad crea en un momento más que en otro esta propiedad nueva, fuente de acción positiva, que se denomina dolor.

Volvamos ahora a nuestra hipótesis, y mostremos cómo la afección *debe*, en un momento determinado, surgir de la imagen. Comprenderemos también cómo se pasa de una percepción que ocupa lo extenso, a una afección que se cree inextensa. Pero algunas notas preliminares sobre la significación real del dolor son indispensables.

Cuando un cuerpo extraño toca una de las prolongaciones de la ameba, esa prolongación se retrae; cada parte de la masa protoplásmica es igualmente capaz de recibir la excitación y de reaccionar contra ella; percepción y movimiento se confunden aquí en una propiedad única que es la contractibilidad. Pero a medida que el organismo se complica, el trabajo se divide, las funciones se diferencian, y los elementos anatómicos así constituidos alienan su independencia. En un organismo como el nuestro, las fibras llamadas sensitivas están exclusivamente encargadas de transmitir excitaciones a una región central desde donde la conmoción se

propagará hacia elementos motores. Parece que ellas hubieran renunciado a la acción individual para contribuir, en calidad de centinelas de avanzada, a las evoluciones del cuerpo entero. Pero, aisladas, no quedan por esto menos expuestas a las mismas causas de destrucción que amenazan al organismo en su conjunto; y mientras que este organismo tiene la facultad de moverse para escapar al peligro o reparar sus pérdidas, el elemento sensitivo conserva la inmovilidad relativa a la cual la división del trabajo lo condena. Así nace el dolor, que no es para nosotros otra cosa que el esfuerzo del elemento lesionado para volver a poner las cosas en su sitio, una especie de tendencia motriz sobre un nervio sensible. Todo dolor debe pues consistir en un esfuerzo, y en un esfuerzo impotente. Todo dolor es un esfuerzo *local*, y es este mismo aislamiento del esfuerzo el que es causa de su impotencia, pues el organismo, en razón de la solidaridad de sus partes, ya no es apto más que a los efectos de conjunto. Es también debido a que el esfuerzo es local que el dolor es absolutamente desproporcionado respecto al peligro corrido por el ser viviente: el peligro puede ser mortal y el dolor ligero; el dolor puede ser insoportable (como el de un mal dentario) y el peligro insignificante. Hay pues, debe haber en esto un momento preciso en que el dolor interviene: es cuando la porción interesada del organismo, en lugar de acoger la excitación, la repele. Y no es solamente una diferencia de grado la que separa la percepción de la afección, sino una diferencia de naturaleza.

Planteado esto, hemos considerado el cuerpo viviente como una especie de centro desde donde se refleja, sobre los objetos circundantes, la acción que esos objetos ejercen sobre él: la percepción exterior consiste en esta reflexión. Pero este centro no es un punto matemático: es un cuerpo, expuesto como todos los cuerpos de la naturaleza, a la acción de las causas exteriores que amenazan descomponerlo. Acabamos de ver que él resiste a la influencia de esas causas. No se limita a reflejar la acción del afuera, sino que lucha, y absorbe de ese modo algo de esa acción. Ahí estaría la fuente de

la afección. Podríamos decir pues, a través de una metáfora, que si la percepción mide el poder reflector del cuerpo, la afección mide su poder absorbente.

Pero esto no es aquí más que una metáfora. Es preciso ver las cosas de más cerca y comprender que la necesidad de la afección deriva de la existencia de la percepción misma. La percepción, entendida como nosotros la entendemos, mide nuestra acción posible sobre las cosas y por eso mismo, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros. Mayor es la potencia de obrar del cuerpo (simbolizada por una complicación superior del sistema nervioso), más vasto es el campo que la percepción abarca. La distancia que separa nuestro cuerpo de un objeto percibido mide pues verdaderamente la mayor o menor inminencia de un peligro, el plazo más o menos próximo de una promesa. Y por consiguiente, nuestra percepción de un objeto distinto a nuestro cuerpo, separado de él por un intervalo, no expresa jamás otra cosa que una acción virtual. Pero cuanto más decrece la distancia entre ese objeto y nuestro cuerpo, en otros términos, cuanto más el peligro se vuelve urgente o la promesa inmediata, más la acción virtual tiende a transformarse en acción real. Ahora vayan hasta el límite, supongan que la distancia deviene nula, es decir que el objeto a percibir coincide con nuestro cuerpo, es decir en fin que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir. Lo que esta percepción tan especial expresará ya no es entonces una acción virtual, sino una acción real: la afección consiste en esto mismo. Nuestras sensaciones son pues a nuestras percepciones lo que la acción real de nuestro cuerpo es a su acción posible o virtual. Su acción virtual concierne a los otros objetos y se dibuja en ellos; su acción real le concierne a él mismo y se dibuja por lo tanto en él. Todo pasará pues como si a través de un verdadero retorno de las acciones reales y virtuales a sus puntos de aplicación o de origen, las imágenes exteriores fueran reflejadas por nuestro cuerpo en el espacio que lo rodea, y las acciones reales fueran fijadas por él en el interior de su sustancia. Y por eso su superficie, límite común

del exterior y del interior, es la única porción de la extensión que es a la vez percibida y sentida.

Esto equivale a decir que mi percepción está siempre fuera de mi cuerpo, y que mi afección por el contrario está en mi cuerpo. Del mismo modo que los objetos exteriores son percibidos por mí donde están, en ellos y no en mí, mis estado afectivos son sentidos ahí donde se producen, es decir en un punto determinado de mi cuerpo. Consideren este sistema de imágenes que se llama el mundo material. Mi cuerpo es una de ellas. Alrededor de esta imagen se dispone la representación, es decir su influencia eventual sobre las otras. En ella se produce la afección, es decir su esfuerzo actual sobre sí misma. Tal es en el fondo la diferencia que cada uno de nosotros establece naturalmente, espontáneamente, entre una imagen y una sensación. Cuando decimos que la imagen existe fuera de nosotros, entendemos por eso que ella es exterior a nuestro cuerpo. Cuando hablamos de la sensación como de un estado interior, queremos decir que ella surge en nuestro cuerpo. Y por eso afirmamos que la totalidad de las imágenes percibidas subsiste, incluso si nuestro cuerpo se desvanece, mientras que no podemos suprimir nuestro cuerpo sin hacer desvanecer nuestras sensaciones.

Por esto nosotros entrevemos la necesidad de una primera corrección a nuestra teoría de la percepción pura. Hemos razonado como si nuestra percepción fuera una parte de las imágenes separada de su sustancia, como si, expresando la acción virtual del objeto sobre nuestro cuerpo o de nuestro cuerpo sobre el objeto, ella se limitara a aislar del objeto total el aspecto que de él nos interesa. Pero es preciso tener en cuenta que nuestro cuerpo no es un punto matemático en el espacio, de ahí que sus acciones virtuales se complican y se impregnan de acciones reales o, en otros términos, que no existe aquí percepción sin afección. La afección es pues lo que de nuestro cuerpo mezclamos con la imagen de los cuerpos exteriores; lo que es necesario extraer en primer lugar de la percepción para encontrar la pureza de la imagen. Pero el psicólogo que cierra los

ojos sobre la diferencia de naturaleza, sobre la diferencia de función entre la percepción y la sensación –envolviendo esta una acción real y aquella una acción simplemente posible– ya no puede encontrar entre ellas más que una diferencia de grado. Aprovechando que la sensación (a causa del esfuerzo confuso que envuelve) sólo está vagamente localizada, de inmediato la declara inextensa, y desde entonces hace de la sensación en general el elemento simple con el cual obtenemos por vía de composición las imágenes exteriores. La verdad es que la afección no es la materia prima de la que está hecha la percepción: ella es más bien la impureza que se le mezcla. Atrapamos aquí, en su origen, el error que conduce al psicólogo a considerar cada cual a su turno la sensación como inextensa y la percepción como un agregado de sensaciones. Este error se hace más fuerte, como veremos, camino a los argumentos que él toma prestados de una falsa concepción del papel del espacio y de la naturaleza de lo extenso. Pero además posee para ello hechos mal interpretados, que conviene desde ahora examinar.

En primer lugar, parece que la localización de una sensación afectiva en un lugar del cuerpo requiere una verdadera educación. Transcurre un cierto tiempo hasta que el niño llega a tocar con el dedo el punto preciso de la piel donde ha sido picado. El hecho es indiscutible, pero todo lo que se puede concluir de esto es que se necesita un tanteo para coordinar las impresiones dolorosas de la piel que ha recibido la picadura, con las del sentido muscular que dirige el movimiento del brazo y de la mano. Nuestras afecciones internas, del mismo modo que nuestras percepciones externas, se reparten en géneros diferentes. Esos géneros, del mismo modo que los de la percepción, son discontinuos, separados por intervalos que llena la educación. De esto no se sigue en absoluto que no haya, para cada afección, una localización inmediata de un cierto género, un color local que le sea propio. Vayamos más lejos: si la afección no posee este color local de inmediato, no lo tendrá jamás. Pues todo lo que la educación podrá hacer será asociar a la sensación afectiva

presente la idea de una cierta percepción posible de la vista y del tacto, de suerte que una afección determinada evoca la imagen de una percepción visual o táctil igualmente determinada. Es preciso pues que haya, en esta misma afección, algo que la distinga de las otras afecciones del mismo género y permita relacionarla a tal dato posible de la vista o del tacto antes que a cualquier otro. Pero, ¿esto no equivale a decir que la afección posee, desde el comienzo, una cierta determinación extensiva?

Se alegan entonces las localizaciones erróneas, la ilusión en los amputados (que no habría lugar, por otra parte, de someter a un nuevo examen). Pero, ¿qué concluir de ello, sino que la educación subsiste una vez recibida, y que los datos de la memoria, más útiles en la vida práctica, desplazan los de la conciencia inmediata? Nos es indispensable, en vista de la acción, traducir nuestras experiencias afectivas en datos posibles de la vista, del tacto y del sentido muscular. Una vez establecida esta traducción el original palidece, pero esto no habría podido hacerse jamás si el original no hubiera estado puesto primero, y si la sensación afectiva no hubiera estado, desde el comienzo, localizada por su sola fuerza y a su manera.

Pero al psicólogo le cuesta un gran trabajo aceptar esta idea del sentido común. Del mismo modo que la percepción, según cree, no podría estar en las cosas percibidas más que si las cosas percibiesen, así mismo una sensación no podría estar en el nervio más que si el nervio sintiese: ahora bien, el nervio evidentemente no siente. Se va pues a tomar la sensación en el punto en que el sentido común la localiza, a extraerla de allí, a relacionarla al cerebro del que parece depender más todavía que del nervio; y así se llegaría, lógicamente, a introducirla en el cerebro. Pero rápidamente nos damos cuenta que si ella no está en el punto en que parece producirse, no podrá estar tampoco en ningún otro lugar; que si no está en el nervio, tampoco estará en el cerebro; pues para explicar su proyección del centro a la periferia, es necesaria una cierta fuerza, que se deberá atribuir a una conciencia más o menos activa. Será preciso pues

ir más lejos, y después de haber hecho converger las sensaciones hacia el centro cerebral, impulsarlas simultáneamente fuera del cerebro y fuera del espacio. Se representarán entonces sensaciones absolutamente inextensas, y por otra parte un espacio vacío, indiferente a las sensaciones que vendrán a proyectarse en él. Después se harán esfuerzos de todo tipo para hacernos comprender cómo las sensaciones inextensas adquieren la extensión y escogen, para localizarse allí, tales puntos del espacio preferentemente a todos los demás. Pero esta doctrina no sólo es incapaz de mostrarnos claramente cómo lo inextenso se extiende; ella vuelve igualmente inexplicable la afección, la extensión y la representación. Deberá darse los estados afectivos como otros tantos absolutos, de los que no se ve por qué ellos aparecen o desaparecen en la conciencia en tales o cuales momentos. El pasaje de la afección a la representación quedará envuelto de un misterio también impenetrable porque, lo repetimos, nunca encontraremos en estados interiores, simples e inextensos una razón para que ellos adopten preferentemente tal o cual orden determinado en el espacio. Y por último la representación misma deberá ser planteada como un absoluto: no se ve ni su origen, ni su destino.

Las cosas se esclarecen, por el contrario, si se parte de la representación misma, es decir, de la totalidad de las imágenes percibidas. Mi percepción, en estado puro y aislada de mi memoria, no va de mi cuerpo a los otros cuerpos; ella está en primer lugar en el conjunto de los cuerpos, luego poco a poco se limita y adopta mi cuerpo por centro. Y es conducida en esto justamente por la experiencia de la doble facultad que ese cuerpo posee de cumplir acciones y de sentir afecciones, en una palabra, por la experiencia del poder senso-motor de una cierta imagen privilegiada entre todas las imágenes. De un lado, en efecto, esta imagen ocupa siempre el centro de la representación, de manera que las otras imágenes se escalonan alrededor de ella en el orden mismo en que podrían sufrir su acción; por otro lado, percibo su interior, el adentro, a través de

las sensaciones que llamo afectivas, en lugar de conocer solamente de él, como de las otras imágenes, la película superficial. Existe pues en el conjunto de las imágenes, una imagen favorecida, percibida en sus profundidades y ya no simplemente en su superficie, asiento de afección al mismo tiempo que fuente de acción: se trata de esta imagen particular que yo adopto por centro de mi universo y por base física de mi personalidad.

Pero antes de ir más lejos y de establecer una relación precisa entre la persona y las imágenes en las que se instala, resumamos brevemente, oponiéndola a los análisis de la psicología usual, la teoría que acabamos de esbozar de la «percepción pura».

Volvamos, para simplificar la exposición, al sentido de la vista que habíamos escogido como ejemplo. Habitualmente nos damos sensaciones elementales, correspondientes a las impresiones recibidas a través de los conos y bastoncitos de la retina. Con esas sensaciones se va a reconstruir la percepción visual. Pero en primer lugar no hay una retina, hay dos. Habrá pues que explicar cómo dos sensaciones supuestamente distintas se funden en una percepción única, respondiendo a lo que llamamos un punto del espacio.

Supongamos resuelta esta cuestión. Las sensaciones de las que se habla son inextensas. ¿Cómo ellas reciben la extensión? Ya sea que se vea en lo extenso un marco totalmente preparado para recibir las sensaciones o un efecto de la sola simultaneidad de sensaciones que coexisten en la conciencia sin fundirse conjuntamente, en un caso como en el otro se introducirá con lo extenso algo nuevo, de lo que no se dará cuenta, y quedarán sin explicación el proceso por el cual la sensación se reúne a lo extenso y la elección para cada sensación elemental de un punto determinado del espacio.

Pasemos por alto esta dificultad. He aquí constituida la extensión visual. ¿Cómo es que ella se encuentra a su vez con la extensión táctil? Todo lo que mi vista constata en el espacio, mi tacto lo verifica. ¿Se dirá que los objetos se constituyen precisamente a través de la cooperación de la vista y el tacto, y que el acuerdo de los dos

sentidos en la percepción se explica por el hecho de que el objeto percibido es su obra común? Pero aquí no podría admitirse nada en común, desde el punto de vista de la cualidad, entre una sensación visual elemental y una sensación táctil, puesto que pertenecerían a dos tipos completamente diferentes. La correspondencia entre la extensión visual y la extensión táctil no puede explicarse pues más que por el paralelismo entre el *orden* de las sensaciones visuales y el orden de las sensaciones táctiles. Nosotros estamos aquí pues obligados a suponer, además de las sensaciones visuales, además de las sensaciones táctiles, un cierto orden que les es común y que, en consecuencia, debe ser independiente de unas y otras. Vamos más lejos: este orden es independiente de nuestra percepción individual, puesto que aparece del mismo modo en todos los hombres, y constituye un mundo material donde efectos están encadenados a causas, donde los fenómenos obedecen a leyes. En fin pues, nos vemos conducidos a la hipótesis de un orden objetivo e independiente de nosotros, es decir de un mundo material distinto de la sensación.

A medida que avanzábamos, hemos multiplicado los datos irreductibles y ampliado la hipótesis simple de la cual habíamos partido. Pero, ¿hemos ganado algo con ello? Si la materia a la cual desembocamos es indispensable para hacernos comprender el maravilloso acuerdo de las sensaciones entre sí, no conocemos nada de ella puesto que debemos negarle todas las cualidades percibidas, todas las sensaciones de las que ella simplemente tiene que explicar la correspondencia. Ella no es pues, no puede ser nada de lo que conocemos, nada de lo que imaginamos. Ella permanece en el estado de entidad misteriosa.

Pero nuestra propia naturaleza, el rol y el destino de nuestra persona, permanecen también envueltas de un gran misterio. Pues, ¿de dónde surgen, cómo nacen, y para qué deben servir esas sensaciones elementales, inextensas, que van a desarrollarse en el espacio? Es necesario ponerlas como otros tantos absolutos, de los que no se ve ni el origen ni el fin. Y suponiendo que falte distinguir en cada

uno de nosotros el espíritu y el cuerpo, no se puede conocer nada ni del cuerpo, ni del espíritu, ni de la relación que ellos sostienen.

Ahora, ¿en qué consiste nuestra hipótesis y sobre qué punto preciso se separa de la otra? En lugar de partir de la *afección*, de la que nada se puede decir puesto que no existe razón alguna para que ella sea lo que es en lugar de ser cualquier otra cosa, partimos de la *acción*, es decir de la facultad que tenemos de operar cambios en las cosas, facultad atestiguada por la conciencia y hacia la cual parecen converger todas las potencias del cuerpo organizado. Nos situamos pues de inmediato en el conjunto de las imágenes extensas, y en ese universo material percibimos específicamente centros de indeterminación, característicos de la vida. Para que de esos centros irradien acciones, es preciso que los movimientos o influencias de las otras imágenes sean por un lado recogidos, por otro utilizados. La materia viviente, bajo su forma más simple y en el estado homogéneo, cumple ya esta función, al mismo tiempo que se nutre o se repara. El progreso de esta materia consiste en repartir este doble trabajo entre dos categorías de órganos, de las que los primeros, llamados órganos de nutrición, están destinados a mantener a los segundos: estos últimos están hechos para *actuar*; tienen por tipo simple una cadena de elementos nerviosos tendida entre dos extremidades, una de las cuales recibe impresiones exteriores y la otra lleva a cabo movimientos. Así, para volver al ejemplo de la percepción visual, el rol de los conos y de los bastoncitos será sencillamente el de recibir conmociones que se elaborarán enseguida en movimientos consumados o nacientes. Ninguna percepción puede resultar de aquí, y en ninguna parte existen en el sistema nervioso centros concientes; pero la percepción nace de la misma causa que ha suscitado la cadena de elementos nerviosos con los órganos que la sostienen y con la vida en general: ella expresa y mide la potencia de obrar del ser viviente, la indeterminación del movimiento o de la acción que seguirá a la conmoción recibida. Esta indeterminación, como lo hemos mostrado, se traducirá por una reflexión sobre ellas

mismas, o mejor por una división de las imágenes que rodean nuestro cuerpo; y como la cadena de elementos nerviosos que recibe, detiene y transmite movimientos es justamente el asiento y da la medida de esta indeterminación, nuestra percepción seguirá todo el detalle y parecerá expresar todas las variaciones de esos mismos elementos nerviosos. Nuestra percepción pues, en estado puro, formaría verdaderamente parte de las cosas. Y la sensación propiamente dicha, lejos de brotar espontáneamente de las profundidades de la conciencia para extenderse, debilitándose por ello, en el espacio, coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en el medio de las imágenes que la influencian, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo.

Esta es, simplificada, esquemática, la teoría de la percepción exterior que habíamos anunciado. Sería la teoría de la *percepción pura*. Si se la tuviera por definitiva, el rol de nuestra conciencia en la percepción se limitaría a unir a través del hilo continuo de la memoria una serie ininterrumpida de visiones instantáneas, que formarían parte de las cosas más que de nosotros. Que nuestra conciencia tenga sobre todo ese rol en la percepción exterior, es además algo que se puede deducir *a priori* de la definición misma de los cuerpos vivientes. Pues si esos cuerpos tienen por objeto recibir excitaciones para elaborarlas en reacciones imprevistas, incluso la elección de la reacción no debe ocurrir al azar. Esa elección se inspira, sin ninguna duda, en las experiencias pasadas, y la reacción no se produce sin un llamado al recuerdo que situaciones análogas hayan podido dejar tras de sí. La indeterminación de los actos a consumar exige pues, para no confundirse con el puro capricho, la conservación de las imágenes percibidas. Se podría decir que no tenemos asidero sobre el porvenir sin una perspectiva igual y correspondiente sobre el pasado, que el ascenso de nuestra actividad hacia adelante produce tras ella un vacío en el que los recuerdos se precipitan, y que la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de nuestra voluntad. Pero la

acción de la memoria se extiende mucho más lejos y más profundamente, aunque este examen superficial no dejaría adivinar esto. Ha llegado el momento de reintegrar la memoria en la percepción, de corregir por ello lo que nuestras conclusiones pueden tener de exageradas, y de determinar de este modo con más precisión el punto de contacto entre la conciencia y las cosas, entre el cuerpo y el espíritu.

En primer lugar decimos que si se toma la memoria, es decir una supervivencia de las imágenes pasadas, esas imágenes se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Pues ellas no se conservan más que para volverse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como esta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra. Es indiscutible que el fondo de intuición real, y por así decir instantáneo, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior es poca cosa en comparación con todo lo que nuestra memoria le añade. Justamente porque el recuerdo de intuiciones anteriores análogas es más útil que la intuición misma, estando ligado en nuestra memoria a toda la serie de los acontecimientos subsecuentes y pudiendo por eso alumbrar mejor nuestra decisión, desplaza a la intuición real, cuyo papel ya no es entonces otro más que –lo probaremos más adelante– apelar al recuerdo, darle un cuerpo, volverlo activo y por eso mismo actual. Teníamos razón pues en decir que la coincidencia de la percepción con el objeto percibido existe de derecho más que de hecho. Es necesario tener en cuenta que percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar, que medimos prácticamente el grado de realidad por el grado de utilidad, que tenemos en fin todo el interés de elevar a simples signos de lo real esas intuiciones inmediatas que en el fondo coinciden con la realidad misma. Pero aquí descubrimos el error de los que ven en la percepción una proyección exterior de sensaciones inextensas, extraídas de nuestro propio fondo, luego desarrolladas en el espacio. Ellos no sienten

pena en mostrar que nuestra percepción completa está preñada de imágenes que nos pertenecen personalmente, de imágenes exteriorizadas (es decir, en suma, rememoradas); únicamente olvidan que queda un fondo impersonal, donde la percepción coincide con el objeto percibido, y que ese fondo es la exterioridad misma.

El error capital, que remontando de la psicología a la metafísica, termina por ocultarnos el conocimiento del cuerpo tanto como el del espíritu, es el que consiste en ver sólo una diferencia de intensidad, en lugar de una diferencia de naturaleza, entre la percepción pura y el recuerdo. Sin dudas nuestras percepciones están impregnadas de recuerdos, e inversamente un recuerdo, como lo mostraremos más adelante, no vuelve a ser presente más que tomando del cuerpo alguna percepción en la que se inscribe. Estos dos actos, percepción y recuerdo, se penetran pues siempre, intercambiando siempre algo de sus sustancias por un fenómeno de endósmosis. El papel del psicólogo sería el de disociarlos, devolver a cada uno de ellos su pureza natural: así se esclarecerían buen número de dificultades que promueve la psicología, y quizás también la metafísica. Pero nada de eso. Se pretende que estos estados mixtos, compuestos todos por dosis desiguales de percepción pura y recuerdo puro, sean simples estados. Por eso se nos condena a ignorar tanto el recuerdo puro como la percepción pura, al no conocer ya más que un único tipo de fenómeno que se llamará unas veces recuerdo y otras veces percepción, según que predominara en él uno u otro de estos dos aspectos, y al no encontrar en consecuencia más que una diferencia de grado, y ya no de naturaleza, entre la percepción y el recuerdo. Este error tiene por efecto primero, como lo veremos en detalle, el de viciar profundamente la teoría de la memoria; pues haciendo del recuerdo una percepción más débil, o desconociendo la diferencia esencial que separa el pasado del presente, se renuncia a comprender los fenómenos del reconocimiento y más generalmente el mecanismo del inconciente. Pero inversamente, y puesto que se ha hecho del recuerdo una percepción más débil, ya no se podrá ver en la

percepción sino un recuerdo más intenso. Se razonará como si ella nos fuera dada a la manera de un recuerdo, como un estado interior, como una simple modificación de nuestra persona. Se desconocerá el acto original y fundamental de la percepción, este acto constitutivo de la percepción pura por el cual nos situamos de entrada en las cosas. Y el mismo error, que se expresa en psicología a través de una radical impotencia para explicar el mecanismo de la memoria, impregnará profundamente, en metafísica, las concepciones idealista y realista de la materia.

Para el realismo, en efecto, el orden invariable de los fenómenos de la naturaleza reside en una causa distinta de nuestras percepciones mismas, sea que esa causa deba permanecer incognoscible, sea que podamos alcanzarla por un esfuerzo (siempre más o menos arbitrario) de construcción metafísica. Para el idealista al contrario, estas percepciones son toda la realidad, y el orden invariable de los fenómenos de la naturaleza no es más que el símbolo a través del cual expresamos, al lado de las percepciones reales, las percepciones posibles. Pero tanto para el realismo como para el idealismo las percepciones son «alucinaciones ciertas», estados del sujeto proyectados fuera de él; y las dos doctrinas difieren simplemente en que en una esos estados constituyen la realidad, mientras que en la otra van a llegar a constituirla.

Pero esta ilusión recubre todavía otra, que se extiende a la teoría del conocimiento en general. Lo que constituye el mundo material, hemos dicho, son objetos o si se prefiere imágenes, cuyas partes actúan y reaccionan unas sobre otras a través de movimientos. Y lo que constituye nuestra percepción pura es nuestra acción naciente que se dibuja en el seno mismo de esas imágenes. La *actualidad* de nuestra percepción consiste pues en su *actividad*, en los movimientos que la prolongan, y no en su mayor intensidad: el pasado no es más que idea, el presente es ideo-motor. Pero esto es lo que nos obstinamos en no ver porque tenemos a la percepción por una especie de contemplación, porque se le atribuye siempre un fin

puramente especulativo, porque se pretende que ella aspire a no sé qué conocimiento desinteresado: ¡como si aislándola de la acción, cortándole de ese modo sus ataduras con lo real, no se la volviera a la vez inexplicable e inútil! Desde entonces es abolida toda diferencia entre la percepción y el recuerdo, puesto que el pasado es por esencia *lo que ya no actúa* y puesto que desconociendo este carácter del pasado uno se vuelve incapaz de distinguirlo realmente del presente, es decir de lo *actuante*. No podrá pues subsistir más que una diferencia de grado entre la percepción y la memoria, y tanto en una como en la otra el sujeto no saldrá de sí mismo. Restablezcamos, por el contrario, el verdadero carácter de la percepción; mostremos, en la percepción pura, un sistema de acciones nacientes que se hunde en lo real a través de sus profundas raíces: esta percepción se distinguirá radicalmente del recuerdo; la realidad de las cosas ya no será construida o reconstruida, sino tocada, penetrada, vivida; y el problema pendiente entre el realismo y el idealismo, en lugar de perpetuarse en discusiones metafísicas, deberá ser zanjado por la intuición.

Pero también por esto percibimos claramente la posición a tomar entre el idealismo y el realismo, reducidos uno y otro a no ver en la materia más que una construcción o una reconstrucción ejecutada por el espíritu. Siguiendo efectivamente hasta el final el principio que habíamos planteado, y según el cual la subjetividad de nuestra percepción consistiría sobre todo en la aportación de nuestra memoria, diremos que las propias cualidades sensibles de la materia serían conocidas *en sí*, desde adentro y no ya desde afuera, si podemos liberarlas de este ritmo particular de duración que caracteriza a nuestra conciencia. Nuestra percepción pura, en efecto, por rápida que se la suponga, ocupa un cierto espesor de duración, de suerte que nuestras percepciones sucesivas no son jamás momentos reales de las cosas, como lo hemos supuesto hasta aquí, sino momentos de nuestra conciencia. El papel teórico de la conciencia en la percepción exterior, decíamos, sería el de unir entre sí, a través del hilo continuo de la memoria, visiones instantáneas de lo real. Pero de

hecho nunca existe para nosotros lo instantáneo. En aquello que denominamos a través de este nombre ya entra un trabajo de nuestra memoria, y en consecuencia de nuestra conciencia, que prolonga los unos en los otros, de manera de captarlos en una intuición relativamente simple, momentos tan numerosos como se quiera de un tiempo indefinidamente divisible. Ahora bien, ¿en qué consiste precisamente la diferencia entre la materia, tal como el realismo más exigente podría concebirla, y la percepción que tenemos de ella? Nuestra percepción nos entrega una serie de cuadros pintorescos, pero discontinuos, del universo: de nuestra percepción actual no podríamos deducir las percepciones ulteriores, porque no hay nada allí, en un conjunto de cualidades sensibles, que permita prever las nuevas cualidades en las que se transformarán. Por el contrario la materia, tal como el realismo la ubica habitualmente, evoluciona de forma que se puede pasar de un momento al siguiente por vía de deducción matemática. Es cierto que entre esta materia y esta percepción el realismo científico no podría encontrar un punto de contacto, porque desarrolla esta materia en cambios homogéneos en el espacio, mientras limita esta percepción a sensaciones inextensas en una conciencia. Pero si nuestra hipótesis es fundada, se ve fácilmente cómo percepción y materia se distinguen y cómo coinciden. La heterogeneidad cualitativa de nuestras percepciones sucesivas del universo consiste en que cada una de estas percepciones se extiende ella misma sobre un cierto espesor de duración; en que la memoria condensa en ella una multiplicidad enorme de conmociones que se nos aparecen todas juntas, aunque sucesivas. Bastaría dividir idealmente este espesor indiviso de tiempo, distinguir en ello la debida multiplicidad de momentos, en una palabra, eliminar toda memoria, para pasar de la percepción a la materia, del sujeto al objeto. Entonces la materia, devenida cada vez más homogénea a medida que nuestras sensaciones extensivas se reparten en un mayor número de momentos, tendería indefinidamente hacia ese sistema de conmociones homogéneas del que habla el

realismo sin no obstante coincidir nunca enteramente con ellas. No habría necesidad de colocar de un lado el espacio con movimientos inadvertidos, del otro la conciencia con sensaciones inextensas. Por el contrario, es ante todo en una percepción extensiva que sujeto y objeto se unirían, consistiendo el aspecto subjetivo de la percepción en la contracción que la memoria opera, confundiéndose la realidad objetiva de la materia con las múltiples y sucesivas conmociones en las cuales esta percepción se descompone interiormente. Esta es al menos la conclusión que se desprenderá, esperamos, de la última parte de este trabajo: *las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo más que del espacio.*

Pero nuestra distinción de la «percepción pura» y de la «memoria pura» apunta todavía a otro objeto. Si la percepción pura, al proporcionarnos indicaciones sobre la naturaleza de la materia, debe permitirnos tomar posición entre el realismo y el idealismo, la memoria pura, al abrirnos una perspectiva sobre lo que se llama espíritu, deberá por su lado terciar entre esas otras dos doctrinas, materialismo y espiritualismo. Incluso es este aspecto de la cuestión el que nos preocupará en primer lugar en los dos capítulos que van a seguir, ya que es por ese lado que nuestra hipótesis conlleva, en cierto modo, una verificación experimental.

Podríamos resumir, en efecto, nuestras conclusiones sobre la percepción pura diciendo que *hay en la materia algo más, pero no algo diferente, de lo que actualmente está dado.* Sin dudas la percepción conciente no afecta el todo de la materia, puesto que ella consiste, en tanto que conciente, en la separación o el «discernimiento» de lo que en esta materia compromete nuestras diversas necesidades. Pero entre esta percepción de la materia y la materia misma no hay más que una diferencia de grado, y no de naturaleza, estando la percepción pura y la materia en la misma relación de la parte y el todo. Es decir que la materia no podría ejercer poderes de otro tipo que aquellos que percibimos en ella. No tiene, no puede contener

virtud misteriosa. Para tomar un ejemplo bien definido, además el que más nos interesa, diremos que el sistema nervioso, masa material que presenta ciertas cualidades de color, resistencia, cohesión, etc., posee propiedades físicas quizás inadvertidas, pero únicamente propiedades físicas. Y desde entonces no puede tener por rol más que el de recibir, inhibir o transmitir el movimiento.

Ahora bien, la esencia de todo materialismo es sostener lo contrario, puesto que pretende hacer nacer la conciencia con todas sus funciones del solo juego de los elementos materiales. Por eso es llevado a considerar ya las cualidades percibidas mismas de la materia, las cualidades sensibles y en consecuencia sentidas, como otras tantas fosforescencias que seguirían el trazo de los fenómenos cerebrales en el acto de percepción. La materia, capaz de crear esos hechos de conciencia elementales, engendraría también los hechos intelectuales más elevados. Es pues de la esencia del materialismo afirmar la perfecta relatividad de las cualidades sensibles, y no por azar esta tesis, a la que Demócrito ha dado su fórmula precisa, resulta ser tan vieja como el materialismo.

Pero, por una extraña obcecación, el espiritualismo ha seguido siempre al materialismo en este camino. Creyendo enriquecer el espíritu con todo lo que le quitaba a la materia, nunca ha dudado en despojar a esta materia de las cualidades que reviste en nuestra percepción, y que serían otras tantas apariencias subjetivas. Así, demasiado a menudo ha hecho de la materia una entidad misteriosa, la que precisamente debido a que sólo conocemos de ella su apariencia vana, podría engendrar tanto los fenómenos del pensamiento como los otros.

La verdad es que habría un medio, y sólo uno, de refutar al materialismo: sería establecer que la materia es absolutamente como parece ser. En ese caso se eliminaría de la materia toda virtualidad, toda potencia escondida, y los fenómenos del espíritu tendrían una realidad independiente. Pero por eso mismo habría que dejar a la materia esas cualidades que materialistas y espiritualistas acuerdan

en apartarle, estos para hacer de ellas representaciones del espíritu, aquellos por no ver en ellas más que el revestimiento accidental de la extensión.

Esta es precisamente la actitud del sentido común frente a la materia, y por eso el sentido común crea el espíritu. Nos ha parecido que la filosofía debía adoptar aquí la actitud del sentido común, corrigiéndola sin embargo sobre un punto. La memoria, prácticamente inseparable de la percepción, intercala el pasado en el presente, contrae a su vez en una intuición única múltiples momentos de la duración, y de este modo, por su doble operación, es causa de que percibamos de hecho la materia en nosotros, cuando de derecho la percibimos en ella.

De ahí la importancia capital del problema de la memoria. Si la memoria es sobre todo la que comunica a la percepción su carácter subjetivo, digamos que es a eliminar su aporte a lo que deberá apuntar en primer lugar la filosofía de la materia. Ahora añadiremos: puesto que la percepción pura nos da el todo o al menos lo esencial de la materia, puesto que el resto viene de la memoria y se sobreañade a la materia, es preciso que la memoria sea, en principio, una potencia absolutamente independiente de la materia. Si el espíritu es una realidad, es aquí pues en el fenómeno de la memoria que debemos contactarlo experimentalmente. Y desde entonces toda tentativa por derivar el recuerdo puro de una operación del cerebro deberá revelarse con el análisis una ilusión fundamental.

Decimos lo mismo de una forma más clara. Nosotros sostenemos que la materia no tiene ningún poder oculto o incognoscible, que ella coincide, en lo que tiene de esencial, con la percepción pura. De ahí concluimos que el cuerpo viviente en general, el sistema nervioso en particular, no son más que lugares de paso para los movimientos, los que recibidos bajo forma de excitación, son transmitidos bajo forma de acción refleja o voluntaria. Es decir que atribuiríamos vanamente a la sustancia cerebral la propiedad de engendrar representaciones. Ahora bien, los fenómenos de la

memoria, en los que pretendemos atrapar el espíritu bajo su forma más palpable, son precisamente aquellos que una psicología superficial con mucho gusto haría surgir por completo de la sola actividad cerebral, justamente porque están en el punto de contacto entre la conciencia y la materia, y es por esto que los adversarios mismos del materialismo no ven ningún inconveniente en tratar el cerebro como un recipiente de recuerdos. Pero si se pudiera establecer positivamente que el proceso cerebral no opera más que en una parte muy pequeña de la memoria, que es su efecto más aún que la causa, que la materia es aquí como allá el vehículo de una *acción* y no el substrato de un *conocimiento*, entonces la tesis que sostenemos se hallaría demostrada sobre el ejemplo que juzgamos el más desfavorable, y se impondría la necesidad de erigir el espíritu como realidad independiente. Pero por esto mismo se esclarecería quizás en parte la naturaleza de lo que se llama espíritu, y la posibilidad para el espíritu y la materia de obrar el uno sobre el otro. Pues una demostración de este tipo no puede ser puramente negativa. Habiendo mostrado lo que la memoria no es, seremos llevados a investigar lo que ella es. Habiendo atribuido al cuerpo la única función de preparar acciones, nos será forzoso investigar por qué la memoria parece solidaria de ese cuerpo, cómo influyen en ella lesiones corporales, y en qué sentido se amolda al estado de la sustancia cerebral. Es imposible por otra parte que esta investigación no nos lleve a informarnos sobre el mecanismo psicológico de la memoria, como así también de las diversas operaciones del espíritu que se relacionan con ella. E inversamente, si los problemas de psicología pura parecen recoger alguna luz de nuestra hipótesis, la hipótesis misma ganará con esto en certeza y en solidez.

Pero todavía debemos presentar esta misma idea bajo una tercera forma, para establecer cómo el problema de la memoria es a nuestros ojos un problema privilegiado. Lo que se desprende de nuestro análisis de la percepción pura son dos conclusiones en cierto modo divergentes, una de las cuales va más allá de la psicología

en dirección de la psico-fisiología, la otra que va en dirección de la metafísica, y que en consecuencia no comportaban ni la una ni la otra una verificación inmediata. La primera concernía al papel del cerebro en la percepción: el cerebro sería un instrumento de acción, y no de representación. No podíamos pedir a los hechos la confirmación de esta tesis, pues la percepción pura se sostiene por definición sobre objetos presentes, accionando nuestros órganos y centros nerviosos, y en consecuencia todo sucederá siempre *como si* nuestras percepciones emanaran de nuestro estado cerebral y se proyectaran enseguida sobre un objeto que difiere absolutamente de ellas. En otros términos, en el caso de la percepción exterior, la tesis que hemos combatido y aquella con la que la reemplazamos conducen exactamente a las mismas consecuencias, de suerte que se puede invocar tanto a favor de una como de la otra su más alta inteligibilidad, pero no la autoridad de la experiencia. Por el contrario, un estudio empírico de la memoria puede y debe desempatarlos. El recuerdo puro es en efecto, en hipótesis, la representación de un objeto ausente. Si la percepción tuviera su causa necesaria y suficiente en una cierta actividad cerebral, esta misma actividad cerebral, repitiéndose más o menos de principio a fin en ausencia del objeto, bastará para reproducir la percepción: la memoria podrá pues explicarse íntegramente por el cerebro. Si por el contrario hallamos que el mecanismo cerebral condiciona de cierta manera el recuerdo pero no basta en absoluto para asegurar su supervivencia, la que concierne en la percepción rememorada a nuestra acción más que a nuestra representación, se podrá inferir que este jugaba un rol análogo en la percepción misma, y que su función era sencillamente la de asegurar la eficacia de nuestra acción sobre el objeto presente. Nuestra primera conclusión se hallaría de este modo verificada. Restaría entonces esta segunda conclusión, de orden más bien metafísico: que en la percepción pura estamos realmente situados fuera de nosotros mismos, que entonces contactamos la realidad del objeto en una intuición inmediata. Aquí una verificación experimental era imposible todavía, pues los resultados prácticos serán absolutamente los mismos, sea que la realidad del objeto haya sido percibida intuitivamente, sea que haya sido racionalmente construida. Pero aquí también un estudio del recuerdo podrá desempatar las dos hipótesis. En la segunda, en efecto, no deberá haber entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de intensidad, o más generalmente de grado, puesto que ambos serán fenómenos de representación que se bastan a sí mismos. Por el contrario, si hallamos que entre el recuerdo y la percepción no existe una simple diferencia de grado, sino una diferencia radical de naturaleza, las presunciones estarán a favor de la hipótesis que hace intervenir en la percepción algo que no existe en grado alguno en el recuerdo, una realidad captada intuitivamente. De este modo el problema de la memoria resulta verdaderamente un problema privilegiado, ya que debe conducir a la verificación psicológica de dos tesis que parecen inverificables, de las cuales la segunda, de orden más bien metafísico, parecería ir infinitamente más allá de la psicología.

La marcha que hemos de seguir está pues completamente trazada. Vamos a comenzar por pasar revista a documentos de diversos géneros, tomados de la psicología normal o patológica, de los cuales uno podría creerse autorizado a extraer una explicación física de la memoria. Este examen será necesariamente minucioso, a riesgo de ser inútil. Estrechando tan cerca como sea posible el contorno de los hechos, debemos investigar dónde comienza y dónde termina el papel del cuerpo en la operación de la memoria. Y en el caso que encontráramos en este estudio la confirmación de nuestra hipótesis no dudaríamos en ir más lejos, al considerar en sí mismo el trabajo elemental del espíritu, y al completar así la teoría que habremos esbozado de las relaciones entre el espíritu y la materia.

Capítulo II

Del reconocimiento de las imágenes. La memoria y el cerebro.

Enunciemos a continuación las consecuencias que se derivarían de nuestros principios para la teoría de la memoria. Decíamos que el cuerpo, interpuesto entre los objetos que actúan sobre él y aquellos sobre los que él influye, no es más que un conductor encargado de recoger los movimientos y de transmitirlos, cuando no los detiene, por medio de ciertos mecanismos motores, determinados si la acción es refleja, escogidos si la acción es voluntaria. Todo debe suceder pues como si una memoria independiente reuniera imágenes a lo largo del tiempo y a medida que se producen; y como si nuestro cuerpo, con lo que lo rodea, no fuera más que una de esas imágenes, la última, aquella que obtenemos en cualquier momento practicando un corte instantáneo en el devenir general. En este corte nuestro cuerpo ocupa el centro. Las cosas que lo circundan actúan sobre él y él reacciona sobre ellas. Sus reacciones son más o menos complejas, más o menos variadas, según el número y la

naturaleza de los aparatos que la experiencia ha montado al interior de su sustancia. Es pues bajo forma de dispositivos motores, y solamente de ellos, que él puede almacenar la acción del pasado. De donde resultaría que las imágenes pasadas propiamente dichas se conservan de otro modo, y que debemos en consecuencia formular esta primera hipótesis:

I. *El pasado sobrevive bajo dos formas distintas: 1º en mecanismos motores; 2º en recuerdos independientes.*

Pero entonces, la operación práctica y en consecuencia ordinaria de la memoria, la utilización de la experiencia pasada para la acción presente, el reconocimiento en fin, debe cumplirse de dos maneras. A veces se producirá en la acción misma, y por la puesta en juego totalmente automática del mecanismo apropiado a las circunstancias; otras veces implicará un trabajo del espíritu, que irá a buscar en el pasado, para dirigirlas sobre el presente, las representaciones más capaces de insertarse en la situación actual. De ahí nuestra segunda proposición:

II. *El reconocimiento de un objeto presente se produce por movimientos cuando procede del objeto, por representaciones cuando emana del sujeto.*

Es cierto que una última cuestión se plantea, la de saber cómo se conservan esas representaciones y qué relaciones mantienen con los mecanismos motores. Esta cuestión recién será profundizada en nuestro próximo capítulo, cuando habremos tratado del inconciente y mostrado en qué consiste, en el fondo, la distinción del pasado y el presente. Pero desde ahora podemos hablar del cuerpo como de un límite moviente entre el porvenir y el pasado, como de un punto móvil que nuestro pasado lanzaría incesantemente en nuestro porvenir. Mientras que mi cuerpo, considerado en un único instante, no es más que un conductor interpuesto entre los objetos que influyen en él y los objetos sobre los que él actúa, en cambio, colocado en el tiempo que transcurre, está siempre situado en el punto preciso en que mi pasado viene de expirar en una *acción*. Y, en consecuencia, esas imágenes particulares que llamo

mecanismos cerebrales *concluyen* en todo momento la serie de mis representaciones pasadas, siendo la última prolongación que esas representaciones envían al presente, su punto de enlace con lo real, es decir con la acción. Corten este enlace, la imagen pasada no es quizás destruida, pero ustedes le quitan todo medio de obrar sobre lo real, y en consecuencia, como lo mostraremos, de realizarse. Es en este sentido, y solamente en este, que una lesión del cerebro podrá abolir algo de la memoria. De ahí nuestra tercera y última proposición:

III. *Pasamos, a través de grados insensibles, de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los movimientos que delinean la acción naciente o posible en el espacio. Las lesiones del cerebro pueden afectar estos movimientos, pero no esos recuerdos.*

Resta saber si la experiencia verifica estas tres proposiciones.

I. *Las dos formas de la memoria.* Estudio una lección, y para aprenderla de memoria la leo primero recalcando cada verso; a continuación la repito un cierto número de veces. A cada lectura nueva se consuma un progreso; las palabras se ligan cada vez mejor; ellas acaban por organizarse conjuntamente. En ese momento preciso sé mi lección de memoria; se dice que ella ha devenido recuerdo, está impresa en mi memoria.

Investigo ahora cómo ha sido aprendida la lección, y me represento una tras otra las fases por las cuales he pasado. Cada una de las lecturas sucesivas me remite entonces al espíritu con su individualidad propia; la repaso con las circunstancias que la acompañaron y que aún la enmarcan; ella se distingue de aquellas que la preceden y de las que le siguen por el lugar propio que ha ocupado en el tiempo; en resumen, cada una de esas lecturas vuelve a pasar delante de mí como un acontecimiento determinado de mi historia. También se dirá que esas imágenes son recuerdos, que están impresas en mi memoria. En los dos casos se emplean los mismos términos ¿Se trata efectivamente de lo mismo?

El recuerdo de la lección, en tanto aprendida de memoria, posee *todos* los caracteres de un hábito. Como el hábito, se adquiere por la repetición de un mismo esfuerzo. Como el hábito, ha exigido primero la descomposición, luego la recomposición de la acción total. Como todo ejercicio habitual del cuerpo, en fin, es almacenado en un mecanismo que imprime un impulso inicial en un sistema cerrado de movimientos automáticos que se suceden en el mismo orden y ocupan el mismo tiempo.

Por el contrario, el recuerdo de esta lectura particular, la segunda o la tercera por ejemplo, no posee *ninguno* de los caracteres del hábito. Necesariamente su imagen está impresa por primera vez en la memoria, puesto que las otras lecturas constituyen, por propia definición, recuerdos diferentes. Es como un acontecimiento de mi vida; tiene por esencia llevar una fecha, y no poder en consecuencia repetirse. Todo lo que las lecturas ulteriores le añadieran no haría más que alterar su naturaleza original; y si mi esfuerzo para evocar esta imagen se vuelve cada vez más fácil a medida que lo repito más a menudo, la imagen misma, considerada en sí misma, es necesariamente desde un principio lo que siempre será. ¿Se dirá que esos dos recuerdos, el de la lectura y el de la lección, solamente difieren cuanto más cuanto menos en que las imágenes sucesivamente desarrolladas por cada lectura se recubren entre ellas, mientras que la lección una vez aprendida no es más que la imagen compuesta resultante de la superposición de todas las otras? Es indiscutible que cada una de las lecturas sucesivas difiere sobre todo de la precedente en que la lección está allí mejor sabida. Pero también es cierto que cada una de ellas, considerada como una lectura siempre renovada y no como una lección cada vez mejor aprendida, se basta absolutamente a sí misma, subsiste tal como se produce, y constituye con todas las percepciones concomitantes un momento irreductible de mi historia. Se puede incluso ir más lejos, y decir que la conciencia nos revela entre estos dos tipos de recuerdo una diferencia profunda, una diferencia de naturaleza. El

recuerdo de esta lectura determinada es una representación, y sólo eso; se sostiene en una intuición del espíritu que puedo alargar o acortar a mi antojo; le asigno una duración arbitraria: nada me impide abarcar todo de golpe, como en un cuadro. Por el contrario, el recuerdo de la lección aprendida, aún cuando me limite a repetir esa lección internamente, exige un tiempo bien determinado, el mismo que hace falta para desarrollar uno a uno, aunque sólo fuese en la imaginación, todos los movimientos de articulación necesarios: ya no se trata pues de una representación, se trata de una acción. Y de hecho, la lección una vez aprendida no lleva sobre sí ninguna marca que traicione sus orígenes y la archive en el pasado; ella forma parte de mi presente del mismo modo que mi hábito de caminar o de escribir; ella es vivida, es «actuada», en vez que representada; podría creerla innata, si no me gustara evocar al mismo tiempo, como otras tantas representaciones, las lecturas sucesivas que me han servido para aprenderla. Esas representaciones son pues independientes de ella, y como han precedido a la lección sabida y recitada, la lección una vez sabida también puede prescindir de ellas.

Llevando hasta el final esta distinción fundamental, uno podría representarse dos memorias teóricamente independientes. La primera registraría, bajo la forma de imágenes-recuerdos, todos los acontecimientos de nuestra vida cotidiana a medida que se desarrollan; ella no descuidaría ningún detalle; en cada hecho, en cada gesto, dejaría su ubicación y su fecha. Sin segunda intención de utilidad o aplicación práctica, almacenaría el pasado por el sólo efecto de una necesidad natural. A través de ella se volvería posible el reconocimiento inteligente, o intelectual más bien, de una percepción ya experimentada; en ella nos refugiamos todas las veces que remontamos la pendiente de nuestra vida pasada para buscar una cierta imagen. Pero toda percepción se prolonga en acción naciente; y a medida que las imágenes, una vez percibidas, se fijan y se alinean en esta memoria, los movimientos que las continúan modifican el organismo, creando en el cuerpo disposiciones nuevas para actuar.

Así se forma una experiencia de un orden totalmente distinto y que se deposita en el cuerpo, una serie de mecanismos completamente montados, con reacciones cada vez más numerosas y variadas ante las excitaciones exteriores, con réplicas completamente listas ante un número sin cesar creciente de interpelaciones posibles. Tomamos conciencia de estos mecanismos en el momento en que entran en juego, y esta conciencia de todo un pasado de esfuerzos almacenada en el presente es aún efectivamente una memoria, pero una memoria profundamente diferente de la primera, tendida siempre hacia la acción, asentada en el presente y no mirando otra cosa que el porvenir. Ella no ha retenido del pasado más que los movimientos inteligentemente coordinados que representan su esfuerzo acumulado; recobra esos elementos pasados, no en imágenes-recuerdos que los evocan, sino en el orden riguroso y el carácter sistemático con que se cumplen los movimientos actuales. A decir verdad, ya no nos representa nuestro pasado, lo actúa; y si aún merece el nombre de memoria no es ya porque conserva imágenes antiguas, sino porque prolonga su efecto útil hasta el momento presente.

De estas dos memorias, una que *imagina* y la otra que *repite*, la segunda puede suplir a la primera y a menudo incluso dar la ilusión de ella. Cuando el perro recibe a su dueño a través de ladridos alegres y de caricias, lo reconoce sin duda alguna; pero ¿implica este reconocimiento la evocación de una imagen pasada y la aproximación de esta imagen a la percepción presente? ¿No consiste más bien en la conciencia que el animal toma de una cierta actitud especial adoptada por su cuerpo, actitud que sus relaciones familiares con su dueño le han formado poco a poco, y que es provocada ahora mecánicamente en él por la sola percepción del dueño? ¡No vayamos tan lejos! Quizás vagas imágenes del pasado desbordan la percepción presente del propio animal, se concebiría incluso que su pasado completo estuviese virtualmente dibujado en su conciencia; pero ese pasado no lo compromete tanto como para liberarlo del presente que lo fascina y cuyo reconocimiento debe

ser vivido antes que pensado. Para evocar el pasado bajo la forma de imagen, es preciso poder abstraerse de la acción presente, es preciso saber apreciar lo inútil, es preciso querer soñar. Quizás sólo el hombre es capaz de un esfuerzo de esta clase. Incluso el pasado que remontamos de este modo es él mismo escurridizo, siempre a punto de escapársenos, como si esta memoria regresiva fuera contrariada por la otra memoria, más natural, cuyo movimiento hacia adelante nos lleva a obrar y a vivir.

Cuando los psicólogos hablan del recuerdo como de un pliegue contraído, como de una impresión que se graba cada vez más profundamente al repetirse, olvidan que la inmensa mayoría de nuestros recuerdos se apoyan sobre los acontecimientos y detalles de nuestra vida, cuya esencia es estar fechados y en consecuencia no volver a producirse jamás. Los recuerdos que se adquieren voluntariamente por repetición son raros, excepcionales. Por el contrario, el registro a través de la memoria de hechos e imágenes únicas en su género se prosigue en todos los momentos de la duración. Pero como los recuerdos *aprendidos* son más útiles, se los nota más. Y como la adquisición de esos recuerdos a través de la repetición del mismo esfuerzo se asemeja al proceso ya conocido del hábito, se prefiere llevar al primer plano este tipo de recuerdo, erigirlo en modelo, y no ver ya en el recuerdo espontáneo más que el mismo fenómeno en estado naciente, el principio de una lección aprendida de memoria. Pero ¿cómo no reconocer que la diferencia es radical entre lo que debe constituirse a través de la repetición y lo que, por esencia, no puede repetirse? El recuerdo espontáneo es inmediatamente perfecto; el tiempo no podrá añadir nada a su imagen sin desnaturalizarla; conservará para la memoria su ubicación y su fecha. Por el contrario, el recuerdo aprendido surgirá del tiempo a medida que la lección esté mejor sabida; se volverá cada vez más impersonal, cada vez más extraño a nuestra vida pasada. La repetición no tiene pues en absoluto el efecto de convertir el primero en el segundo; su papel es el de utilizar cada vez más los movimientos por los cuales se

continúa el primero, para organizarlos entre ellos y, montando un mecanismo, crear un hábito del cuerpo. Además este hábito sólo es recuerdo porque me acuerdo de haberlo adquirido; y no me acuerdo de haberlo adquirido más que porque apelo a la memoria espontánea, la que fecha los acontecimientos y sólo los registra una vez. De las dos memorias que acabamos de distinguir, la primera parece ser efectivamente la memoria por excelencia. La segunda, la que los psicólogos estudian de ordinario, es el *hábito alumbrado por la memoria* antes que la memoria misma.

Es verdad que el ejemplo de una lección aprendida de memoria es bastante artificial. Sin embargo nuestra existencia transcurre en medio de objetos restringidos en número, que vuelven a pasar más o menos con frecuencia frente a nosotros: cada uno de ellos, al mismos tiempo que es percibido, provoca de nuestra parte movimientos al menos nacientes por los cuales nos adaptamos a ellos. Esos movimientos, al repetirse, se crean un mecanismo, pasan al estado de hábito, y determinan en nosotros actitudes que suceden automáticamente a nuestra percepción de las cosas. Nuestro sistema nervioso, decíamos, apenas estaría destinado a otro uso. Los nervios aferentes aportan al cerebro una excitación que, luego de haber escogido inteligentemente su camino, se transmite a mecanismos motores creados por la repetición. Así se produce la reacción apropiada, el equilibrio con el medio, la adaptación, en una palabra, aquello que es el fin general de la vida. Y un ser viviente que se contentara con vivir no tendría necesidad de otra cosa. Pero al mismo tiempo que se prosigue este proceso de percepción y de adaptación que conduce al registro del pasado bajo la forma de hábitos motrices, la conciencia, como veremos, retiene una tras otra la imagen de las situaciones por las que ha pasado, y las alinea en el orden en que se han sucedido. ¿Para qué servirán estas imágenes-recuerdos? Al conservarse en la memoria, al reproducirse en la conciencia, ¿no van a desnaturalizar el carácter práctico de la vida, mezclando el sueño con la realidad? Sería así, sin dudas, si nuestra conciencia actual,

conciencia que justamente refleja la exacta adaptación de nuestro sistema nervioso a la situación presente, no apartara todas aquellas imágenes pasadas que no pueden coordinarse con la percepción actual y formar con ella un conjunto *útil*. Como máximo ciertos recuerdos confusos, sin relación con la situación presente, desbordan las imágenes útilmente asociadas, dibujando alrededor de ellas una franja menos iluminada que va a perderse en una inmensa zona oscura. Pero sobreviene un accidente que descalabra el equilibrio mantenido por el cerebro entre la excitación exterior y la reacción motriz; relajen por un instante la tensión de los hilos que van de la periferia a la periferia pasando por el centro, enseguida las imágenes oscurecidas van a avanzar a plena luz: es esta última condición la que se realiza sin dudas cuando uno duerme y sueña. De las dos memorias que hemos distinguido, la segunda que es activa o motriz, deberá pues inhibir constantemente a la primera, o al menos no aceptar de ella sino lo que pueda aclarar y completar útilmente la situación presente: así se deducen las leyes de asociación de las ideas. Pero independientemente de los servicios que puedan aportar por su asociación a una percepción presente, las imágenes almacenadas por la memoria espontánea tienen todavía otro uso. Sin dudas son imágenes de ensueño; sin dudas aparecen y desaparecen de ordinario independientemente de nuestra voluntad; y justamente por eso estamos obligados, para *saber* realmente una cosa, para tenerla a nuestra disposición, a aprenderla de memoria, es decir a sustituir la imagen espontánea por un mecanismo motor capaz de suplirla. Pero existe cierto esfuerzo *sui generis* que nos permite retener la imagen misma, por un tiempo limitado, bajo la mirada de nuestra conciencia; y gracias a esta facultad, no tenemos necesidad de esperar del azar la repetición accidental de las mismas situaciones para organizar en hábito los movimientos concomitantes; nos servimos de la imagen fugitiva para construir un mecanismo estable que la reemplace. Por último, o bien nuestra distinción de dos memorias independientes no es fundada, o si responde a los hechos debe-

remos constatar una exaltación de la memoria espontánea en la mayoría de los casos en que el equilibrio senso-motor del sistema nervioso fuera perturbado; por el contrario, en el estado normal, una inhibición de todos los recuerdos espontáneos que no pueden consolidar útilmente el equilibrio presente, en fin, la intervención latente del recuerdo-imagen en la operación por la que se contrae el recuerdo-hábito. ¿Los hechos confirman la hipótesis?

No insistiremos por el momento ni sobre el primer punto ni sobre el segundo: esperamos liberarlos a plena luz cuando estudiemos las perturbaciones de la memoria y las leyes de asociación de las ideas. Limitémonos a mostrar, en lo que concierne a las cosas aprendidas, cómo las dos memorias van aquí codo a codo y se prestan un mutuo apoyo. Que las lecciones inculcadas en la memoria motriz se repiten automáticamente es algo que la experiencia cotidiana demuestra; pero la observación de los casos patológicos comprueba que el automatismo se extiende aquí mucho más lejos de lo que pensamos. Hemos visto a dementes producir respuestas inteligentes a una serie de preguntas que no comprendían: el lenguaje funcionaba en ellos a la manera de un reflejo[1]. A afásicos incapaces de pronunciar espontáneamente una palabra acordarse sin error las letras de una melodía cuando la cantan[2]. O también recitarán corrientemente una plegaria, la serie de los números, la de los días de la semana y los meses del año[3]. De este modo mecanismos de una complicación extrema, bastante sutiles para imitar la inteligencia, pueden funcionar por sí mismos una vez construidos, y en consecuencia obedecer por hábito al sólo impulso inicial de la voluntad. Pero ¿qué sucede mientras los construimos? Cuando, por ejemplo, nos ejercitamos en aprender una lección, ¿no está ya en nuestro espíritu, invisible

[1] ROBERTSON, Reflex Speech (*Journal of mental Science*, abril 1888) Cf. el artículo de Ch. FÉRÉ, Le langage réflexe (*Revue philosophique*, enero 1896).

[2] OPPENHEIM, Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bel Aphatischen (*Charité Annalen*, XIII, 1888, p. 348 y sig.).

[3] *Ibid.*, p. 365

y presente, la imagen visual o auditiva que buscamos recomponer a través de movimientos? Desde el primer recitado reconocemos con un vago sentimiento de malestar tal error que venimos de cometer, como si recibiéramos de las oscuras profundidades de la conciencia una especie de advertencia[4]. Concéntrense entonces sobre lo que experimentan, sentirán que la imagen completa está ahí, pero fugitiva, verdadero fantasma que se desvanece en el momento preciso en que vuestra actividad motriz quisiera fijar su silueta. En el curso de experiencias recientes, emprendidas además con un objetivo totalmente distinto[5], los sujetos declaraban experimentar precisamente una impresión de ese tipo. Se hacía aparecer ante sus ojos, durante algunos segundos, una serie de letras que se les pedía retener. Pero, para impedirles señalar las letras percibidas a través de movimientos apropiados de articulación, se exigía que repitiesen constantemente una cierta sílaba mientras miraban la imagen. De donde resultaba un estado psicológico especial, en el que los sujetos se sentían en posesión completa de la imagen visual «sin poder sin embargo reproducir de ella la menor parte en el momento debido: para su gran sorpresa, la línea desaparecía». Al decir de uno de ellos, «había en la base del fenómeno una *representación de conjunto*, una suerte de idea compleja abrazando el todo, y en la que las partes tenían una unidad inexpresablemente sentida»[6].

Ese recuerdo espontáneo, que se esconde sin dudas tras el recuerdo adquirido, puede revelarse a través de iluminaciones bruscas: pero se hunde al menor movimiento de la memoria voluntaria. Si el sujeto ve desaparecer la serie de las letras cuya imagen creía haber

[4] Ver, a propósito de este sentimiento de error, el artículo de MÜLLER y SCHUMANN, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses (*Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der Sinnesorgane*, diciembre, 1893, p. 305).

[5] W. G. SMITH, The relation of attention to memory (*Mind*, enero 1894).

[6] «According to one observer, the basis was a Gesammtvorstellung, a sort of all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity» (SMITH, *op. cit.*, p. 73).

retenido, es sobre todo cuando comienza a repetirlas: «este esfuerzo parece impulsar el resto de la imagen fuera de la conciencia[7]». Analicen ahora los procedimientos imaginativos de la memotecnia, hallarán que esta ciencia tiene precisamente por objeto llevar al primer plano el recuerdo espontáneo que se disimula, y ponerlo a nuestra libre disposición como un recuerdo activo: para eso se reprime primero toda veleidad de la memoria actuante o motriz. La facultad de fotografía mental, dice un autor[8], pertenece antes a la subconciencia que a la conciencia; ella difícilmente obedece al llamado de la voluntad. Para ejercitarla, uno deberá habituarse a retener de golpe, por ejemplo, varios agrupamientos de puntos, incluso sin pensar en contarlos[9]: en cierto modo, es necesario imitar la instantaneidad de esta memoria para alcanzar la disciplina. Aún persiste caprichosa en sus manifestaciones, y como los recuerdos que aporta poseen algo del sueño, es raro que su intrusión más regular en la vida del espíritu no perturbe profundamente el equilibrio intelectual.

Nuestro próximo capítulo mostrará qué es esta memoria, de dónde deriva y cómo procede. Bastará provisoriamente una concepción esquemática. Decimos pues, para resumir lo que precede, que el pasado efectivamente parece almacenarse, como lo habíamos

[7] ¿No sería esto algo del mismo género de lo que sucede en esa afección que los autores alemanes han llamado *dislexia*? El enfermo lee correctamente las primeras palabras de una frase, luego se detiene bruscamente incapaz de continuar, como si los movimientos de articulación hubieran inhibido los recuerdos. Ver, a propósito de la dislexia: BERLIN, *Eine besondere Art Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden, 1887, y SOMMER, Die Dyslexie als functionelle Störung (*Arch. F. Psychiatrie*, 1893). Relacionaríamos aún a estos fenómenos los casos tan singulares de sordera verbal en que el enfermo comprende la palabra del prójimo, pero ya no comprende la suya. Ver los ejemplos citados por BATEMAN, *On Aphasia*, p. 200; por BERNARD, *De l'aphasie*, París, 1889, p. 143 y 144; y por BROADBENT, A case of peculiar affection of speech, *Brain*, 1878-9, p. 484 y sig.).

[8] MORTIMER GRANVILLE, Ways of remembering (*Lancet*, 27 de septiembre de 1879, p. 458).

[9] KAY, *Memory and how to improve it*, New York, 1888.

previsto, bajo esas dos formas extremas, por un lado los mecanismos motores que lo utilizan, por el otro las imágenes-recuerdos personales que dibujan en él todos los acontecimientos con su contorno, su color, y su lugar en el tiempo. De esas dos memorias, la primera está verdaderamente orientada en el sentido de la naturaleza; la segunda, abandonada a sí misma, iría más bien en sentido contrario. La primera, conquistada a través del esfuerzo, permanece bajo la dependencia de nuestra voluntad; la segunda, completamente espontánea, pone tanto capricho en reproducir como fidelidad en conservar. El único servicio regular y seguro que la segunda puede dar a la primera es el de mostrarle las imágenes de aquello que ha precedido o seguido en las situaciones análogas a la situación presente, a fin de alumbrar su elección: en esto consiste la asociación de las ideas. No hay ningún otro caso en que la memoria que vuelve a ver obedezca regularmente a la memoria que repite. Además en todas partes preferimos construir un mecanismo que nos permite, de ser necesario, dibujar de nuevo la imagen, porque sentimos que no podemos contar con su reaparición. Tales son las dos formas extremas de la memoria, consideradas ambas en estado puro.

Lo decimos de inmediato: es por haberse atenido a las formas intermedias y en cierto modo impuras, que se ha desconocido la verdadera naturaleza del recuerdo. En lugar de disociar primero los dos elementos, imagen-recuerdo y movimiento, para investigar a continuación a través de qué serie de operaciones acontecen, al abandonar de ese modo algo de su pureza original, al deslizarse uno en el otro, no se considera más que el fenómeno mixto que resulta de su coalescencia. Este fenómeno, siendo mixto, presenta por un lado el aspecto de un hábito motriz, por otro, el de una imagen más o menos concientemente localizada. Pero se pretende que sea un fenómeno simple. Será preciso entonces suponer que el mecanismo cerebral, medular o bulbario, que sirve de base al hábito motriz, es al mismo tiempo el substrato de la imagen conciente.

De allí la extraña hipótesis de recuerdos almacenados en el cerebro, que se volverían concientes por un verdadero milagro, y nos conducirían al pasado por un misterioso proceso. Algunos, es cierto, se apegan más al aspecto conciente de la operación y quisieran ver allí algo más que un epifenómeno. Pero como no han comenzado por aislar la memoria que retiene y alinea las repeticiones sucesivas bajo la forma de imágenes-recuerdos, como la confunden con el hábito que el ejercicio perfecciona, son conducidos a creer que el efecto de la repetición se apoya sobre un mismo y único fenómeno indivisible que se reforzaría simplemente repitiéndose: y como este fenómeno visiblemente acaba por no ser más que un hábito motriz y por corresponder a un mecanismo, cerebral u otro, ellos son llevados, de buen o mal grado, a suponer que un mecanismo de ese tipo estaba desde el comienzo en el fondo de la imagen y que el cerebro es un órgano de representación. Nosotros vamos a considerar esos estados intermedios, y separar en cada uno de ellos la parte de la *acción naciente*, es decir del cerebro, y la parte de la memoria independiente, es decir de las imágenes-recuerdos. ¿Qué son estos estados? Siendo por un lado motores deben, según nuestra hipótesis, prolongar una percepción actual; pero por otra parte, en tanto imágenes, reproducen percepciones pasadas. Ahora bien, el acto concreto por el cual retomamos el pasado en el presente es el *reconocimiento*. Es pues lo que debemos estudiar.

II. *Del reconocimiento en general: imágenes-recuerdos y movimientos.* Existen dos maneras habituales de explicar el sentimiento de «déjà vu». Para unos, reconocer una percepción presente consistiría en insertarla a través del pensamiento en un viejo entorno. Encuentro una persona por primera vez: sencillamente la percibo. Si la vuelvo a encontrar, la reconozco, en el sentido de que las circunstancias concomitantes de la percepción primitiva, volviéndome al espíritu, dibujan alrededor de la imagen actual un cuadro que no es el cuadro actualmente percibido. Reconocer sería pues asociar a una

percepción presente las imágenes dadas antaño en contigüidad con ella[10]. Pero, como se ha hecho observar con razón[11], una percepción renovada no puede sugerir las circunstancias concomitantes de la percepción primitiva más que si esta es evocada primero por el estado actual que se le parece. Sea A la primera percepción; B, C, D las circunstancias concomitantes que quedan allí asociadas por contigüidad. Si llamo A' a la misma percepción renovada, como no es con A' sino con A que los términos B, C, D están ligados, es preciso que, para evocar los términos B, C, D, una asociación por semejanza haga surgir a A en primer lugar. En vano se sostendrá que A' es idéntica a A. Los dos términos, aunque semejantes, permanecen numéricamente distintos, y difieren al menos por el simple hecho de que A' es una percepción mientras que A no es más que un recuerdo. De las dos interpretaciones que habíamos anunciado, la primera acaba de este modo por fundirse en la segunda, que vamos a examinar.

Se supone esta vez que la percepción presente siempre va a buscar, en el fondo de la memoria, el recuerdo de la percepción anterior que se le parece: el sentimiento de «déjà vu» vendría de una yuxtaposición o de una fusión entre la percepción y el recuerdo. Sin dudas, como se lo ha hecho observar con profundidad[12], la semejanza es una relación establecida por el espíritu entre dos términos que él relaciona y que en consecuencia ya posee, de suerte que la percepción de una semejanza es más bien un efecto de la asociación más que su causa. Pero al lado de esta semejanza definida y percibida

[10] Ver la exposición sistemática de esta tesis, con experiencias como apoyo, en los artículos de LEHMANN, Ueber Wiedererkennen (*Philos. Studien de WUNDT*, tomo V, p. 96 y sig., y tomo VII, p. 169 y sig.).

[11] PILLON, La formation des idées abstraites et générales (*Crit. Philos.*, 1885, tomo I, p. 208 y sig.). – Cf. WARD, Assimilation and Association (*Mind*, Julio 1893 y octubre 1894).

[12] BROCHARD, La loi de similarité, *Revue philosophique*, 1880, t. IX, p. 258. E. RABIER se suma a esta opinión en sus *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, p. 187-192.

que consiste en la comunidad de un elemento captado y liberado por el espíritu, existe una semejanza vaga y en cierto modo objetiva, esparcida sobre la propia superficie de las imágenes, y que podría actuar como una causa física de atracción recíproca[13]. ¿Alegaremos que se reconoce a menudo un objeto sin lograr identificarlo con una antigua imagen? Alguno se refugiará en la hipótesis cómoda de huellas cerebrales que coincidirían, de movimientos cerebrales que el ejercicio facilitaría[14], o de células de percepción comunicando con células en las que residen los recuerdos[15]. A decir verdad, es en este tipo de hipótesis fisiológicas que, de buen o mal grado, todas estas teorías del reconocimiento terminan por echarse a perder. Pretenden hacer surgir todo reconocimiento de una aproximación entre la percepción y el recuerdo; pero por otra parte la experiencia está ahí, lo cual demuestra que con más frecuencia el recuerdo no surge más que una vez reconocida la percepción. Forzoso es pues volver a lanzar al cerebro, bajo la forma de combinación entre movimientos o de ligazón entre células, lo que se había anunciado en primer lugar como una asociación entre representaciones, y explicar el hecho del reconocimiento –muy claro según nosotros– a través de hipótesis en nuestra visión muy oscuras de un cerebro que almacenaría ideas.

Pero en realidad la asociación de una percepción a un recuerdo no basta en absoluto para dar cuenta del proceso del reconocimiento. Pues si el reconocimiento se produjera así, sería abolido cuando las viejas imágenes han desaparecido, tendría lugar siempre cuando esas imágenes son conservadas. La ceguera psíquica, o impotencia para reconocer los objetos percibidos, no sucedería entonces sin una inhibición de la memoria visual, y sobre todo la inhibición de la memoria visual tendría invariablemente por efecto la ceguera

[13] PILLON, *op. cit.*, p. 207. – Cf. SULLY, James, *The human Mind*, London, 1892, t. I, p. 331.

[14] HÖFFDING, Ueber Wiedererkennen, Assocciation und psychische Activität (*Viertrljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1889, p. 433).

[15] MUNK, *Ueber dir Functionen der Grosshirnrinde*, Berlin, 1881, p. 108 y sig.

psíquica. Ahora bien, la experiencia no verifica ni una ni otra de esas dos consecuencias. En un caso estudiado por Wilbrand[16], el enfermo podía describir con los ojos cerrados la ciudad en que habitaba y pasearse en ella a través de la imaginación: una vez en la calle, todo le parecía nuevo; no reconocía nada y no alcanzaba a orientarse. Hechos del mismo género han sido observados por Fr. Müller[17] y Lissauer[18]. Los enfermos saben evocar la visión interior de un objeto que se les nombra; lo describen muy bien; no pueden sin embargo reconocerlo cuando uno se los presenta. La conservación, aún conciente, de un recuerdo visual no basta pues para el reconocimiento de una percepción semejante. Pero inversamente, en el caso devenido clásico estudiado por Charcot[19] de un eclipse completo de las imágenes visuales, no estaba abolido todo reconocimiento de las percepciones. Uno se convencía de esto sin esfuerzo leyendo de cerca la relación de ese caso. El sujeto sin dudas no reconocía las calles de su ciudad natal, no podía ni nombrarlas ni orientarse en ellas; sabía sin embargo que eran calles, y que veía casas. No reconocía más a su mujer y a sus niños; no obstante podía decir, al percibirlos, que era una mujer, que eran niños. Nada de todo esto hubiera sido posible si hubiese habido una ceguera psíquica en el sentido absoluto del término. Lo que estaba abolido era pues una cierta especie de reconocimiento, que tendremos que analizar, pero no la facultad general de reconocer. Concluimos que todo reconocimiento no implica siempre la intervención de una imagen antigua, y que se puede también apelar a esas imágenes sin conseguir identificar con ellas las percepciones. En fin, ¿qué es pues el reconocimiento, y cómo lo definiremos?

[16] *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*, Wiesbaden, 1887, p. 56.

[17] Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit (*Arch. F. Psychiatrie*, t. XXIV, 1892).

[18] Ein Fall von Seelenblindheit (*Arch. F. Psychiatrie*, 1889)

[19] Relatado por BERNARD, Un cas de supresión brusque et isolée de la vision mentale (*Progrès médical*, 21 de julio de 1883).

Ante todo existe, en el límite, un reconocimiento *en lo instantáneo*, un reconocimiento del que el cuerpo es capaz completamente solo, sin que ningún recuerdo explícito intervenga. Consiste en una acción, y no en una representación. Por ejemplo, me paseo en una ciudad por primera vez. A cada curva de la calle, dudo, no sabiendo donde voy. Conozco en la incertidumbre, y comprendo por eso qué alternativas se presentan a mi cuerpo, que mi movimiento es discontinuo en su conjunto, que no hay nada en cada una de las actitudes que anuncie y prepare las actitudes por venir. Más tarde, luego de una larga estancia en la ciudad, circularé en ella maquinalmente, sin tener la percepción distinta de los objetos frente a los que paso. Ahora bien, entre estas dos condiciones extremas, una en que la percepción no ha organizado aún los movimientos definidos que la acompañan, la otra en que esos movimientos concomitantes están organizados al punto de volver inútil mi percepción, existe una condición intermedia, en la que el objeto es percibido, pero provoca movimientos ligados entre sí, continuos, y que se comandan los unos a los otros. He comenzado por un estado en el que no distinguía más que mi percepción; finalizo en uno en el que sólo tengo conciencia de mi automatismo: en el intervalo ha tenido lugar un estado mixto, una percepción marcada por un automatismo naciente. Ahora bien, si las percepciones ulteriores difieren de la primera percepción en que encaminan el cuerpo hacia una reacción maquinal apropiada, si por otra parte esas percepciones renovadas aparecen en el espíritu con ese aspecto *sui generis* que caracteriza las percepciones familiares o reconocidas, ¿no debemos presumir que la conciencia de un acompañamiento motor efectivamente regulado, de una reacción motriz organizada, constituye el trasfondo de ese sentimiento de familiaridad? Habría pues un fenómeno de orden motor en la base del reconocimiento.

Reconocer un objeto usual consiste sobre todo en saber servirse de él. Esto es tan cierto que los primeros observadores habían dado el nombre de *apraxia* a esta enfermedad del reconocimiento que

nosotros llamamos ceguera psíquica[20]. Pero saber servirse del objeto es esbozar ya los movimientos que se adaptan a él, es tomar una cierta actitud o al menos tender a ella por el efecto de eso que los alemanes han llamado «impulsos motrices» (*Bewegungsantriebe*). El hábito de utilizar el objeto ha acabado pues por organizar conjuntamente movimientos y percepciones, y la conciencia de esos movimientos nacientes que continuarían la percepción a la manera de un reflejo estaría, todavía aquí, en el fondo del reconocimiento.

No existe percepción que no se prolongue en movimiento. Ribot[21] y Maudsley[22] han llamado la atención sobre este punto después de un largo tiempo. La educación de los sentidos consiste precisamente en el conjunto de las conexiones establecidas entre la impresión sensorial y el movimiento que la utiliza. A medida que la impresión se repite, la conexión se consolida. El mecanismo de la operación no tiene por otra parte nada de misterioso. Nuestro sistema nervioso está evidentemente dispuesto en vista de la construcción de aparatos motores, unidos por intermedio de los centros a excitaciones sensibles, y la discontinuidad de los elementos nerviosos, la multiplicidad de sus arborizaciones terminales capaces sin dudas de relacionarse diversamente, vuelven ilimitado el número de las conexiones posibles entre las impresiones y los movimientos correspondientes. Pero el mecanismo en vías de construcción no podría aparecer a la conciencia bajo la misma forma que el mecanismo construido. Algo distingue profundamente y manifiesta claramente los sistemas de movimientos consolidados en el organismo. Es sobre todo, creemos nosotros, la dificultad en modificar

[20] KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233 ; – STARR, Allen, Apraxia and Aphasia (*Medical Record*, 27 de octubre de 1888). – Cf. LAQUER, Zur Localisation der sensorischen Aphasie (*Neurolog. Centralblatt*, 15 de junio de 1888), y DODDS, On some central affections of vision (*Brain*, 1885).

[21] Les mouvements et leur importance psychologique (*Revue philosophique*, 1879, t. VIII, p. 371 y sig.). – Cf. *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 75 (Ed. Félix Alcan).

[22] *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1879, p. 207 y sig.

su orden. Se trata aún de esa preformación de los movimientos que prosiguen en los movimientos que preceden, preformación que hace que la parte contenga virtualmente el todo, como acontece cuando cada nota de una melodía aprendida, por ejemplo, queda inclinada sobre la siguiente para supervisar su ejecución[23]. Si toda percepción usual posee pues su acompañamiento motor organizado, el sentimiento de reconocimiento usual posee su raíz en la conciencia de esta organización.

Es decir que habitualmente actuamos nuestro reconocimiento antes de pensarlo. Nuestra vida diaria se desarrolla entre objetos cuya sola presencia nos invita a jugar un rol: en esto consiste su aspecto de familiaridad. Las tendencias motrices bastarían ya pues para darnos el sentimiento del reconocimiento. Pero, adelantémonos a decirlo, allí se suma más a menudo otra cosa.

Mientras que en efecto se montan aparatos motores bajo la influencia de las percepciones cada vez mejor analizadas por el cuerpo, nuestra vida psicológica anterior está ahí: sobrevive –intentaremos probarlo– con todo el detalle de sus acontecimientos localizados en el tiempo. Inhibida sin cesar por la conciencia práctica y útil del momento presente, es decir, por el equilibrio senso-motor de un sistema nervioso tendido entre la percepción y la acción, esta memoria espera sencillamente que se declare una fisura entre la impresión actual y el movimiento concomitante para hacer pasar por allí sus imágenes. Habitualmente, para remontar el curso de nuestro pasado y descubrir la imagen-recuerdo conocida, localizada, personal, que se relacionaría al presente, es necesario un esfuerzo a través del cual nos liberamos de la acción a que nuestra percepción nos inclina: esta nos conduciría hacia el porvenir; es preciso que retrocedamos al pasado. En este sentido, el movimiento más bien desecharía la imagen. Sin embargo, por un cierto lado, contribuye

[23] En uno de los más ingeniosos capítulos de su *Psychologie* (Paris, 1893, t. I, p. 242) A. FOUILLÉE ha dicho que el sentimiento de familiaridad estaba hecho, en gran parte, de la reducción del *choque* interior que constituye la sorpresa.

a prepararla. Pues si el conjunto de nuestras imágenes pasadas subsiste en nuestro presente, hace falta todavía que sea *elegida* entre todas las representaciones posibles la representación análoga a la percepción actual. Los movimientos consumados o simplemente nacientes preparan esta selección, o al menos delimitan el campo de las imágenes que iremos a apresar. Por la constitución de nuestro sistema nervioso, somos seres en los que impresiones presentes se prolongan en movimientos apropiados: si viejas imágenes quieren prolongarse también en esos movimientos, aprovechan la ocasión para deslizarse en la percepción actual y hacerse adoptar por ella. Aparecen entonces, de hecho, a nuestra conciencia, mientras que deberían, de derecho, permanecer cubiertas por el estado presente. Se podría pues decir que los movimientos que provocan el reconocimiento maquinal impiden por un lado, y por el otro favorecen el reconocimiento a través de imágenes. En principio, el presente desplaza el pasado. Pero por otra parte, justamente porque la supresión de las viejas imágenes se sostiene en su inhibición por la actitud presente, aquellas cuya forma podría encuadrarse en esta actitud encontrarán un obstáculo menor que las otras; y si desde entonces alguna de entre ellas puede franquear el obstáculo, la que lo hará será la imagen semejante a la percepción presente.

Si nuestro análisis es exacto, las enfermedades del reconocimiento afectarán de dos formas profundamente diferentes, y se constatarán dos especies de ceguera psíquica. Algunas veces, en efecto, se trata de las viejas imágenes que ya no podrán ser evocadas, otras veces se habrá roto solamente el lazo entre la percepción y los movimientos concomitantes habituales, provocando la percepción movimientos difusos como si ella fuera nueva. ¿Los hechos verifican esta hipótesis?

No puede haber discusión sobre el primer punto. La aparente abolición de los recuerdos visuales en la ceguera psíquica es un hecho tan común que ha podido servir, durante un tiempo, para definir esta afección. Tendremos que preguntarnos hasta

qué punto y en qué sentido pueden realmente desvanecerse los recuerdos. Lo que nos interesa por el momento es el hecho de que se presentan casos en los que el reconocimiento ya no tiene lugar sin que la memoria visual esté realmente abolida. ¿Se trata, como nosotros pretendemos, de una simple perturbación de los hábitos motrices o al menos de una interrupción del lazo que los une a las percepciones sensibles? No habiendo ningún observador que haya planteado una pregunta de este tipo, nos sería muy trabajoso responderla si no hubiéramos relevado aquí y allá, en sus descripciones, ciertos hechos que nos parecen significativos.

El primero de estos hechos es la pérdida del sentido de la orientación. Todos los autores que han tratado la ceguera psíquica se han sorprendido de esta particularidad. El enfermo de Lissauer había perdido completamente la facultad de orientarse en su casa[24]. Fr. Müller insiste sobre el hecho de que, mientras que algunos ciegos aprenden muy rápidamente a encontrar su camino, un sujeto afectado de ceguera psíquica no puede, incluso luego de un mes de ejercicio, orientarse en su propia habitación[25]. Pero ¿es la facultad de orientarse algo distinto de la facultad de coordinar los movimientos del cuerpo con las impresiones visuales, y de prolongar maquinalmente las percepciones en reacciones útiles?

Existe un segundo hecho, más característico aún. Nos referimos a la manera en que dibujan esos enfermos. Uno puede concebir dos maneras de dibujar. La primera consistiría en plasmar sobre el papel un cierto número de puntos, por tanteo, y unirlos entre ellos verificando en todo momento si la imagen se parece al objeto. Es lo que se llamaría dibujar «por puntos». Pero el medio del que habitualmente nos valemos es otro distinto. Dibujamos «por trazo continuo», luego de haber observado el modelo o de haberlo pensado. ¿Cómo explicar una facultad semejante, sino por el hábito de discernir de inmediato la *organización* de los contornos más usuales, es decir, por una tendencia motriz a figurarse el esquema de un trazo? Pero si son precisamente los hábitos o las correspondencias de ese tipo los que se disuelven en ciertas formas de la ceguera psíquica, el enfermo aún podrá, quizás, trazar elementos en línea que, mal que bien, conectará entre ellos; ya no podrá dibujar de un trazo continuo, porque ya no tendrá en la mano el movimiento de los contornos. Ahora bien, esto es precisamente lo que verifica la experiencia. La observación de Lissauer ya es instructiva a este respecto[26]. Su enfermo hacía el mayor esfuerzo en dibujar los objetos simples, y si quería dibujarlos mentalmente, trazaba porciones recortadas de ellos, tomadas de aquí y de allá, y que no llegaba a unir entre ellas. Pero los casos de ceguera psíquica completa son raros. Mucho más numerosos son los de ceguera verbal, es decir de una pérdida del reconocimiento visual limitado a los caracteres del alfabeto. Ahora bien, es un hecho de observación corriente la impotencia del enfermo, en caso semejante, para captar lo que podríamos llamar el *movimiento* de las letras cuando intenta copiarlas. Comienza el dibujo en un punto cualquiera, verificando en todo momento si queda de acuerdo con el modelo. Y es aún más notable que con frecuencia ha conservado intacta la facultad de escribir bajo dictado o espontáneamente. Lo que aquí está abolido es pues el hábito de discernir las articulaciones del objeto percibido, es decir de completar su percepción visual a través de una tendencia motriz a esbozar su esquema. De donde se puede concluir, como lo habíamos anunciado, que aquí está la condición primordial del reconocimiento.

Pero debemos pasar ahora del reconocimiento automático, que se produce sobre todo a través de movimientos, a aquel que exige la intervención regular de los recuerdos-imágenes. El primero es

[24] Art. cit., *Arch. F. Psychiatrie*, 1889-90, p. 224. Cf. WILBRAND, *op. cit.*, p. 140, y BERNHARDT, Eigenthumlicher Fall von Hirnerkrankung (*Berliner klinische Wochenschrift*, 1877, p. 581).

[25] Art. cit., *Arch. F. Psychiatrie*, t. XXIV, p. 898.

[26] Art. cit., *Arch. F. Psychiatrie*, 1889-90, p. 233.

un reconocimiento por distracción; el segundo, como vamos a ver, es el reconocimiento atento.

Él comienza, también, por movimientos. Pero mientras que en el reconocimiento automático, nuestros movimientos prolongan nuestra percepción para extraer de ella efectos útiles y nos *alejan* de ese modo del objeto percibido, aquí al contrario ellos nos *conducen* al objeto para subrayar sus contornos. De ahí proviene el rol preponderante, y ya no accesorio, que los recuerdos-imágenes juegan en esto. Supongamos en efecto que los movimientos renuncian a su fin práctico, y que la actividad motriz, en lugar de continuar la percepción a través de reacciones útiles, retrocede para dibujar sus trazos salientes: entonces las imágenes análogas a la percepción presente, imágenes cuya forma ya habrán dado esos movimientos, vendrán regularmente y ya no accidentalmente a derramarse en ese molde, a riesgo, es verdad, de abandonar muchos de sus detalles para facilitarse la entrada.

III. *Pasaje gradual de los recuerdos a los movimientos. El reconocimiento y la atención.* Aquí tocamos el punto esencial del debate. En el caso en que el reconocimiento es atento, es decir en que los recuerdos-imágenes se reúnen regularmente con la percepción presente, ¿es la percepción la que determina mecánicamente la aparición de los recuerdos, o son los recuerdos los que se presentan espontáneamente al encuentro de la percepción?

De la respuesta que se dará a esta pregunta depende la naturaleza de las relaciones que se establecerán entre el cerebro y la memoria. En toda percepción, en efecto, existe una conmoción transmitida a través de los nervios a los centros perceptivos. Si la propagación de ese movimiento a los demás centros corticales tuviera por efecto real hacer surgir allí imágenes, se podría sostener, en rigor, que la memoria no es más que una función del cerebro. Pero si establecemos que aquí como allá el movimiento no puede producir más que movimiento, que el rol de la conmoción perceptiva es sencillamente el de imprimir al cuerpo una cierta actitud en la que los recuerdos vienen a insertarse, entonces, siendo absorbido todo el efecto de las conmociones materiales en ese trabajo de adaptación motriz, sería preciso buscar el recuerdo en otro lugar. En la primera hipótesis, los desórdenes de la memoria ocasionados por una lesión cerebral provendrían del hecho de que los recuerdos ocupaban la región lesionada y habrían sido destruidos con ella. En la segunda, por el contrario, esas lesiones interesarían nuestra acción naciente o posible, pero solamente nuestra acción. En un caso impedirían al cuerpo tomar, de cara a un objeto, la actitud apropiada al recuerdo de la imagen; en el otro caso cortarían de ese recuerdo sus ataduras con la realidad presente, es decir que, suprimiendo la última fase de la realización del recuerdo, suprimiendo la fase de la acción, impedirían por eso también al recuerdo actualizarse. Pero ni en un caso ni en el otro, una lesión cerebral destruiría verdaderamente recuerdos.

Esta segunda hipótesis será la nuestra. Pero antes de buscar su verificación, diremos brevemente cómo nos representamos las relaciones generales de la percepción, de la atención y de la memoria. Para mostrar cómo un recuerdo podría venir gradualmente a insertarse en una actitud o un movimiento, vamos a tener que anticipar algo de las conclusiones de nuestro próximo capítulo.

¿Qué es la atención? Por un lado, la atención tiene por efecto esencial el de volver más intensa la percepción y desprender sus detalles: considerada en su materia, ella se reduciría pues a un cierto engrosamiento del estado intelectual[27]. Pero, por otra parte, la conciencia constata una irreductible diferencia de forma entre este aumento de intensidad y aquel que consiste en una más alta potencia de excitación exterior: este parece en efecto venir de adentro, y manifestar una cierta *actitud* adoptada por la inteligencia.

[27] MARILLIER, Remarques sur le mécanisme de l'attention (*Revue philosophique*, 1889, t. XXVII). – Cf. WARD, art. Psychology de l'*Encyclop. Britannica*, y BRADLEY, Is there a special activity of Attention ? (*Mind*, 1886, t. XI, p. 305).

Pero aquí precisamente comienza la oscuridad, pues la idea de una actitud intelectual no es una idea clara. Se hablará de una «concentración del espíritu[28]», o incluso de un esfuerzo «aperceptivo[29]» para conducir la percepción bajo la mirada de la inteligencia distinta. Algunos, materializando esta idea, supondrán una tensión particular de la energía cerebral[30], o incluso un gasto central de energía viniendo a añadirse a la excitación recibida[31]. Pero de este modo, o bien se limitan a traducir el hecho psicológicamente constatado en un lenguaje fisiológico que aún nos parece menos claro, o bien se vuelve siempre a una metáfora.

Gradualmente, seremos llevados a definir la atención por una adaptación general del cuerpo más que del espíritu, y a ver en esa actitud de la conciencia, ante todo, la conciencia de una actitud. Esta es la posición tomada en el debate por Th. Ribot[32], y aunque atacada[33], parece haber conservado toda su fuerza con tal de que, según creemos nosotros, no se vea sin embargo en los movimientos descritos por Th. Ribot más que la condición negativa del fenómeno. Suponiendo en efecto que los movimientos concomitantes de la atención voluntaria fuesen sobre todo movimientos de interrupción, quedaría por explicar el trabajo del espíritu que le corresponde, es decir la misteriosa operación por la cual el mismo órgano, percibiendo en el mismo entorno el mismo objeto, descubre en él un número creciente de cosas. Pero se puede ir más lejos, y sostener que los fenómenos de inhibición no son más que una preparación para los movimientos efectivos de la atención voluntaria. Supongamos en efecto, como ya hemos hecho presentir, que la atención implique

[28] HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*, t. I, p. 247.

[29] WUNDT, *Psychologie physiologique*, t.II, p. 231 y sig. (Ed. Félix Alcan).

[30] MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit*, p. 300 y sig. – Cf. BASTIAN, Les processus nerveux dans l'attention (*Revue philosophique*, t. XXXIII, p. 360 y sig.).

[31] W. JAMES, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 441.

[32] *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889 (Ed. Félix Alcan).

[33] MARILLIER, art. cit. Cf. J. SULLY, The psycho-physical process in attention (*Brain*, 1890, p. 154).

una vuelta atrás del espíritu que renuncia a proseguir el efecto útil de la percepción presente: habrá en primer lugar una inhibición de movimiento, una acción de detención. Pero sobre esta actitud general vendrán rápidamente a sumarse movimientos más sutiles, de los que algunos han sido señalados y descritos[34], y que tienen por rol volver a pasar sobre los contornos del objeto percibido. Con esos movimientos comienza el trabajo positivo, y no ya simplemente negativo, de la atención. Este se continúa a través de recuerdos.

Si la percepción exterior, en efecto, provoca de nuestra parte movimientos que dibujan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige sobre la percepción recibida las viejas imágenes que se le asemejan y de la que nuestros movimientos ya han trazado el esbozo. Ella recrea de este modo la percepción presente, o más bien duplica esta percepción devolviéndole sea su propia imagen, sea alguna imagen-recuerdo del mismo género. Si la imagen retenida o rememorada no llega a cubrir todos los detalles de la imagen percibida, se lanza un llamado a las regiones más profundas y alejadas de la memoria, hasta que los demás detalles conocidos vengan a proyectarse sobre aquellos que se ignoran. Y la operación puede proseguirse sin fin, fortaleciendo la memoria y enriqueciendo la percepción que a su turno, cada vez más desarrollada, atrae hacia sí un número creciente de recuerdos complementarios. Ya no pensamos en un espíritu que dispondría de no sé qué cantidad fija de luz, unas veces difundiéndola a su alrededor, otras veces concentrándola sobre un único punto. Imagen por imagen, preferimos comparar el trabajo elemental de la atención al del telegrafista quien, recibiendo un comunicado importante, lo vuelve a enviar palabra por palabra al lugar de origen para controlar su exactitud.

Pero para reenviar un comunicado, es preciso saber manipular el aparato. Y del mismo modo, para reflejar sobre una percepción la

[34] N. LANGE, Beitr. Zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit (*Philos. Studien* de WUNDT, t. VII, p. 390-422).

imagen que hemos recibido de ella, es preciso que podamos reproducirla, es decir reconstruirla a través de un esfuerzo de síntesis. Se ha dicho que la atención era una facultad de análisis, y se ha tenido razón; pero no se ha explicado suficientemente cómo es posible un análisis de ese tipo, ni a través de qué procesos llegamos a descubrir en una percepción lo que no se manifestaba en ella desde un principio. La verdad es que este análisis se realiza a través de una serie de ensayos de síntesis, o lo que es lo mismo, por otras tantas hipótesis: nuestra memoria escoge, una tras otra, imágenes análogas diversas que lanza en la dirección de la percepción nueva. Pero esta elección no opera al azar. Aquello que sugiere las hipótesis, lo que preside de lejos la selección, son movimientos de imitación a través de los cuales la percepción se continúa, y que servirán de marco común a la percepción y a las imágenes rememoradas.

Pero entonces, será necesario representarse de otro modo el hecho de que habitualmente no producimos el mecanismo de la percepción distinta. La percepción no consiste únicamente en impresiones recibidas o aún elaboradas por el espíritu. Al menos esto es así en esas percepciones tan pronto recibidas como disipadas, aquellas que dispersamos en acciones útiles. Pero toda percepción atenta supone verdaderamente, en el sentido etimológico de la palabra, una *reflexión*, es decir la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto, y que viene a moldearse sobre sus contornos. Si luego de haber fijado un objeto, desviamos bruscamente nuestra mirada, obtenemos una imagen consecutiva: ¿no debemos suponer que esta imagen ya se producía cuando lo mirábamos? El reciente descubrimiento de fibras perceptivas centrífugas nos inclinaría a pensar que las cosas suceden regularmente así, y que al lado del proceso aferente que lleva la impresión al centro, existe otro, inverso, que reconduce la imagen a la periferia. Es verdad que aquí se trata de imágenes fotografiadas sobre el objeto mismo, y de recuerdos inmediatamente consecutivos a la percepción de la que ellos no son más que el eco. Pero detrás de

esas imágenes idénticas al objeto, están las otras, almacenadas en la memoria, y que simplemente tienen con él la semejanza, aquellas que en fin no tienen más que un parentesco más o menos lejano. Ellas se conducen todas al encuentro de la percepción, y nutridas de su sustancia, adquieren suficiente fuerza y vida para exteriorizarse con ella. Las experiencias de Münsterberg[35], de Külpe[36], no dejan ninguna duda sobre este último punto: toda imagen-recuerdo capaz de interpretar nuestra percepción actual se cuela de modo tal que no podemos discernir ya lo que es percepción y lo que es recuerdo. Pero nada más interesante, a este respecto, que las ingeniosas experiencias de Goldscheider y Müller sobre el mecanismo de la lectura[37]. Contra Grashey, que había sostenido en un célebre trabajo[38] que leemos las palabras letra por letra, estos experimentadores han establecido que la lectura corriente es un verdadero trabajo de adivinación, tomando nuestro espíritu de aquí y de allá algunos trazos característicos y colmando todo intervalo con recuerdos-imágenes que, proyectados sobre el papel, sustituyen a los caracteres realmente impresos y nos dan la ilusión de ser ellos. De este modo, creamos o reconstruimos sin cesar. Nuestra percepción distinta es verdaderamente comparable a un círculo cerrado, en el que la imagen-percepción dirigida sobre el espíritu y la imagen-recuerdo lanzada en el espacio corren una detrás de la otra.

Insistimos sobre este último punto. De buen grado se nos representa la percepción atenta como una serie de procesos que caminarían a lo largo de un hilo único, el objeto excitando sensaciones, las sensaciones haciendo surgir frente a ellas ideas, cada

[35] *Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, p. 15 y sig.

[36] *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, p. 185.

[37] Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (*Zeitschr. F. Klinische Medicin*, 1893). Cf. McKEEN CATTELL, Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (*Philos. Studien*, 1885-86).

[38] Ueber Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung (*Arch. F. Psychiatrie*, 1885, t. XVI).

idea sacudiendo progresivamente puntos más recónditos de la masa intelectual. Habría aquí pues una marcha en línea recta, a través de la cual el espíritu se alejaría cada vez más del objeto para no volver más a él. Por el contrario nosotros afirmamos que la percepción reflejada es un *circuito* en el que todos los elementos, comprendido el objeto percibido mismo, se encuentran en estado de tensión mutua como en un circuito eléctrico, de suerte que ninguna conmoción partida del objeto puede detener su marcha en las profundidades del espíritu: debe siempre retornar al objeto mismo. No se debe ver aquí una simple cuestión de palabras. Se trata de dos concepciones radicalmente diferentes del trabajo intelectual. Según la primera, las cosas suceden mecánicamente y por una serie totalmente accidental de adiciones sucesivas. En una percepción atenta, por ejemplo, nuevos elementos que emanan a cada momento de una región más profunda del espíritu podrían juntarse a los antiguos elementos sin crear una perturbación general, sin exigir una transformación del sistema. En la segunda, por el contrario, un acto de atención implica tal solidaridad entre el espíritu y su objeto, se trata de un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear otras tantas piezas con circuitos nuevos que envuelven al primero, y que no tienen en común entre ellos más que el objeto percibido. De esos diferentes círculos de la memoria, que estudiaremos en detalle más tarde, el más limitado, llamado A, es el más próximo a la percepción inmediata. No contiene más que el objeto percibido mismo, llamado O, con la imagen consecutiva que viene a cubrirlo. Detrás de él los círculos B,

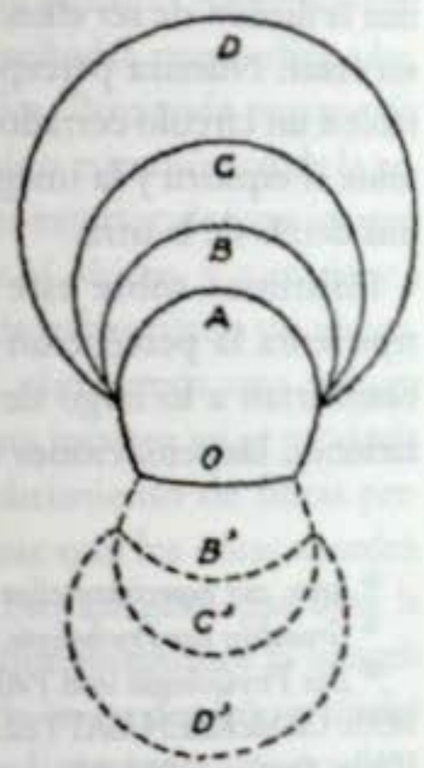

Fig. 1

C, D, cada vez más amplios, responden a esfuerzos crecientes de expansión intelectual. Es la totalidad de la memoria, como veremos, la que entra en cada uno de esos circuitos, puesto que la memoria está siempre presente; pero esta memoria, cuya elasticidad le permite dilatarse indefinidamente, refleja sobre el objeto un número creciente de cosas sugeridas, a veces los detalles del objeto mismo, a veces detalles concomitantes que pueden contribuir a iluminarlo. Así, luego de haber reconstituido el objeto percibido a la manera de un todo independiente, reconstituimos con él las condiciones cada vez más lejanas con las cuales forma un sistema. Llamamos B', C', D' a esas causas de profundidad creciente, situadas detrás del objeto, y virtualmente dadas con el objeto mismo. Se ve que el progreso de la atención tiene por efecto el de crear de nuevo no solamente el objeto percibido, sino los sistemas cada vez más vastos a los que puede relacionarse; de suerte que a medida que los círculos B, C, D representen una más alta expansión de la memoria, su reflexión alcanza en B', C', D' capas más profundas de la realidad.

La misma vida psicológica estaría pues repetida un número indefinido de veces, según los pisos sucesivos de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría actuarse a alturas diferentes. En el esfuerzo de atención, el espíritu se da siempre por completo, pero se simplifica o se complica según el nivel que escoja para cumplir sus evoluciones. Es comúnmente la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopte, según la altura en la que se ubique, esta percepción desarrolla en nosotros un mayor o menor número de recuerdos-imágenes.

En otros términos, los recuerdos personales, exactamente localizados, y cuya serie delinearía el curso de nuestra existencia pasada, constituyen, reunidos, la última y más ancha envoltura de nuestra memoria. Esencialmente fugitivos, no se materializan más que por azar, sea que una determinación accidentalmente precisa de nuestra actitud corporal los provoque, sea que la indeterminación misma

de esta actitud deje el campo libre al capricho de su manifestación. Pero esta envoltura extrema se reduce y repite en círculos interiores y concéntricos, los que más estrechos, sostienen los mismos recuerdos disminuidos, cada vez más alejados de su forma personal y original, cada vez más capaces, en su generalidad, de aplicarse sobre la percepción presente y determinarla a la manera de una especie englobando al individuo. Llega un momento en que el recuerdo así reducido se inserta tan bien en la percepción presente que no podría decirse dónde termina la percepción, dónde comienza el recuerdo. En ese preciso momento la memoria, en lugar de hacer aparecer y desaparecer caprichosamente sus representaciones, se regula por el detalle de los movimientos corporales.

Pero a medida que esos recuerdos se aproximan más al movimiento y por eso mismo a la percepción exterior, la operación de la memoria adquiere una mayor importancia práctica. Las imágenes pasadas, reproducidas tal cual con todos sus detalles y hasta con su coloración afectiva, son las imágenes de la fantasía o el ensueño; lo que llamamos actuar es precisamente lograr que esta memoria se contraiga o mejor se afile cada vez más, hasta no presentar más que el filo de su hoja a la experiencia donde ella penetrará. En el fondo, es por no haber distinguido aquí el elemento motor de la memoria que unas veces se ha desconocido, otras exagerado, lo que hay de automático en la evocación de los recuerdos. Conforme a nuestro sentir, un llamado es lanzado a nuestra actividad en el momento preciso en que nuestra percepción se descompone automáticamente en movimientos de imitación: nos es proporcionado un esbozo cuyo detalle y color recreamos proyectando en él recuerdos más o menos lejanos. Pero no es así como se consideran ordinariamente las cosas. En unos casos, se confiere al espíritu una autonomía absoluta; se le atribuye el poder de obrar a su antojo sobre los objetos presentes o ausentes; y ya no se comprenden entonces los desórdenes profundos de la atención y de la memoria que pueden seguir a la menor perturbación del equilibrio senso-motor. En otros casos, al contrario,

se hace de los procesos imaginativos otros tantos efectos mecánicos de la percepción presente; se quiere que por un progreso necesario y uniforme el objeto haga surgir sensaciones, y las sensaciones ideas que se enganchen en ellas: entonces, como no hay razón para que el fenómeno, mecánico al comienzo, cambie de naturaleza en el camino, se desemboca en la hipótesis de un cerebro en el que estados intelectuales podrían depositarse, dormitar y despertarse. En un caso como en el otro, se desconoce la verdadera función del cuerpo, y como no se ha visto para qué es necesaria la intervención de un mecanismo, no se sabe tampoco, una vez que se apela a él, dónde se lo debe detener.

Pero ha llegado el momento de salir de estas generalidades. Debemos investigar si nuestra hipótesis está verificada o invalidada por los hechos conocidos de localización cerebral. Los trastornos de la memoria imaginativa que corresponden a lesiones localizadas de la corteza son siempre enfermedades del reconocimiento, sea del reconocimiento visual o auditivo en general (ceguera y sordera psíquicas), sea del reconocimiento de las palabras (ceguera verbal, sordera verbal, etc.). Estos son pues los desórdenes que debemos examinar.

Pero si nuestra hipótesis es fundada, esas lesiones del reconocimiento no provendrán en absoluto del hecho de que los recuerdos ocupaban la región lesionada. Tendrán que ver con dos causas: en un caso a que nuestro cuerpo ya no puede tomar automáticamente, en presencia de la excitación venida de afuera, la actitud precisa por intermedio de la cual se operaría una selección entre nuestros recuerdos; en el otro a que los recuerdos ya no encuentran en el cuerpo un punto de aplicación, un medio de prolongarse en acción. En el primer caso, la lesión afectará los mecanismos que prolongan la conmoción recibida en movimiento automáticamente ejecutado: la atención ya no podrá ser fijada por el objeto. En el segundo, la lesión comprometerá esos centros particulares de la corteza que *preparan* los movimientos voluntarios proporcionándoles el antecedente sensorial necesario y que se llaman, con o sin razón, centros

imaginativos: la atención ya no podrá ser fijada por el sujeto. Pero en un caso como en el otro, se tratará de movimientos actuales que serán lesionados o de movimientos por venir que dejarán de ser preparados: no habrá habido destrucción de recuerdos.

Ahora bien, la patología confirma esta previsión. Nos revela la existencia de dos especies absolutamente distintas de ceguera y de sordera: psíquicas por un lado, y verbales por el otro. En la primera, los recuerdos visuales o auditivos son todavía evocados, pero no pueden ya aplicarse sobre las percepciones correspondientes. En la segunda, la evocación misma de los recuerdos está impedida. ¿La lesión afecta, como decíamos, los mecanismos senso-motores de la atención automática en el primer caso, los mecanismos imaginativos de la atención voluntaria en el otro? Para verificar nuestra hipótesis, debemos limitarnos a un ejemplo preciso. Desde luego, podríamos mostrar que el reconocimiento visual de las cosas en general, de las palabras en particular, implica en primer lugar un proceso motor semi-automático, luego una proyección activa de recuerdos que se insertan en las actitudes correspondientes. Pero preferimos apegarnos a las impresiones del oído, y más específicamente a la audición del lenguaje articulado, porque este ejemplo es el más comprensible de todos. Oír la palabra, en efecto, es en primer lugar reconocer su sonido, es enseguida encontrar el sentido, es en fin llevar más o menos lejos su interpretación: en resumen, es pasar por todos los grados de la atención y ejercer varias potencias sucesivas de la memoria. Por otra parte, no hay trastornos más frecuentes ni mejor estudiados que los de la memoria auditiva de las palabras. En fin la abolición de las imágenes verbales acústicas no ocurre sin la lesión grave de ciertas circunvoluciones determinadas de la corteza: se nos va pues a proporcionar un ejemplo indiscutible de localización, sobre el cual podremos preguntarnos si el cerebro es realmente capaz de almacenar recuerdos. Debemos pues mostrar en el reconocimiento auditivo de las palabras: 1º un proceso automático

senso-motor; 2º una proyección activa y por así decir excéntrica de recuerdos-imágenes.

1º Escucho conversar a dos personas en una lengua desconocida. ¿Basta para que las oiga? Las vibraciones que me llegan son las mismas que afectan sus oídos. Sin embargo no percibo más que un ruido confuso en el que todos los sonidos se parecen. No distingo nada y no podría repetir nada. En esta misma masa sonora, por el contrario, los dos interlocutores distinguen consonantes, vocales y sílabas que apenas se parecen, en fin palabras distintas. ¿Dónde está la diferencia entre ellos y yo?

La cuestión es saber cómo el conocimiento de una lengua, que no es más que recuerdo, puede modificar la materialidad de una percepción presente, y hacer oír actualmente a unos lo que otros en las mismas condiciones físicas no oyen. Se supone, es cierto, que los recuerdos auditivos de las palabras acumulados en la memoria, responden aquí al llamado de las impresiones sonoras y vienen a reforzar su efecto. Pero si la conversación que oigo no es para mí más que un ruido, se puede suponer el sonido reforzado cuanto uno quiera: por ser más fuerte, el ruido no será más claro. Para que el recuerdo de la palabra se deje evocar por la palabra oída, es preciso al menos que el oído oiga la palabra. ¿Cómo hablarán a la memoria los sonidos percibidos, cómo escogerán en la tienda de las imágenes auditivas aquellas en las que deben posarse si ellas aún no han sido separadas, distinguidas, en fin percibidas como sílabas y como palabras?

Esta dificultad no parece haber afectado lo suficiente a los teóricos de la afasia sensorial. En la sordera verbal, en efecto, el enfermo se encuentra respecto de su propia lengua en la misma situación en la que nosotros mismos nos encontramos cuando oímos hablar una lengua desconocida. Por lo general, él ha conservado intacto el sentido del oído, pero no comprende nada de las palabras que oye pronunciar, y a menudo incluso no llega a distinguirlas. Se cree haber explicado lo suficiente este estado diciendo que los recuerdos

auditivos de las palabras están destruidos en la corteza, o que una lesión unas veces transcortical, otras veces sub-cortical, impide al recuerdo auditivo evocar la idea, o a la percepción reunirse con el recuerdo. Pero, al menos para el último caso, la pregunta psicológica permanece intacta: ¿cuál es el proceso conciente que la lesión ha abolido, y por qué intermedio se produce en general el discernimiento de las palabras y de las sílabas, dadas ante todo al oído como una continuidad sonora?

La dificultad sería insalvable si realmente sólo tuviéramos que tratar con impresiones auditivas por un lado, y con recuerdos auditivos por el otro. No sería igual si las impresiones auditivas organizaran movimientos nacientes, capaces de recalcar la frase escuchada y de marcar sus principales articulaciones. Estos movimientos automáticos de acompañamiento interior, primero confusos y mal coordinados, se desenvolverían cada vez mejor al repetirse; acabarían por delinear una imagen simplificada donde la persona que escucha reconocería, en sus grandes líneas y sus principales direcciones, los movimientos mismos de la persona que habla. Se desplegaría así en nuestra conciencia, bajo la forma de sensaciones musculares nacientes, lo que llamaremos el *esquema motor* de la palabra oída. Instruir el oído en los elementos de una lengua nueva no consistiría entonces ni en modificar el sonido bruto ni en añadirle un recuerdo; sería coordinar las tendencias motrices de los músculos de la voz con las impresiones del oído, sería perfeccionar el acompañamiento motor.

Para aprender un ejercicio físico, comenzamos por imitar el movimiento en su conjunto, tal como nuestros ojos nos lo muestran desde afuera, tal como hemos creído verlo ejecutarse. Nuestra percepción de esto ha sido confusa: confuso será el movimiento con el que se intente repetirla. Pero mientras que nuestra percepción visual era la de un todo *continuo*, el movimiento a través del cual buscamos reconstituir su imagen está compuesto de una multitud de contracciones y de tensiones musculares; y la conciencia que tenemos de él comprende por sí misma sensaciones múltiples,

provenientes del juego variado de las articulaciones. El movimiento confuso que imita la imagen es ya pues su virtual descomposición; contiene su análisis en sí mismo, por así decirlo. El progreso que nacerá de la repetición y del ejercicio consistirá simplemente en liberar lo que estaba envuelto de entrada, en dar a cada uno de los movimientos elementales esa *autonomía* que asegura la precisión, conservando en cada uno la *solidaridad* con los otros sin la cual se volvería inútil. Tenemos razón en decir que el hábito se adquiere por la repetición del esfuerzo; pero ¿para qué serviría el esfuerzo repetido si reprodujera siempre lo mismo? La repetición tiene por verdadero efecto el de *descomponer* primero, *recomponer* después, y de este modo hablar a la inteligencia del cuerpo. En cada nuevo intento, despliega movimientos envueltos; llama cada vez la atención del cuerpo sobre un nuevo detalle que había pasado inadvertido; hace que divida y clasifique; le señala lo esencial; encuentra una a una, en el movimiento total, las líneas que marcan su estructura interior. En este sentido, un movimiento es aprendido desde que el cuerpo lo ha comprendido.

Es así como un acompañamiento motor de la palabra oída romperá la continuidad de esta masa sonora. Resta saber en qué consiste este acompañamiento. ¿Se trata de la palabra misma, reproducida internamente? Pero entonces el niño sabría repetir todas las palabras que su oído distingue; y nosotros mismos sólo tendríamos que comprender una lengua extranjera para pronunciarla con el acento justo. Está claro que las cosas no suceden con tanta simpleza. Puedo tomar una melodía, seguir su trazado, fijarla incluso en mi memoria, y no poder cantarla. Distingo sin esfuerzo particularidades de inflexión y de entonación de un inglés hablando alemán –lo corrijo pues internamente–; no se sigue de esto que si yo hablara daría la inflexión y la entonación justas a la frase alemana. Los hechos clínicos concurren por otra parte a confirmar aquí la observación diaria. Se puede incluso seguir y comprender la palabra mientras se ha devenido incapaz de hablarla. La afasia motriz no implica la sordera verbal.

Sucede que el esquema en medio del cual recalcamos la palabra oída marca solamente sus contornos salientes. Es a la palabra misma lo que el croquis al cuadro acabado. Otra cosa es en efecto comprender un movimiento difícil, otra cosa aún poder ejecutarlo. Para comprenderlo, basta realizar lo esencial de él, justo lo suficiente para distinguirlo de los otros movimientos posibles. Pero para poder ejecutarlo, es preciso además haberlo hecho comprender al cuerpo. Ahora bien, la lógica del cuerpo no admite los sobrentendidos. Ella exige que todas las partes constitutivas del movimiento demandado estén exhibidas una por una, luego recompuestas conjuntamente. Se vuelve aquí necesario un análisis *completo* que no desatienda ningún detalle, y una síntesis *actual* en la que no se abrevie nada. El esquema imaginativo, compuesto de algunas sensaciones musculares nacientes, no era más que un esbozo. Las sensaciones musculares real y completamente experimentadas le dan el color y la vida.

Resta saber cómo podría producirse un acompañamiento de este género, y si en realidad se produce siempre. Se sabe que la pronunciación efectiva de una palabra exige la intervención simultánea de la lengua y de los labios para la articulación, de la laringe para la fonación, finalmente de los músculos torácicos para la producción de la corriente de aire expiratoria. A cada sílaba pronunciada corresponde pues la entrada en juego de un conjunto de mecanismos completamente montados en los centros medulares y bulbarios. Estos mecanismos están unidos a los centros superiores de la corteza a través de las prolongaciones cilindro-axiales de las células piramidales de la zona psico-motriz; es a lo largo de estas vías que camina el impulso de la voluntad. De este modo, según que deseemos articular un sonido u otro, transmitimos la orden de actuar a tales o cuales de esos mecanismos motores. Pero si los mecanismos completamente montados que responden a los diversos movimientos posibles de articulación y de fonación están en relación con las causas, cualquiera que ellas sean, que los accionan en el habla voluntaria, existen hechos que dejan fuera de duda la comunicación de esos mismos mecanismos

con la percepción auditiva de las palabras. Entre las numerosas variedades de afasia descritas por los clínicos, se conocen de entrada dos de ellas (4ª y 6ª formas de Lichtheim) que parecen implicar una relación de este tipo. Así, en un caso observado por Lichtheim mismo, el sujeto había perdido como resultado de una caída la memoria de la articulación de las palabras y en consecuencia la facultad de hablar espontáneamente; sin embargo repetía lo que se le decía con la mayor corrección[39]. Por otra parte, en casos donde el habla espontánea está intacta, pero en que la sordera verbal es absoluta, no comprendiendo el enfermo ya nada de lo que se le dice, la facultad de repetir la palabra de otro puede aún estar enteramente conservada[40]. ¿Diremos, con Bastian, que estos fenómenos dan testimonio simplemente de una pereza de la memoria articulatoria o auditiva de las palabras, limitándose las impresiones acústicas a despertar a esta memoria de su adormecimiento[41]? Esta hipótesis, a la cual por otra parte daremos su lugar, no nos parece dar cuenta de los fenómenos tan curiosos de ecolalia señalados desde hace mucho tiempo por Romberg[42], por Voisin[43], por Winslow[44], y que Kussmaul ha calificado, con alguna exageración sin dudas, comos reflejos acústicos[45]. Aquí el sujeto repite maquinalmente, y quizás inconcientemente, las palabras oídas, como si las sensaciones auditivas se convirtieran ellas mismas en movimientos articulatorios. Partiendo de ahí, algunos han supuesto un mecanismo especial que ligaría un centro acústico de las palabras a un centro articulatorio

[39] LICHTHEIM, On Aphasia (*Brain*, enero 1885, p. 447).

[40] *Ibid.*, p. 454.

[41] BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, octubre y noviembre, 1887, p. 935).

[42] ROMBERG, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, 1853, t. II.

[43] Citado por BATEMAN, *On Aphasia*, London, 1890, p. 79. – Cf. MARCÉ, Mémoire sur quelques observations de physiologie pathologique (*Mém. De la Soc. De Biologie*, 2º série, t. III, p. 102).

[44] WINSLOW, *On obscure diseases of the Brain*, London, 1861, p. 505.

[45] KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 69 y sig.

del habla[46]. La verdad parece estar en el medio de estas dos hipótesis: hay en esos diversos fenómenos más que acciones absolutamente mecánicas, pero menos que un llamado a la memoria voluntaria; ellos prueban una *tendencia* de las impresiones verbales auditivas a prolongarse en movimientos de articulación, tendencia que no escapa seguramente al control habitual de nuestra voluntad, lo que implica quizás incluso un discernimiento rudimentario, y que se traduce, en estado normal, por una repetición interior de los trazos salientes de la palabra oída. Ahora bien, nuestro esquema motor no es otra cosa.

Profundizando esta hipótesis se encontraría quizás la explicación psicológica de ciertas formas de sordera verbal que pedíamos hace un momento. Se conocen algunos casos de sordera verbal con supervivencia integral de los recuerdos acústicos. El enfermo ha conservado intactos el recuerdo auditivo de las palabras y el sentido del oído; sin embargo no reconoce ninguna de las palabras que oye pronunciar[47]. Aquí se supone una lesión sub-cortical que impediría a las impresiones acústicas ir a encontrar las imágenes verbales auditivas a los centros de la corteza donde estarían depositadas. Pero la cuestión es primero saber específicamente si el cerebro puede almacenar imágenes; y luego si la constatación misma de una lesión en las vías conductoras de la percepción no nos dispensaría de buscar la interpretación psicológica del fenómeno. En hipótesis, los recuerdos auditivos pueden en efecto ser llamados a la conciencia; en hipótesis también las impresiones auditivas llegan a la conciencia: debe haber pues en la conciencia misma una laguna, una interrupción, algo en fin que se oponga a la confluencia de la percepción

[46] ARNAUD, Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale (*Arch. De Neurologie*, 1886, p. 192). – SPAMER, Ueber Asymbolie (*Arch. F. Psychiatrie*, t. VI, p. 507 y 524).

[47] Ver en particular: P. SÉRIEUX, Sur un cas de surdité verbale pure (*Revue de médicine*, 1893, p. 733 y sig.) ; LICHTHEIM, art. cit., p. 461 ; y ARNAUD, Contrib. a l'etude de la surdité verbale (2° article), *Arch. De Neurologie*, 1886, p. 366.

y el recuerdo. Ahora bien, el hecho se aclarará si se señala que la percepción auditiva bruta es verdaderamente la de una continuidad sonora, y que las conexiones senso-motrices establecidas por el hábito, en estado normal, deben tener por rol descomponerla: una lesión de esos mecanismos concientes, al impedir producirse la descomposición, detendría en seco el vuelo de los recuerdos que tienden a posarse sobre las percepciones correspondientes. Es pues sobre el «esquema motor» que podría asentarse la lesión. Pásese revista al caso, bastante raro además, de sordera verbal con conservación de los recuerdos acústicos: se notarán, creemos, ciertos detalles característicos respecto a esto. Adler señala como un hecho notable en la sordera verbal que los enfermos no reaccionan más a los ruidos, aún intensos, mientras que el oído ha conservado en sí mismo la mayor agudeza[48]. En otros términos, el sonido ya no encuentra su eco motor. Un enfermo de Charcot, afectado de sordera verbal pasajera, relata que él oía bien el timbre de su reloj, pero que no habría podido contar los pulsos sonados[49]. No llegaría pues, probablemente, a separarlos y distinguirlos. Otro enfermo declarará que percibe las palabras de la conversación, pero como un ruido confuso[50]. En fin el sujeto que ha perdido la inteligencia de la palabra oída la recobra si se le repite la palabra varias veces y sobre todo si se la pronuncia recalcándosela sílaba por sílaba[51]. ¿No es particularmente significativo este último hecho, constatado en varios casos absolutamente puros de sordera verbal con conservación de los recuerdos acústicos?

[48] ADLER, Beitrag zur Kenntniss der seltneren Formen von sensorischer Aphasie (*Neurol. Centralblatt*, 1891, p. 296 y 297).

[49] BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 143.

[50] BALLET, *Le langage intérieur*, Paris, 1888, p. 85 (Ed. Félix Alcan).

[51] Ver los tres casos citados por ARNAUD en los *Archives de Neurologie*, 1886, p. 366 y sig. (*Contrib. Clinique á l'étude de la surdité verbale*, 2° article). – Cf. El caso de SCHMIDT, Gehörs– und Sprachstörung in Folge von Apoplexie (*Allg. Zeitschr. F. Psychiatrie*, 1871, t. XXVII, p. 304).

El error de Stricker[52] ha sido el de creer en una repetición interior integral de la palabra oída. Su tesis ya estaría refutada por el simple hecho de que no se conoce un sólo caso de afasia motriz que haya entrañado sordera verbal. Pero todos los hechos concurren a demostrar la existencia de una tendencia motriz a desarticular los sonidos, a establecer su esquema. Además esta tendencia automática no ocurre –lo decíamos más arriba– sin un cierto trabajo intelectual rudimentario: ¿cómo podríamos sino identificar conjuntamente, y en consecuencia atender con el mismo esquema, palabras semejantes pronunciadas a alturas diferentes con timbres de voz diferentes? Esos movimientos interiores de repetición y de reconocimiento son como un preludio a la atención voluntaria. Señalan el límite entre la voluntad y el automatismo. A través suyo se preparan y se deciden, como lo dejábamos presentir, los fenómenos característicos del reconocimiento intelectual. Pero, ¿qué es este reconocimiento completo llegado a la plena conciencia de sí mismo?

2º Abordamos la segunda parte de este estudio: de los movimientos pasamos a los recuerdos. El reconocimiento atento, decíamos, es un verdadero *circuito* en el que el objeto exterior nos entrega partes cada vez más profundas de sí mismo a medida que nuestra memoria, simétricamente ubicada, adopta una mayor tensión para proyectar hacia él sus recuerdos. En el caso particular que nos ocupa el objeto es un interlocutor cuyas ideas se desarrollan en su conciencia a través de representaciones auditivas para materializarse luego en palabras pronunciadas. Será preciso pues, si estamos en lo cierto, *que el oyente se sitúe de golpe entre ideas correspondientes*, y las desarrolle a través de representaciones auditivas que recubrirán los sonidos brutos percibidos encajándose ellas mismas en el esquema motor. Seguir un cálculo es rehacerlo por propia cuenta. Del mismo modo comprender la palabra de otro consistiría en reconstituir inteligentemente, es decir partiendo de las ideas, la continuidad de los sonidos que el oído percibe. Y más generalmente prestar atención, reconocer con inteligencia e interpretar se confundirían en una única y misma operación por la cual el espíritu, habiendo fijado su nivel, habiendo escogido él mismo en relación a las percepciones brutas el punto simétrico de su causa más o menos próxima, dejaría correr hacia ellas los recuerdos que van a recubrirlas.

[52] STRICKER, *Du langage et de la musique*, Paris, 1885.

Apresurémonos a decirlo, no es así como habitualmente consideramos las cosas. Aquí están nuestros hábitos asociacionistas, en virtud de los cuales nos representamos sonidos que evocarían por contigüidad recuerdos auditivos, y los recuerdos auditivos ideas. Luego existen las lesiones cerebrales, que parecen entrañar la desaparición de los recuerdos: más específicamente, en el caso que nos ocupa, se podrán invocar las lesiones características de la sordera verbal cortical. De este modo la observación psicológica y los hechos clínicos parecen concordar. Habría por ejemplo representaciones auditivas adormecidas en la corteza bajo la forma de modificaciones físico-químicas de las células: una conmoción venida de afuera las despierta, y ellas evocan ideas por un proceso intra-cerebral, quizás por movimientos transcorticales que van a buscar las representaciones complementarias.

Reflexionemos sin embargo a las extrañas consecuencias de una hipótesis de este tipo. La imagen auditiva de una palabra no es un objeto de contornos definitivamente fijados, pues la misma palabra pronunciada por voces diferentes o por la misma voz a diferentes alturas da sonidos diferentes. Habrá pues tantos recuerdos auditivos de una palabra como niveles de sonido y timbres de voz. ¿Se amontonarán todas esas imágenes en el cerebro? o si el cerebro elige, ¿cuál preferirá? Supongamos sin embargo que tenga sus razones para elegir una de ellas: ¿cómo esa misma palabra, pronunciada por una nueva persona, irá a reunirse con un recuerdo del que difiere? Notemos en efecto que este recuerdo es, en hipótesis, algo inerte y pasivo, incapaz en consecuencia

de captar una similitud interna bajo diferencias exteriores. Se nos habla de la imagen auditiva de la palabra como si fuera una entidad o un género: ese género existe, sin duda alguna, para una memoria activa que esquematiza la semejanza de los sonidos complejos; pero para un cerebro que no registra y no puede registrar más que la materialidad de los sonidos percibidos, habrá para la misma palabra miles y miles de imágenes distintas. Pronunciada por una voz nueva constituirá una imagen nueva que se añadirá pura y simplemente a las otras.

Pero he aquí algo no menos dificultoso. Una palabra sólo tiene individualidad para nosotros desde el día en que nuestros maestros nos han enseñado a abstraerla. No son palabras lo que aprendemos primero a pronunciar, sino frases. Una palabra siempre se anastomosa con aquella que la acompaña, y toma aspectos diferentes según el andar y el movimiento de la frase de la que forma parte integrante: del mismo modo, cada nota de un tema melódico refleja vagamente el tema completo. Supongamos pues que haya recuerdos auditivos modelos, representados por ciertos dispositivos intra-cerebrales, y esperando el paso de las impresiones sonoras: estas impresiones pasarán sin ser reconocidas. ¿Dónde está en efecto la medida común, dónde está el punto de contacto entre la imagen seca, inerte, aislada, y la realidad viviente de la palabra que se organiza con la frase? Comprendo muy bien ese comienzo del reconocimiento automático que consistiría, como lo hemos visto más arriba, en subrayar las principales articulaciones de esta frase, en adoptar de ese modo su movimiento. Pero a menos de suponer en todos los hombres voces idénticas pronunciando en el mismo tono las mismas frases estereotipadas, no veo cómo las palabras oídas irían a reunir sus imágenes en la corteza cerebral.

Ahora, si realmente existen recuerdos depositados en las células de la corteza, se constatará por ejemplo en la afasia sensorial la pérdida irreparable de ciertas palabras determinadas, la conservación integral de otras. De hecho, no es así como las cosas suceden. En algunos

casos es la totalidad de los recuerdos la que desaparece, estando la facultad de audición mental pura y simplemente abolida, en otros se asiste a un debilitamiento general de esta función; pero es habitualmente la función la que está reducida y no el número de los recuerdos. Parece que el enfermo no tuviera ya la fuerza para volver a captar sus recuerdos acústicos, gira alrededor de la imagen verbal sin llegar a posarse sobre ella. Para hacerle reconocer una palabra basta a menudo que se lo encamine, que se le indique la primera sílaba[53], o simplemente que se lo aliente[54]. Una emoción podrá producir el mismo efecto[55]. Sin embargo se presentan casos en que parece que fueran grupos de representaciones determinadas las que son borradas de la memoria. Hemos pasado revista a un gran número de esos hechos, y nos ha parecido que se los podía repartir en dos categorías absolutamente separadas. En la primera, la pérdida de los recuerdos es generalmente brusca; en la segunda es progresiva. En la primera, los recuerdos recortados de la memoria son cualquier recuerdo, escogidos arbitraria e incluso caprichosamente: pueden ser ciertas palabras, ciertas cifras, o incluso, con frecuencia, todas las palabras de una lengua aprendida. En la segunda, las palabras siguen un orden metódico y gramatical para desaparecer, aquel mismo que indica la ley de Ribot: los nombres propios se eclipsan primero, luego los nombres comunes, por último los verbos[56]. Hasta aquí las diferencias exteriores. He aquí ahora, nos parece, la diferencia interna. En las amnesias del primer género, que son casi todas consecutivas a un choque violento, nos inclinaríamos a creer que los recuerdos aparentemente abolidos están realmente

[53] BERNARD, *op. cit.*, p. 172 y 179. Cf. BABILÉE, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*, Paris, 1886 (thèse de médecine), p. 44.

[54] RIEGER, *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*, Würzburg, 1889, p. 35.

[55] WERNICKE, *Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874, p. 39. – Cf. VALENTIN, Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique (*Rev. Médicale de l'Est*, 1880, p.171).

[56] RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 131 y sig. (Ed. Félix Alcan).

presentes, y no solamente presentes, sino actuantes. Para poner un ejemplo a menudo tomado por Winslow[57], aquel del sujeto que había olvidado la letra F, y sólo la letra F, nos preguntamos si se puede hacer abstracción de una letra determinada en todas partes donde se la encuentra, recortarla en consecuencia de las palabras habladas o escritas con las que forma cuerpo, si no se la ha reconocido implícitamente primero. En otro caso citado por el mismo autor[58], el sujeto había olvidado idiomas que había aprendido y también poemas que había escrito. Volviendo a componer, rehace aproximadamente los mismos versos. Se asiste además a menudo, en caso semejante, a una restauración integral de los recuerdos desaparecidos. Sin querer pronunciarnos demasiado categóricamente sobre una cuestión de este tipo, no podemos evitar encontrar una analogía entre estos fenómenos y las escisiones de la personalidad que M. Pierre Janet ha descrito[59]: una de ellas se asemeja sorprendentemente a esas «alucinaciones negativas» y «sugestiones con punto de referencia» que inducen los hipnotistas[60]. Completamente distintas son las afasias del segundo tipo, las verdaderas afasias. Consisten, como intentamos mostrarlo hace un momento, en una disminución progresiva de una función bien localizada, la facultad de actualizar los recuerdos en palabras. ¿Cómo explicar que la amnesia siga aquí una marcha metódica, comenzando por los nombres propios y finalizando

[57] WINSLOW, *On obscure Diseases of the Brain*, London, 1861.

[58] *Ibid*, p. 372.

[59] Pierre JANET, *État mental des hystériques*, Paris, 1894, II, p. 263 y sig. – Cf., del mismo autor, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

[60] Ver el caso de Grashey, estudiado de nuevo por Sommer, y que aquel declara inexplicable en el estado actual de las teorías de la afasia. En este ejemplo, los movimientos ejecutados por el sujeto tienen todo el aire de ser *señales* dirigidas a una memoria independiente. (SOMMER, *Zur Psychologie der Sprache Zeitschr. F. Psicol. U. Physiol. Der Sinnesorgane*, t. II, 1891, p. 143 y sig. – Cf. la comunicación de SOMMER al Congreso de los alienistas alemanes, *Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892).

por los verbos? Apenas se vería el medio a través del cual esto sucedería si las imágenes verbales estuvieran realmente depositadas en las células de la corteza: ¿no sería extraño, en efecto, que la enfermedad mermara siempre esas células en el mismo orden[61]? Pero el hecho se aclarará si se admite con nosotros que los recuerdos, para actualizarse, tienen necesidad de un ayudante motor, y que exigen, para ser recordados, una especie de actitud mental inserta ella misma en una actitud corporal. Entonces los verbos, cuya esencia es expresar *acciones imitables*, son específicamente las palabras que un esfuerzo corporal nos permitirá volver a captar cuando la función del lenguaje esté cerca de escapársenos: por el contrario los nombres propios, aquellos más alejados de esas acciones impersonales que nuestro cuerpo puede esbozar, son los que primero serían afectados por un debilitamiento de la función. Notemos el hecho singular de que un afásico, devenido regularmente incapaz de encontrar nunca el sustantivo que busca, lo reemplazará por una perífrasis apropiada en la que entrarán otros sustantivos[62], y a veces el sustantivo rebelde mismo: no pudiendo pensar la palabra justa, ha pensado la acción correspondiente, y esta actitud ha determinado la dirección general de un movimiento de donde la frase es extraída. Es así como, habiendo retenido la inicial de un nombre olvidado, llegamos a encontrar el nombre a fuerza de pronunciar la inicial[63]. De este modo, en los hecho del segundo tipo, es la función la que es afectada en su conjunto, y en aquellos del primer tipo el olvido, más puro en apariencia, en realidad nunca debe ser definitivo. En un caso como en el otro, no encontramos recuerdos localizados en células determinadas de

[61] WUNDT, *Psychologie physiologique*, t. I, p. 239.

[62] BERNARD, *De l'aphasie*, Paris, 1889, p. 171 y 174.

[63] Graves cita el caso de un enfermo que había olvidado todos los nombres, pero se acordaba de su inicial, y llegaba a través de ella a reencontrarlos. (Citado por BERNARD, *De l'aphasie*, p. 179).

la sustancia cerebral y que serían abolidos por una destrucción de dichas células.

Pero interroguemos nuestra conciencia. Preguntémosle qué pasa cuando escuchamos la palabra de otro con la idea de comprenderla. ¿Esperamos, pasivamente, que las impresiones vayan a buscar sus imágenes? ¿No sentimos más bien que nos colocamos en una cierta disposición, variable según el interlocutor, variable según el idioma que habla, según el tipo de ideas que expresa y sobre todo según el movimiento general de su frase, como si comenzáramos por regular el tono de nuestro trabajo intelectual? El esquema motor, subrayando sus entonaciones, siguiendo de rodeo en rodeo la curva de su pensamiento, muestra a nuestro pensamiento el camino. Es el recipiente vacío determinando con su forma la forma a la que tiende la masa fluida que en él se precipita.

Pero se dudará en comprender así el mecanismo de la interpretación, a causa de la invencible tendencia que nos lleva a pensar en toda ocasión *cosas* más que *progresos*. Hemos dicho que partíamos de la idea, y que la desarrollábamos en recuerdos-imágenes auditivos capaces de insertarse en el esquema motor para recubrir los sonidos oídos. Existe ahí un progreso continuo por el cual la nebulosidad de la idea se condensa en imágenes auditivas distintas las que, aún fluidas, van a solidificarse finalmente en su coalescencia con los sonidos materialmente percibidos. En ningún momento se puede decir con precisión que la idea o la imagen-recuerdo termina, que la imagen-recuerdo o la sensación comienza. Y de hecho, ¿dónde está la línea de demarcación entre la confusión de los sonidos percibidos en masa y la claridad que las imágenes auditivas rememoradas le añaden, entre la discontinuidad de esas imágenes rememoradas mismas y la continuidad de la idea original que ellas disocian y refractan en palabras distintas? Pero el pensamiento científico, analizando esta serie ininterrumpida de cambios y cediendo a una irresistible necesidad de representación simbólica, detiene y solidifica en cosas acabadas las principales fases de esta evolución. Erige los sonidos

brutos oídos en palabras separadas y completas, luego las imágenes auditivas rememoradas en entidades independientes de la idea que despliegan: estos tres términos, percepción bruta, imagen auditiva e idea van a formar así totalidades distintivas cada una de las cuales se bastará a sí misma. Y mientras que para atenerse a la experiencia pura hubiera sido preciso partir necesariamente de la idea, dado que los recuerdos auditivos le deben su soldadura y dado que los sonidos brutos a su vez no se completan más que por los recuerdos, no se tiene inconveniente cuando se ha completado arbitrariamente el sonido bruto y soldado arbitrariamente a su vez el conjunto de los recuerdos en invertir el orden natural de las cosas al afirmar que vamos de la percepción a los recuerdos y de los recuerdos a la idea. Sin embargo será preciso restablecer, bajo una forma u otra, en un momento u otro, la continuidad quebrada de los tres términos. Se supondrá pues que estos tres términos, alojados en distintas porciones del bulbo y de la corteza, mantienen comunicaciones entre sí, yendo las percepciones a despertar a los recuerdos auditivos, y a su turno los recuerdos a las ideas. Del mismo modo que se han solidificado en términos independientes las fases principales del desarrollo, se materializa ahora este mismo desarrollo en líneas de comunicación o en movimientos de impulso. Pero no impunemente se habrá invertido así el orden verdadero, y por una consecuencia necesaria, introducido en cada término de la serie elementos que sólo se realizan después de él. Tampoco impunemente se habrá fijado en términos distintos e independientes la continuidad de un progreso indiviso. Este modo de representación bastará quizás en tanto se lo limite estrictamente a los hechos que han servido para inventarlo: pero cada hecho nuevo forzará a complicar la representación, a intercalar estaciones nuevas a lo largo del movimiento, sin que jamás estas estaciones yuxtapuestas lleguen a reconstituir el movimiento mismo.

Nada más instructivo a este respecto que la historia de los «esquemas» de la afasia sensorial. En un primer período, marcado por los

trabajos de Charcot[64], de Broadbent[65], de Kussmaul[66], de Lichtheim[67], se tiende en efecto a la hipótesis de un «centro ideacional», unido por vías transcorticales a los diversos centros del habla. Pero este centro de las ideas es rápidamente disuelto con el análisis. Mientras que en efecto la fisiología cerebral hallaba cada vez mejor localizar sensaciones y movimientos, nunca ideas, la diversidad de las afasias sensoriales obligaban a los clínicos a disociar el centro intelectual en centros imaginativos de multiplicidad creciente, centro de las representaciones visuales, centro de las representaciones táctiles, centro de las representaciones auditivas, etc., aún más, a escindir a veces en dos vías diferentes, la una ascendente y la otra descendente, el camino que las haría comunicar de a dos[68]. Este fue el trazo característico de los esquemas del período ulterior, el de Wysman[69], de Moeli[70], de Freud[71], etc. Así la teoría se complicaba cada vez más, sin llegar no obstante a abrazar la complejidad de lo real. Más aún, a medida que los esquemas se volvían más complicados, figuraban y dejaban suponer la posibilidad de lesiones que, por ser sin dudas más diversas, debían ser además más específicas y

[64] BERNARD, *De l'aphasie*, p. 37.

[65] BROADBENT, A case of peculiar affection of speech (*Brain*, 1879, p. 494).

[66] KUSSMAUL, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 234.

[67] LICHTHEIM, On Aphasia (*Brain*, 1885). Es preciso sin embargo remarcar que Wernicke, el primero que había estudiado sistemáticamente la afasia sensorial, prescindía de un centro de conceptos. (*Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874).

[68] BASTIAN, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, 1887). – Cf. la explicación (indicada solamente como posible) de la *afasia óptica* por BERNHEIM: De la cécité psychique des choses (*Revue de Médecine*, 1885).

[69] WYSMAN, Aphasie und verwandte Zustände (*Deutsches Archiv für klinische Medicin*, 1890). Por otra parte, Magnan había entrado en este camino, como lo indica el esquema de SKWORTZOFF, *De la cécité des mots* (Th. De méd., 1881, pl. I).

[70] MOELI, Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesich (*Berliner klinische Wochenschrift*, 28 de abril de 1890).

[71] FREUD, *Zur Auffassung der Aphasien*, Leipzig, 1891.

más simples, tendiendo la complicación del esquema precisamente a la disociación de los centros que se habían confundido en un principio. Ahora bien, la experiencia estaba lejos de dar la razón a la teoría, pues casi siempre mostraba reunidas parcial y diversamente muchas de esas lesiones psicológicas simples que la teoría aislaba. Destruyéndose de este modo la complicación de las teorías de la afasia, ¿es necesario sorprenderse de ver la patología actual, cada vez más escéptica respecto a los esquemas, volver pura y simplemente a la descripción de los hechos[72]?

Pero ¿cómo podría ser de otro modo? Con oír a ciertos teóricos de la afasia sensorial, se creería que nunca han considerado de cerca la estructura de una frase. Ellos razonan como si una frase se compusiera de nombres que van a evocar imágenes de cosas. ¿En qué derivan esas diversas partes del discurso cuyo rol es justamente establecer relaciones y matices de todo tipo entre las imágenes? ¿Se dirá que cada una de esas palabras expresa y evoca por sí misma una imagen material, más confusa sin dudas, pero determinada? ¡Piénsese entonces en la multitud de relaciones diferentes que la misma palabra puede expresar según el lugar que ocupa y los términos que une! ¿Alegarán ustedes que aquí se trata de refinamientos de una lengua ya demasiado perfeccionada, y que es posible un lenguaje con nombres concretos destinados a hacer surgir imágenes de cosas? Acuerdo sin esfuerzo; pero cuanto más primitiva y desprovista de términos que expresan relaciones es la lengua en que me hablarán, más deberán hacer lugar a la actividad de mi espíritu, puesto que lo fuerzan a restablecer relaciones que ustedes no expresan: es decir que abandonarán cada vez más la hipótesis según la cual cada imagen iría a desenganchar una idea. A decir verdad, nunca hay aquí más que una cuestión de grado: refinada o grosera, una lengua sobreentiende muchas más cosas de las que puede expresar. Esencialmente

[72] SOMMER, Communication à un congrès d'aliénistes. (*Arch. De Neurologie*, t. XXIV, 1892).

discontinua, puesto que procede por palabras yuxtapuestas, el habla no hace sino empujar cada vez más lejos las principales etapas del movimiento del pensamiento. Por eso mismo, comprenderé su palabra si parto de un pensamiento análogo al suyo para seguir sus sinuosidades con la ayuda de imágenes verbales destinadas, cual si fueran letreros, a mostrarme de vez en cuando el camino. Pero no la comprenderé jamás si parto de las imágenes verbales mismas, porque entre dos imágenes verbales consecutivas hay un intervalo que todas las representaciones concretas no llegarían a colmar. Las imágenes jamás serán en efecto más que cosas, y el pensamiento es un movimiento.

Es pues en vano que se traten imágenes-recuerdos e ideas como cosas completamente hechas, a las cuales luego se asigna por residencia centros problemáticos. Inútil disfrazar la hipótesis bajo un lenguaje tomado de la anatomía y de la fisiología cuando no es otra cosa que la concepción asociacionista de la vida del espíritu; ella no tiene de su parte más que la tendencia constante de la inteligencia discursiva a recortar todo progreso en *fases* y a solidificar luego esas fases en *cosas*; y como ha nacido *a priori* de una especie de prejuicio metafísico, no posee ni la ventaja de seguir el movimiento de la conciencia ni la de simplificar la explicación de los hechos.

Pero debemos perseguir esta ilusión hasta el punto preciso en que desemboca en una contradicción manifiesta. Las ideas, decíamos, los recuerdos puros llamados desde el fondo de la memoria, se desarrollan en recuerdos-imágenes cada vez más capaces de insertarse en el esquema motor. A medida que esos recuerdos toman la forma de una representación más completa, más concreta y más conciente, tienden a confundirse más con la percepción que los atrae o cuyo marco adoptan. Así pues no hay, no puede haber en el cerebro una región donde los recuerdos se fijen y se acumulen. La pretendida destrucción de los recuerdos a través de las lesiones cerebrales no es más que una interrupción del progreso continuo por el cual el recuerdo se actualiza. Y en

consecuencia, si se quiere a toda fuerza localizar los recuerdos auditivos de palabras, por ejemplo, en un punto determinado del cerebro, seremos conducidos por razones de igual valor a distinguir ese centro imaginativo del centro perceptivo, o a confundir los dos centros conjuntamente. Ahora bien, esto es precisamente lo que la experiencia verifica.

Notemos en efecto la singular contradicción a la que esta teoría es conducida, a través del análisis psicológico por una parte, a través de los hechos patológicos por otra. Por un lado, parece que si la percepción una vez consumada subsiste en el cerebro en estado de recuerdo almacenado, esto no puede ocurrir más que como una disposición adquirida de los mismos elementos que la percepción ha impresionado: ¿cómo y en qué momento preciso iría a buscar a los otros? Y es efectivamente en esta solución natural que se detienen Bain[73] y Ribot[74]. Pero por otra parte ahí está la patología que nos advierte que la totalidad de los recuerdos de un cierto tipo puede escapársenos mientras que la facultad correspondiente de percibir permanece intacta. La ceguera psíquica no impide ver, igual que la sordera psíquica oír. Más específicamente, en lo que concierne a la pérdida de los recuerdos auditivos de palabras –la única que nos ocupa– existen numerosos hechos que la muestran regularmente asociada a una lesión destructiva de la primera y la segunda circunvolución tempo-esfenoidal izquierda[75], sin que se conozca un sólo caso en que esta lesión haya provocado la sordera propiamente dicha: incluso se la ha podido producir experimentalmente en el mono sin determinar en él otra cosa que la sordera psíquica,

[73] BAIN, *Les sens et l'intelligence*, p. 304. – Cf. SPENCER, *Principes de psychologie*, t. I, p. 483.

[74] RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, p. 10.

[75] Ver la enumeración de los casos más puros en el artículo de SHAW, The sensory side of Aphasia (*Brain*, 1893, p. 501). Varios autores limitan por otra parte a la primera circunvolución la lesión característica de la pérdida de las imágenes verbales auditivas. Ver en particular BALLET, *Le langage intérieur*, p. 153.

es decir una impotencia en interpretar los sonidos que continúa oyendo[76]. Será preciso pues asignar a la percepción y al recuerdo elementos nerviosos distintos. Pero esta hipótesis tendrá entonces en contra la observación psicológica más elemental; pues vemos que un recuerdo, a medida que se vuelve más claro y más intenso, tiende a hacerse percepción, sin que haya un momento preciso en que una transformación radical se opere y en que se pueda decir, en consecuencia, que se transportan elementos imaginativos a los elementos sensoriales. Así estas dos hipótesis contrarias, la primera que identifica los elementos de percepción con los elementos de memoria, la segunda que los distingue, son de tal naturaleza que cada una de ellas reenvía a la otra sin que podamos atenernos a ninguna.

¿Cómo podría ser esto de otro modo? Aquí todavía se considera percepción distinta y recuerdo-imagen en estado estático, como *cosas* la primera de las cuales estaría ya completa sin la segunda, en lugar de considerar el *progreso* dinámico por el cual una deviene la otra.

Por un lado, en efecto, la percepción completa no se define y no se distingue más que por su coalescencia con una imagen-recuerdo que lanzamos a su encuentro. La atención ocurre a este precio, y sin la atención no hay más que una yuxtaposición pasiva de sensaciones acompañadas de una reacción maquinal. Pero por otro lado, como lo mostraremos más adelante, la propia imagen-recuerdo reducida al estado de recuerdo puro permanecería ineficaz. Virtual, ese recuerdo no puede devenir actual más que por la percepción que lo atrae. Impotente, toma su vida y su fuerza de la sensación presente en que se materializa. ¿Esto no equivale a decir que la percepción distinta es provocada por dos corrientes de sentidos contrarios, una de las cuales, centrípeta, viene del objeto exterior, y la otra, centrífuga, tiene por punto de partida lo que llamamos el «recuerdo puro»? La primera corriente, completamente sola, no daría más que una percepción pasiva con las reacciones maquinales que la acompañan.

[76] LUCIANI, citado por J. SOURY, *Les fonctions du cerveau*, Paris, 1892, p. 211.

La segunda, dejada a sí misma, tiende a dar un recuerdo actualizado, cada vez más actual a medida que la corriente se acentuara. Reunidas, esas dos corrientes forman, en el punto donde se encuentran, la percepción distinta y reconocida.

He aquí lo que dice la observación interior. Pero no tenemos el derecho de detenernos aquí. Desde luego es grande el peligro en aventurarse, sin suficiente luz, en el medio de las oscuras cuestiones de localización cerebral. Pero hemos dicho que la separación de la percepción completa y de la imagen-recuerdo ponía a la observación clínica en pugna con el análisis psicológico y que de ahí resultaba una grave antinomia para la doctrina de la localización de los recuerdos. Estamos obligados a investigar en qué devienen los hechos conocidos cuando uno deja de considerar el cerebro como depósito de recuerdos[77].

Supongamos un instante, para simplificar la exposición, que excitaciones venidas de afuera dan nacimiento, sea en la corteza

[77] La teoría que esbozamos aquí se asemeja además, por un lado, a la de Wundt. Señalamos de inmediato el punto común y la diferencia esencial. Con Wundt estimamos que la percepción distinta implica una acción centrífuga, y por eso somos conducidos a suponer con él (aunque en un sentido un poco diferente) que los centros llamados imaginativos son más bien centros de agrupamiento de las impresiones sensoriales. Pero mientras que, según Wundt, la acción centrífuga consiste en una «estimulación aperceptiva» cuya naturaleza no es definible más que de una manera general y que parece corresponder a lo que se llama de ordinario la fijación de la atención, nosotros pretendemos que esta acción centrífuga reviste en cada caso una forma distinta, la del «objeto virtual» que tiende gradualmente a actualizarse. De ahí surge una diferencia importante en la concepción del papel de los centros. Wundt es conducido a plantear: 1° un órgano general de apercepción, ocupando el lóbulo frontal; 2° centros particulares que, incapaces sin dudas de almacenar imágenes, conservan sin embargo tendencias o disposiciones para reproducirlas. Nosotros sostenemos al contrario que no puede quedar nada de una imagen en la sustancia cerebral, y que tampoco podría existir un centro de apercepción, sino que sencillamente hay, en esta sustancia, órganos de percepción virtual, influidos por la intención del recuerdo, como hay en la periferia órganos de percepción real, influidos por la acción del objeto. Ver la *Psychologie physiologique*, t. I, p. 242-252).

cerebral sea en los otros centros, a sensaciones elementales. Nunca tenemos aquí más que sensaciones elementales. Ahora bien, de hecho, cada percepción envuelve un número considerable de esas sensaciones, todas coexistentes y dispuestas en un orden determinado. ¿De dónde viene ese orden, y qué es lo que asegura esta coexistencia? En el caso de un objeto material presente no es dudosa la respuesta: orden y coexistencia vienen de un órgano de los sentidos impresionado por un objeto exterior. Este órgano está exactamente construido en vista de permitir a una pluralidad de excitaciones simultáneas impresionarlo de una cierta manera y en un cierto orden, distribuyéndose todas a la vez sobre partes escogidas de su superficie. Es pues un inmenso teclado sobre el cual el objeto exterior ejecuta de un golpe su acorde de mil notas, provocando así, en un orden determinado y en un único momento, una enorme multitud de sensaciones elementales correspondientes a todos los puntos interesados del centro sensorial. Ahora supriman el objeto exterior, o el órgano de los sentidos, o ambos: las mismas sensaciones elementales pueden ser excitadas, pues las mismas cuerdas están aquí prestas a resonar de la misma manera; pero ¿dónde está el teclado que permitirá atacar miles y miles de ellas a la vez y reunir tantas notas simples en el mismo acorde? Conforme a nuestro sentir, la «región de las imágenes», si ella existe, no puede ser más que un teclado de este tipo. Desde luego, no habría nada de inconcebible en que una causa puramente psíquica accionara directamente todas las cuerdas interesadas. Pero en el caso de la audición mental –el único que nos ocupa– la localización de la función parece cierta puesto que una lesión determinada del lóbulo temporal la suprime, y por otra parte hemos expuesto las razones que hacen que no podamos admitir ni incluso concebir residuos de imágenes depositados en una región de la sustancia cerebral. Una única hipótesis permanece pues plausible: es que esta región ocupa, en relación al centro mismo de la audición, el lugar simétrico al órgano de los sentidos que es aquí el oído: se trataría de un oído mental.

Pero entonces la contradicción señalada se disipa. Se comprende, por una parte, que la imagen auditiva rememorada pone en juego los mismos elementos nerviosos que la percepción primera, y que el recuerdo se transforma así gradualmente en percepción. Y se comprende también, por otra parte, que la facultad de rememorar sonidos complejos, como las palabras, pueda comprometer otras partes de la sustancia nerviosa que la facultad de percibirlas: por eso en la sordera psíquica la audición real sobrevive a la audición mental. Las cuerdas están todavía aquí, y aún vibran bajo la influencia de los sonidos exteriores; lo que falta es el teclado interior.

En otros términos en fin, los centros donde nacen las sensaciones elementales pueden en cierto modo ser accionados por dos lados diferentes, por delante y por detrás. Por delante reciben las impresiones de los órganos de los sentidos y en consecuencia de un *objeto real*; por detrás sufren, de intermediario en intermediario, la influencia de un *objeto virtual*. Los centros de imágenes, si ellos existen, no pueden ser más que los órganos simétricos a los órganos de los sentidos en relación a esos centros sensoriales. Ellos no son depositarios de los recuerdos puros, es decir de los objetos virtuales, más de lo que los órganos de los sentidos lo son de los objetos reales.

Añadamos que esto es una traducción, infinitamente abreviada, de lo que puede suceder en realidad. Las diversas afasias sensoriales prueban suficientemente que la evocación de una imagen auditiva no es un acto simple. Lo más frecuente es que entre la intención, que sería lo que llamamos el recuerdo puro, y la imagen-recuerdo auditiva propiamente dicha, vengan a intercalarse recuerdos intermediarios, que deben ante todo realizarse en imágenes-recuerdos en centros más o menos alejados. Es entonces por grados sucesivos que la idea llega a tomar cuerpo en esta imagen particular que es la imagen verbal. Por eso la audición mental puede estar subordinada a la integridad de los diversos centros y de las vías que conducen a ellos. Pero estas complicaciones no cambian nada del fondo de las cosas. Cualquiera que sean el número y la naturaleza de los términos

interpuestos, no vamos de la percepción a la idea, sino de la idea a la percepción, y el proceso característico del reconocimiento no es centrípeto, sino centrífugo.

Restaría saber, es verdad, cómo excitaciones que emanan del interior pueden dar nacimiento a sensaciones, a través de su acción sobre la corteza cerebral o sobre los otros centros. Y es evidente que no hay aquí más que una manera cómoda de expresarse. El recuerdo puro, a medida que se actualiza, tiende a provocar en el cuerpo todas las sensaciones correspondientes. Pero esas sensaciones virtuales, para devenir reales, deben tender a hacer actuar el cuerpo, a imprimirle los movimientos y actitudes de las que ellas son el antecedente habitual. Las conmociones de los centros llamados sensoriales, conmociones que preceden habitualmente a los movimientos consumados o esbozados por el cuerpo, y que tienen incluso por rol normal el de preparar el cuerpo al comenzarlos, son pues menos la causa real de la sensación que la marca de su potencia y la condición de su eficacia. El progreso por el cual la imagen virtual se realiza no es otra cosa que la serie de etapas por las cuales esta imagen llega a obtener del cuerpo trayectos útiles. La excitación de los centros llamados sensoriales es la última de esas etapas; es el preludio a una reacción motriz, el inicio de una acción en el espacio. En otros términos, la imagen virtual evoluciona hacia la sensación virtual, y la sensación virtual hacia el movimiento real: este movimiento, realizándose, realiza a la vez la sensación de la que sería prolongación natural y la imagen que ha debido formar cuerpo con la sensación. Vamos a profundizar en estos estados virtuales y, al penetrar más adelante en el mecanismo interior de las acciones psíquicas y psicofísicas, vamos a mostrar a través de qué progreso continuo el pasado, al actualizarse, tiende a reconquistar su influencia perdida.

Capítulo III

De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu.

Resumamos brevemente lo que precede. Hemos distinguido tres términos, el recuerdo puro, el recuerdo-imagen y la percepción, ninguno de los cuales por otra parte se produce, de hecho, aisladamente. La percepción nunca es un simple contacto del espíritu con el objeto presente; está completamente impregnada de los recuerdos-imágenes que la completan al interpretarla. El recuerdo-imagen, a su vez, participa del «recuerdo puro» que comienza a materializar, y de la percepción en la que tiende a encarnarse: considerada desde este último punto de vista, se definiría una percepción naciente. Por último el recuerdo puro, independiente de derecho sin dudas, no se manifiesta normalmente más que en la imagen coloreada y

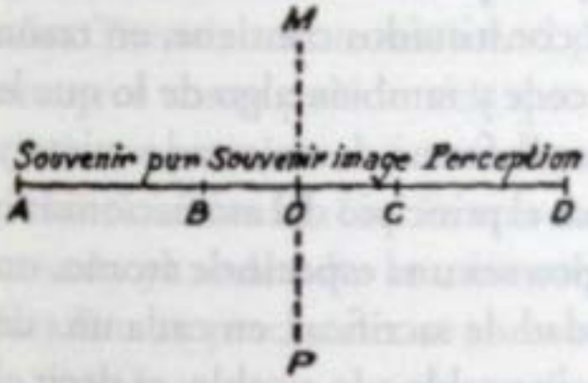

Fig. 2

viviente que lo revela. Simbolizando estos tres términos a través de los segmentos consecutivos AB, BC, CD de una misma línea recta AD, se puede decir que nuestro pensamiento describe esta línea en un movimiento continuo que va de A a D, y que es imposible decir con precisión dónde termina uno de los términos y dónde comienza el otro.

Esto es por otra parte lo que la conciencia constata sin esfuerzo todas las veces que sigue, para analizar la memoria, el movimiento mismo de la memoria que trabaja. ¿Se trata de recobrar un recuerdo, de evocar un período de nuestra historia? Tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el cual nos desprendemos del presente para resituarnos primero en el pasado en general, luego en una cierta región del pasado: trabajo de tanteo análogo al enfoque de una cámara fotográfica. Pero nuestro recuerdo queda aún en estado virtual; nos disponemos de este modo simplemente a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco aparece como una nebulosidad que se condensaría; de virtual pasa al estado actual; y a medida que sus contornos se dibujan y que su superficie se colorea, tiende a imitar la percepción. Pero permanece atado al pasado por sus profundas raíces y si una vez realizado no se resintiese de su virtualidad original, si no fuera al mismo tiempo que un estado presente algo que se destaca sobre el presente, jamás lo reconoceríamos como un recuerdo.

El error constante del asociacionismo es el de sustituir esta continuidad del devenir que es la realidad viviente con una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos. Precisamente dado que cada uno de los elementos así constituidos contiene, en razón de su origen, algo de lo que le precede y también algo de lo que le sigue, debería tomar a nuestros ojos la forma de un estado mixto y en cierto modo impuro. Pero además el principio del asociacionismo pretende que todo estado psicológico sea una especie de átomo, un elemento simple. De ahí la necesidad de sacrificar, en cada una de las fases que se han distinguido, lo inestable a lo estable, es decir el

comienzo al fin. ¿Se habla de la percepción? No se verá en ella más que las sensaciones aglomeradas que la colorean: se desconocerán las imágenes rememoradas que forman su núcleo oscuro. ¿Se habla a su turno de la imagen rememorada? Se la captará completamente hecha, realizada en el estado de percepción débil, y se cerrarán los ojos ante el recuerdo puro que esta imagen ha desarrollado progresivamente. En la concurrencia que el asociacionismo instituye de este modo entre lo estable y lo inestable, la percepción desplazará siempre pues al recuerdo-imagen, y el recuerdo-imagen desplazará al recuerdo puro. Por eso el recuerdo puro desaparece completamente. El asociacionismo, cortando en dos con una línea MO la totalidad del progreso AD, no ve en la porción OD más que las sensaciones que la concluyen y que constituyen para él toda la percepción; y por otra parte reduce la porción AO, ella también, a la imagen realizada donde desemboca el recuerdo puro al dilatarse. La vida psicológica se reduce entonces por entero a esos dos elementos, la sensación y la imagen. Y como por una parte se ha ahogado en la imagen el recuerdo puro que constituía su estado original; como por otra parte se ha aproximado todavía la imagen a la percepción metiendo de antemano algo de la imagen misma en la percepción, ya no se encontrará entre esos dos estados más que una diferencia de grado o de intensidad. De ahí la distinción entre los *estados fuertes* y los *estados débiles*, de los cuales los primeros serían erigidos por nosotros en percepciones del presente, los segundos –no se sabe por qué– en representaciones del pasado. Pero la verdad es que nunca alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él de un salto. Esencialmente virtual, el pasado no puede ser captado por nosotros como pasado más que si seguimos y adoptamos el movimiento por el cual él se realiza en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la luz. Es en vano que se busque su huella en algo actual y ya realizado: lo mismo valdría buscar la oscuridad bajo la luz. Este es precisamente el error del asociacionismo: ubicado en lo actual, se agota en vanos esfuerzos por descubrir en un estado

realizado y presente la marca de su origen pasado, por distinguir el recuerdo de la percepción, y por elevar a diferencia de naturaleza lo que ha condenado de antemano a no ser más que una diferencia de magnitud.

Imaginar no es *recordar*. Sin dudas que un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero la recíproca no es verdadera, y la imagen pura y simple no me transportará al pasado más que si en efecto es al pasado que he ido a buscarla, siguiendo de este modo el progreso continuo que la ha llevado de la oscuridad a la luz. Es esto lo que los psicólogos olvidan muy a menudo cuando, del hecho de que una sensación rememorada se vuelve más actual cuanto más se insiste en ella, deducen que el recuerdo de la sensación era esta sensación naciente. El hecho que alegan es sin dudas exacto. Más me esfuerzo para recordar un dolor pasado, más tiendo a experimentarlo realmente. Pero esto se comprende sin esfuerzo puesto que el progreso del recuerdo, como decíamos, consiste justamente en materializarse. La cuestión es saber si el recuerdo del dolor era verdaderamente dolor en el origen. Por el hecho de que el sujeto hipnotizado acabe por tener calor cuando se le repite con insistencia que tiene calor, no se sigue que las palabras de la sugestión ya fueran calientes. Del hecho de que el recuerdo de una sensación se prolongue en esta sensación misma, tampoco debe deducirse que el recuerdo haya sido una sensación naciente: quizás en efecto ese recuerdo, en relación a la sensación que va a nacer, juegue precisamente el papel de magnetizador que da la sugestión. El razonamiento que criticamos, presentado bajo esta forma, queda ya pues sin valor probatorio; no es aún vicioso, en tanto se beneficia de esta verdad indiscutible de que el recuerdo se transforma a medida que se actualiza. Pero el absurdo estalla cuando se razona siguiendo el camino inverso –que sin embargo debería ser igualmente legítimo dentro de la hipótesis en que se nos sitúa–, es decir cuando se hace decrecer la intensidad de la sensación en lugar de hacer crecer la intensidad del recuerdo puro. En efecto, si los dos estados difirieran

sencillamente por el grado, se debería llegar entonces a que en un cierto momento la sensación se metamorfosee en recuerdo. Si el recuerdo de un gran dolor, por ejemplo, no es más que un dolor débil, inversamente un dolor intenso que experimento, terminará al disminuir por ser un gran dolor rememorado. Ahora bien llega un momento, sin ninguna duda, en que me es imposible decir si lo que siento es una sensación débil que experimento o una sensación débil que imagino (y esto es natural, puesto que el recuerdo-imagen participa ya de la sensación), pero jamás este estado débil se me aparecerá como el recuerdo de un estado fuerte. El recuerdo es pues otra cosa completamente distinta.

Pero la ilusión que consiste en no establecer entre el recuerdo y la sensación más que una diferencia de grado es más que una simple consecuencia del asociacionismo, más que un accidente en la historia de la filosofía. Ella posee raíces profundas. Descansa, en último análisis, sobre una falsa idea de la naturaleza y del objeto de la percepción exterior. No se quiere ver en la percepción más que una enseñanza que se dirige a un espíritu puro, y de un interés completamente especulativo. Entonces, como el recuerdo es él mismo en esencia un conocimiento de este tipo, puesto que ya no tiene objeto, no se puede hallar entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de grado, desplazando la percepción al recuerdo, y constituyendo así nuestro presente simplemente en virtud de la ley del más fuerte. Pero existe algo más que una diferencia de grado entre el pasado y el presente. Mi presente es lo que me compromete, lo que vive para mí, y para decirlo todo, lo que me motiva a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente. Extendámonos sobre este punto. Comprenderemos mejor la naturaleza de lo que llamamos el «recuerdo puro» oponiéndolo a la percepción presente.

En efecto, se buscaría vanamente caracterizar el recuerdo de un estado pasado si no se comenzara por definir la marca concreta, aceptada por la conciencia, de la realidad presente. ¿Qué es, para

mí, el momento presente? Lo propio del tiempo es transcurrir; el tiempo ya transcurrido es el pasado, y llamamos presente al instante en que se transcurre. Pero no puede tratarse aquí de un instante matemático. Sin dudas existe un presente ideal, puramente concebido, límite indivisible que separaría el pasado del porvenir. Pero el presente real, concreto, vivido, aquel del que hablo cuando aludo a mi percepción presente, ocupa necesariamente una duración. ¿Dónde está situada pues esta duración? ¿Está más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente? Es bastante evidente que está más acá y más allá simultáneamente, y que lo que llamo «mi presente» invade a la vez mi pasado y mi porvenir. Ante todo mi pasado, pues «el momento en que hablo ya está lejos de mí»; luego mi porvenir, pues es sobre el porvenir que ese momento está inclinado, es al porvenir que yo tiendo, y si pudiera fijar este indivisible presente, este elemento infinitesimal de la curva del tiempo, es la dirección del porvenir la que se dejaría ver. Es preciso pues que el estado psicológico que llamo «mi presente» sea simultáneamente una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato. Ahora bien, como veremos, el pasado inmediato en tanto que percibido es sensación, puesto que toda sensación traduce una muy larga sucesión de conmociones elementales; y el porvenir inmediato en tanto que se determina es acción o movimiento. Mi presente es pues a la vez sensación y movimiento; y puesto que forma un todo indiviso, ese movimiento debe contener a esa sensación, prolongarla en acción. De donde concluyo que mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y de movimientos. Mi presente es por esencia senso-motor.

Es decir que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo. Extendido en el espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y al mismo tiempo ejecuta movimientos. Sensaciones y movimientos se localizan en puntos determinados de esta extensión, no puede haber allí, en un momento dado, más que un

único sistema de movimientos y sensaciones. Por eso mi presente me parece ser algo absolutamente determinado, y que se destaca sobre mi pasado. Situado entre la materia que influye sobre él y la materia sobre la que él influye, mi cuerpo es un centro de acción, el lugar donde las impresiones recibidas escogen inteligentemente su vía para transformarse en movimientos ejecutados; representa pues el estado actual de mi devenir, aquello que está en vías de formación en mi duración. Más generalmente, en esta continuidad de devenir que es la realidad misma, el momento presente está constituido por el corte casi instantáneo que nuestra percepción practica en la masa en vías de derrame, y este corte es precisamente lo que llamamos el mundo material: nuestro cuerpo ocupa su centro; de ese mundo material, él es lo que nosotros sentimos derramarse directamente; en su estado actual consiste la actualidad de nuestro presente. Debiendo definirse según nosotros la materia, en tanto que extendida en el espacio, como un presente que recomienza sin cesar, inversamente nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia, es decir un conjunto de sensaciones y movimientos, nada más. Y este conjunto está determinado, único para cada momento de la duración, dado que justamente sensaciones y movimientos ocupan lugares del espacio y dado que no podría haber allí, en el mismo lugar, varias cosas a la vez. ¿De dónde proviene el hecho de que se haya podido desconocer una verdad tan simple, tan evidente, y que no es después de todo más que la idea del sentido común?

La razón de esto es precisamente que nos obstinamos en hallar sólo una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre las sensaciones actuales y el recuerdo puro. La diferencia, según nosotros, es radical. Mis sensaciones actuales son aquello que ocupa porciones determinadas de la superficie de mi cuerpo; el recuerdo puro, por el contrario, no interesa ninguna parte de mi cuerpo. Sin dudas engendrará sensaciones al materializarse; pero en ese momento preciso dejará de ser recuerdo puro para pasar al estado de cosa presente, actualmente vivida; y no le restituiría su carácter de recuerdo más

que al remitirlo a la operación por la cual lo he evocado, virtual, desde el fondo de mi pasado. Es justamente porque lo habré vuelto activo que él se volverá actual, es decir sensación capaz de provocar movimientos. Por el contrario, la mayor parte de los psicólogos no ven en el recuerdo puro más que una percepción más débil, un conjunto de sensaciones nacientes. Habiendo de este modo borrado de antemano toda diferencia de naturaleza entre la sensación y el recuerdo, son conducidos por la lógica de su hipótesis a materializar el recuerdo y a idealizar la sensación. ¿Se habla del recuerdo? Ellos no lo perciben más que bajo la forma de imagen, es decir ya encarnada en sensaciones nacientes. Habiéndole transferido de este modo lo esencial de la sensación, y no queriendo ver en la idealidad de ese recuerdo algo distinto que se destaca sobre la sensación misma, están obligados, cuando retornan a la sensación pura, a dejarle la idealidad que habían de este modo conferido implícitamente a la sensación naciente. Si el pasado, que en hipótesis ya no actúa, puede en efecto subsistir en el estado de sensación débil, resulta entonces que existen sensaciones impotentes. Si el recuerdo puro, que en hipótesis no interesa ninguna parte determinada del cuerpo, es una sensación naciente, resulta entonces que la sensación no está esencialmente localizada en un punto del cuerpo. De ahí la ilusión que consiste en ver en la sensación un estado flotante e inextenso, el cual no adquiriría la extensión y no se consolidaría en el cuerpo más que por accidente: ilusión que vicia profundamente, como lo hemos visto, la teoría de la percepción exterior, y plantea un buen número de los problemas pendientes entre las diversas metafísicas de la materia. Es necesario resignarse: la sensación es por esencia extensiva y localizada; es una fuente de movimiento; el recuerdo puro, siendo inextenso e impotente, no participa de ningún modo de la sensación.

Lo que llamo mi presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es pues senso-motor. De mi pasado sólo deviene imagen y en consecuencia sensación

al menos naciente, aquello que puede colaborar con esta acción, insertarse en esta actitud, en una palabra volverse útil; pero desde que deviene imagen, el pasado abandona el estado de recuerdo puro y se confunde con una cierta parte de mi presente. El recuerdo actualizado en imagen difiere pues profundamente de ese recuerdo puro. La imagen es un estado presente, y no puede participar del pasado más que por el recuerdo puro del que surge. El recuerdo, por el contrario, impotente en tanto que permanece inútil, queda puro de toda mezcla con la sensación, sin ligazón con el presente, y en consecuencia inextenso.

Esta impotencia radical del recuerdo puro nos ayudará precisamente a comprender cómo se conserva en estado latente. Sin entrar todavía en el *quid* de la cuestión, limitémonos a notar que nuestra repugnancia en concebir *estados psicológicos inconcientes* proviene sobre todo de que consideramos la conciencia como la propiedad esencial de los estados psicológicos, de suerte que un estado psicológico no podría dejar de ser conciente, parece, sin dejar de existir. Pero si la conciencia no es más que la marca característica del *presente*, es decir de lo vivido actualmente, es decir en fin de lo *actuante*, entonces lo que no actúa podrá en cierto modo dejar de pertenecer a la conciencia sin dejar necesariamente de existir. En otros términos, en el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia sino solamente de acción real o de eficacia inmediata, y hallándose de este modo limitada la extensión de este término, uno tendría menos dificultad en representarse un estado psicológico inconciente, es decir, en suma, impotente. Cualquier idea que uno se haga de la conciencia en sí, tal como ella aparecería si se ejerciese sin trabas, no se podría discutir el hecho de que en un ser que ejecuta funciones corporales, la conciencia tenga principalmente por rol el de presidir la acción e iluminar una elección. Ella proyecta pues su luz sobre los antecedentes inmediatos de la decisión y sobre todos aquellos recuerdos pasados que pueden

organizarse útilmente con ellos; el resto permanece en la sombra. Pero aquí encontramos, bajo una forma nueva, la ilusión renovada sin cesar que perseguimos desde el comienzo de este trabajo. Se pretende que la conciencia, incluso junto a funciones corporales, sea una facultad accidentalmente práctica, esencialmente vuelta hacia la especulación. Entonces, como no se ve el interés que ella tendría en dejar escapar los conocimientos que posee, consagrada como estaría al conocimiento puro, no se comprende que renuncie a iluminar lo que no está enteramente perdido para ella. De donde resultaría que sólo le pertenece de derecho lo que ella posee de hecho, y que en el dominio de la conciencia todo real es actual. Pero devuelvan a la conciencia su verdadero rol: no habrá ya razón para decir que el pasado se borra una vez percibido, del mismo modo en que no la hay para suponer que los objetos materiales dejan de existir cuando dejo de percibirlos.

Insistamos sobre este último punto, pues aquí está el centro de las dificultades y la fuente de los equívocos que rodean el problema del inconciente. La idea de una *representación inconciente* es clara, a despecho de un extendido prejuicio; se puede decir incluso que hacemos de ella un uso constante y que no hay concepción más familiar al sentido común. Todo el mundo admite, en efecto, que las imágenes actualmente presentes a nuestra percepción no son la totalidad de la materia. Pero por otra parte, ¿qué puede ser un objeto material no percibido, una imagen no imaginada, sino una especie de estado mental inconciente? Más allá de los muros de vuestra habitación, que usted percibe en este momento, existen las habitaciones vecinas, luego el resto de la casa, por último la calle y la ciudad donde vive. Poco importa la teoría de la materia a la cual se adscriba: realista o idealista, usted piensa evidentemente, cuando habla de la ciudad, de la calle, de las otras habitaciones de la casa, en otras tantas percepciones ausentes de vuestra conciencia y sin embargo dadas fuera de ella. Ellas no se crean a medida que vuestra conciencia las acoge: de alguna manera ya eran, y puesto

que en hipótesis vuestra conciencia no las aprehendía, ¿cómo podían existir en sí sino en estado inconciente? ¿De dónde proviene entonces el hecho de que una *existencia por fuera de la conciencia* nos parezca clara cuando se trata de los objetos, oscura cuando hablamos del sujeto? Nuestras percepciones, actuales y virtuales, se extienden a lo largo de dos líneas, una horizontal AB, que contiene simultáneamente todos los objetos en el espacio, otra vertical CI, sobre la cual se disponen nuestros recuerdos sucesivos escalonados en el tiempo. El punto I, intersección de las dos líneas, es el único que está dado actualmente a nuestra conciencia. ¿De dónde proviene el hecho de que no dudemos en plantear la realidad de la línea AB en su totalidad, aunque permanezca no percibida, y que por el contrario, de la línea CI el único punto que nos parece realmente existir sea el presente I actualmente percibido? En el fondo de esta distinción entre ambas series temporal y espacial existen tantas ideas confusas o mal esbozadas, tantas hipótesis desprovistas de todo valor especulativo, que no podríamos agotar su análisis de una vez. Para desenmascarar completamente la ilusión sería preciso ir a buscar en su origen, y seguir a través de todos sus rodeos, el doble movimiento por el cual llegamos a plantear realidades objetivas sin relación con la conciencia y estados de conciencia sin realidad objetiva, pareciendo entonces el espacio conservar indefinidamente *cosas* que se yuxtaponen en él, mientras que el tiempo destruiría, poco a poco, *estados* que se suceden en él. Una parte de ese trabajo ha sido hecho en nuestro primer capítulo, cuando hemos tratado de la objetividad

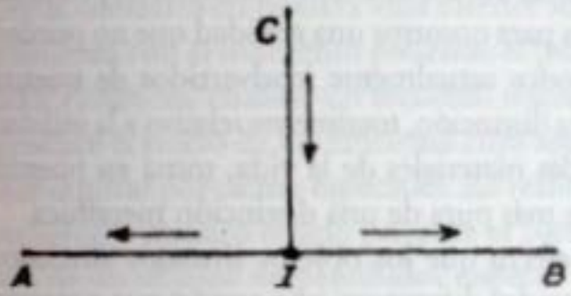

Fig. 3

en general; otra parte lo será en las últimas páginas de este libro, cuando hablaremos de la idea de materia. Limitémonos aquí a señalar algunos puntos esenciales.

En primer lugar, los objetos escalonados a lo largo de esta línea AB representan a nuestros ojos lo que vamos a percibir, mientras que la línea CI no contiene más que aquello que ya ha sido percibido. Ahora bien, el pasado ya no posee interés para nosotros; ha agotado su acción posible, o sólo recobrará una influencia tomando su vitalidad de la percepción presente. Por el contrario, el porvenir inmediato consiste en una acción inminente, en una energía aún no gastada. La parte no percibida del universo material, llena de promesas y de amenazas, posee pues para nosotros una realidad que no pueden ni deben poseer los períodos actualmente inadvertidos de nuestra existencia pasada. Pero esta distinción, totalmente relativa a la utilidad práctica y a las necesidades materiales de la vida, toma en nuestro espíritu la forma cada vez más pura de una distinción metafísica.

Hemos mostrado en efecto que los objetos situados alrededor nuestro representan, en grados diferentes, una acción que nosotros podemos efectuar sobre las cosas o que tendremos que padecer de ellas. El plazo de esta acción posible está precisamente marcado por la mayor o menor lejanía del objeto correspondiente, de suerte que la distancia en el espacio mide la proximidad de una amenaza o de una promesa en el tiempo. El espacio pues proporciona así de golpe el esquema de nuestro porvenir próximo; y como este porvenir debe derramarse indefinidamente, el espacio que lo simboliza tiene por propiedad permanecer en su inmovilidad indefinidamente abierto. De ahí que el horizonte inmediato dado a nuestra percepción nos parezca necesariamente rodeado de un círculo más amplio, existente aunque no percibido, implicando este mismo círculo otro que lo rodea, y así indefinidamente. Pertenece pues a la esencia de nuestra percepción actual, en tanto que extensa, no ser nunca más que un *contenido* en relación a una experiencia más vasta e incluso indefinida que la contiene: y esta experiencia, ausente de nuestra conciencia

puesto que ella desborda el horizonte percibido, no parece por ello menos actualmente dada. Pero mientras que nos sentimos suspendidos sobre estos objetos materiales que elevamos de ese modo a realidades presentes, nuestros recuerdos por el contrario, en tanto que pasados, son otros tantos pesos muertos que arrastramos con nosotros y de los que preferimos fingirnos desembarazados. El mismo instinto en virtud del cual abrimos indefinidamente el espacio delante nuestro, hace que volvamos a cerrar detrás nuestro el tiempo a medida que se derrama. Y mientras que la realidad, en tanto que extensa, nos parece desbordar infinitamente nuestra percepción, por el contrario en nuestra vida interior sólo nos parece *real* lo que comienza con el momento presente; el resto es prácticamente abolido. Entonces, cuando un recuerdo reaparece a la conciencia, nos produce el efecto de un fantasma cuya aparición misteriosa habría que explicar por causas especiales. En realidad, la adherencia de este recuerdo a nuestro estado presente es completamente comparable a la de los objetos no percibidos respecto a los objetos percibidos, y el *inconciente* juega en los dos casos un papel similar.

Pero nos cuesta mucho trabajo representarnos de este modo las cosas, pues hemos contraído el hábito de subrayar las diferencias, y al contrario borrar las semejanzas, entre la serie de los *objetos* simultáneamente escalonados en el espacio y la serie de los *estados* sucesivamente desplegados en el tiempo. En la primera, los términos se condicionan de una manera completamente determinada, de suerte que la aparición de cada nuevo término puede ser prevista. Es así que, cuando salgo de mi habitación, yo sé cuales son las habitaciones que voy a atravesar. Por el contrario, mis recuerdos se presentan en un orden aparentemente caprichoso. El orden de las representaciones es pues necesario en un caso, contingente en el otro; y es esta necesidad la que hipostasío en cierto modo cuando hablo de la existencia de los objetos por fuera de toda conciencia. Si no veo ningún inconveniente en suponer dada la totalidad de los objetos que no percibo es porque el orden rigurosamente de-

terminado de esos objetos le da el aspecto de una cadena de la que mi percepción presente no sería más que un eslabón: este eslabón comunica entonces su actualidad al resto de la cadena. Pero, mirando esto más de cerca, se vería que nuestros recuerdos forman una cadena del mismo tipo, y que nuestro *carácter*, siempre presente en todas nuestras decisiones, es efectivamente la síntesis actual de todos nuestros estados pasados. Condensada bajo esta forma, nuestra vida psicológica anterior existe para nosotros más aún que el mundo exterior, del que no percibimos nunca más que una muy pequeña parte, mientras que al contrario utilizamos la totalidad de nuestra experiencia vivida. Es verdad que de este modo sólo la poseemos resumida, y que nuestras viejas percepciones, consideradas como individualidades distintas, nos producen la impresión o de haber desaparecido totalmente o de no reaparecer más que por antojo de su fantasía. Pero esta apariencia de destrucción completa o de resurrección caprichosa consiste sencillamente en que a cada instante la conciencia actual acepta lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo. Siempre tendida hacia la acción, ella no puede materializar de nuestras viejas percepciones más que aquellas que se componen con la percepción presente para contribuir a la decisión final. Si, para que mi voluntad se manifieste sobre un punto dado del espacio, hace falta que mi conciencia franquee uno a uno esos intermediarios o esos obstáculos cuyo conjunto constituye lo que llamamos *la distancia en el espacio*, en cambio para iluminar esta acción le es útil saltar por encima el intervalo de tiempo que separa la situación actual de una situación anterior análoga; y como ella se transporta allí de un sólo brinco, toda la parte intermediaria del pasado escapa a sus dominios. Las mismas razones pues que hacen que nuestras percepciones se dispongan en continuidad rigurosa en el espacio hacen que nuestros recuerdos se iluminen de una manera discontinua en el tiempo. En lo que concierne a los objetos no percibidos en el espacio y a los recuerdos inconcientes en el tiempo no tenemos que tratar con dos formas radicalmente diferentes de

la existencia; pero las exigencias de la acción son inversas en un caso que en el otro.

Damos aquí con el problema capital de la *existencia*, problema que no podemos más que rozar, bajo pena de ser conducidos, de pregunta en pregunta, al corazón mismo de la metafísica. Decimos sencillamente que en lo concerniente a las cosas de la experiencia –las únicas que aquí nos ocupan– la existencia parece implicar dos condiciones reunidas: 1º la presentación a la conciencia, 2º la conexión lógica o causal de lo que es así presentado con lo que le precede y lo que le sigue. Para nosotros la realidad de un estado psicológico o de un objeto material consiste en este doble hecho de que nuestra conciencia los percibe y que ellos forman parte de una serie, temporal o espacial, en la que los términos se determinan los unos a los otros. Pero estas dos condiciones suponen grados, y se concibe que siendo ambas necesarias sean cumplidas de modo desigual. Así, en el caso de los estados internos actuales la conexión es menos estrecha, y la determinación del presente por el pasado no tiene el carácter de una derivación matemática, dejando un amplio lugar a la contingencia; en cambio, la presentación a la conciencia es perfecta, librándonos un estado psicológico actual la totalidad de su contenido en el acto mismo por el cual lo percibimos. Por el contrario, si se trata de los objetos exteriores, es la conexión la que es perfecta, puesto que esos objetos obedecen a leyes necesarias; pero entonces la otra condición, la presentación a la conciencia, nunca es más que parcialmente cumplida, pues el objeto material, precisamente en razón de la multiplicidad de los elementos no percibidos que lo relacionan a todos los otros objetos, nos parece encerrar y esconder detrás de sí infinitamente más de lo que nos deja ver. Deberíamos pues decir que la existencia, en el sentido empírico de la palabra, implica siempre a la vez, pero en grados diferentes, la aprehensión conciente y la conexión regular. Pero nuestro entendimiento, que tiene por función establecer distinciones tajantes, no comprende las cosas de este modo. Antes que admitir la presencia, en todos los

casos, de los dos elementos mezclados en proporciones diversas, prefiere disociar estos dos elementos, y atribuir así a los objetos exteriores de un lado, a los estados internos del otro, dos modos de existencia radicalmente diferentes, caracterizados cada uno por la presencia exclusiva de la condición que tan sólo habría que declarar preponderante. Entonces la existencia de los estados psicológicos consistirá enteramente en su aprehensión por la conciencia, y la de los fenómenos exteriores, enteramente también, en el orden riguroso de su concomitancia y de su sucesión. De ahí la imposibilidad de permitir a los objetos materiales existentes pero no percibidos la menor participación en la conciencia, y a los estados interiores no concientes la menor participación en la existencia. Hemos mostrado, al comienzo de este libro, las consecuencias de la primera ilusión: ella conduce a falsear nuestra representación de la materia. La segunda, complementaria de la primera, vicia nuestra concepción del espíritu, al esparcir sobre la idea del inconciente una oscuridad artificial. Nuestra vida psicológica pasada condiciona por entero nuestro estado presente, sin determinarlo de un modo necesario; ella se revela también por entero en nuestro carácter, aunque ninguno de los estados pasados se manifieste en el carácter explícitamente. Reunidas, estas dos condiciones aseguran a cada uno de los estados psicológicos pasados una existencia real, aunque inconciente.

Pero estamos tan habituados a invertir, para mayor ventaja de la práctica, el orden real de las cosas, padecemos en un grado tal la obsesión de las imágenes extraídas del espacio, que no podemos evitar preguntar *dónde* se conserva el recuerdo. Concebimos que fenómenos físico-químicos tengan lugar *en* el cerebro, que el cerebro esté *en* el cuerpo, el cuerpo *en* el aire que lo baña, etc.; pero si el pasado se conserva una vez cumplido, ¿dónde está? Ponerlo en la sustancia cerebral en estado de modificación molecular parece simple y claro, porque tenemos entonces un reservorio actualmente dado que bastaría abrir para hacer deslizar las imágenes latentes en la conciencia. Pero si el cerebro no puede servir a un uso semejante,

¿en qué almacén alojaremos las imágenes acumuladas? Olvidamos que la relación de continente a contenido toma su claridad y su universalidad aparentes de la necesidad en que estamos de abrir siempre el espacio delante nuestro, de cerrar siempre detrás nuestro la duración. Por el hecho de mostrar que una cosa está *en* otra no se ha aclarado en absoluto el fenómeno de su conservación. Más aún: supongamos por un instante que el pasado sobrevive en estado de recuerdo almacenado en el cerebro. Será preciso entonces que el cerebro, para conservar el recuerdo, se conserve al menos él mismo. Pero ese cerebro, en tanto que imagen extendida en el espacio, nunca ocupa más que el momento presente; constituye, con todo el resto del universo material, un corte sin cesar renovado del devenir universal. O bien pues ustedes habrán de suponer que este universo perece y renace por un verdadero milagro en todos los instantes de la duración, o bien deberán transferirle la continuidad de existencia que niegan a la conciencia, y hacer de su pasado una realidad que sobrevive y se prolonga en su presente: nada habrán ganado pues con almacenar el recuerdo en la materia, y se verán al contrario obligados a extender a la totalidad de los estados del mundo material esta supervivencia independiente e integral del pasado que negaran a los estados psicológicos. Esta supervivencia *en sí* del pasado se impone pues bajo una forma o bajo otra, y la dificultad que sentimos en concebirla viene simplemente del hecho de que atribuimos a la serie de los recuerdos en el tiempo, esa necesidad de *contener* y de *ser contenidos* que sólo es cierto en el conjunto de los cuerpos instantáneamente percibidos en el espacio. La ilusión fundamental consiste en trasportar a la duración misma, en vías de derrame, la forma de los cortes instantáneos que nosotros practicamos en ella.

Pero, ¿cómo el pasado que en hipótesis ha dejado de ser podría conservarse por sí mismo? ¿No hay ahí una auténtica contradicción? Nosotros respondemos que la cuestión es precisamente saber si el pasado ha dejado de existir o si simplemente ha dejado de ser útil.

Ustedes definen arbitrariamente el presente como *lo que es*, cuando el presente es simplemente *lo que se hace*. Nada *es* menos que el momento presente si por ello entienden ese límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos este presente como debiendo ser, todavía no es; y cuando lo pensamos como existiendo, ya ha pasado. Por el contrario, si consideran el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, se puede decir que ese presente consiste en gran parte en el pasado inmediato. En la fracción de segundo que dura la más corta percepción posible de luz, trillones de vibraciones han tenido lugar, la primera de las cuales está separada de la última por un intervalo enormemente dividido. Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste pues en una incalculable multitud de elementos rememorados y a decir verdad toda percepción es ya memoria. *Nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado*, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir.

En todo momento pues la conciencia alumbra con su resplandor esta parte inmediata del pasado que, inclinada sobre el porvenir, trabaja en realizarlo y en unírsele. Preocupada así únicamente por determinar un porvenir indeterminado, ella podrá esparcir un poco de su luz sobre aquellos de nuestros estados más rezagados en el pasado que se compondrían útilmente con nuestro estado presente, es decir con nuestro pasado inmediato; el resto permanece oscuro. Es en esta parte iluminada de nuestra historia que terminamos situados, en virtud de la ley fundamental de la vida, que es una ley de acción: de ahí la dificultad que experimentamos para concebir recuerdos que se conservarían en la sombra. Nuestra repugnancia en admitir la supervivencia integral del pasado se sostiene pues en la orientación misma de nuestra vida psicológica, verdadero despliegue de estados en el que tenemos interés de observar lo que se despliega, y no lo que está completamente desplegado.

De este modo retornamos, por un largo rodeo, a nuestro punto de partida. Decíamos que existen dos memorias profundamente

distintas: una, fijada en el organismo, no es otra cosa que el conjunto de los mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica conveniente a las diversas interpelaciones posibles. Ella hace que nos adaptemos a la situación presente y que las acciones padecidas por nosotros se prolonguen ellas mismas en reacciones unas veces ejecutadas, otras simplemente nacientes, pero siempre más o menos apropiadas. Hábito más bien que memoria, representa nuestra experiencia pasada, pero no evoca su imagen. La otra es la memoria verdadera. Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea nuestros estados unos tras otros a medida que se producen, reservando a cada hecho su lugar y señalándole en consecuencia su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la primera en un presente que recomienza sin cesar. Pero habiendo distinguido profundamente estas dos formas de la memoria, no habíamos mostrado aún su lazo. Con sus mecanismos que simbolizan el esfuerzo acumulado de las acciones pasadas, la memoria que imagina y que repite planeaba por encima del cuerpo suspendida en el vacío. Pero si no percibimos nunca otra cosa que nuestro pasado inmediato, si nuestra conciencia del presente es ya memoria, los dos términos que habíamos separado al principio van a soldarse íntimamente. Considerado desde este nuevo punto de vista, nuestro cuerpo en efecto no es otra cosa que la parte invariablemente renovada de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor la que a todo instante acaba de pasar. Imagen él mismo, este cuerpo no puede almacenar las imágenes, puesto que forma parte de ellas; y por eso es quimérica la empresa de querer localizar las percepciones pasadas, o incluso presentes, en el cerebro: ellas no están en él; es él el que está en ellas. Pero esta imagen completamente particular, que persiste en medio de las otras y que llamo mi cuerpo, constituye a cada instante, como lo decíamos, un corte transversal del universal devenir. Es pues el *lugar de paso* de los movimientos recibidos y devueltos, el guión que une las cosas que obran sobre mí y las cosas sobre las que obro, en una palabra, el asiento de los fenómenos senso-motores.

Si represento a través de un cono SAB la totalidad de los recuerdos acumulados en mi memoria, la base AB asentada en el pasado permanece inmóvil, mientras que el vértice S que representa mi presente en cualquier momento avanza sin cesar, y sin cesar también toca el plano móvil P de mi representación actual del universo. En S se concentra la imagen del cuerpo; y esta imagen, formando parte del plano P, se limita a recibir y a devolver las acciones emanadas de todas las imágenes que componen el plano.

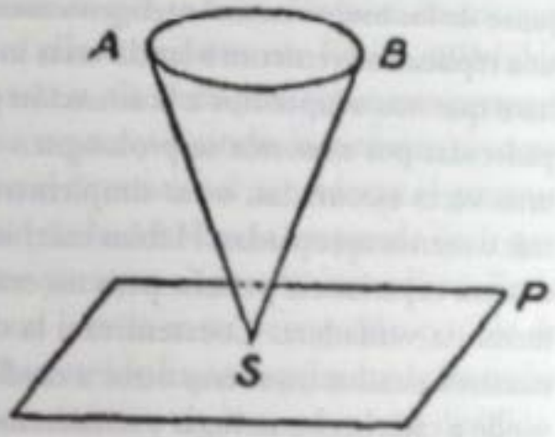

Fig. 4

La memoria del cuerpo, constituida por el conjunto de los sistemas senso-motores que el hábito ha organizado, es pues una memoria cuasi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado. Como no constituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil insertada por la segunda en el plano moviente de la experiencia, es natural que esas dos funciones se presten un mutuo apoyo. De un lado, en efecto, la memoria del pasado presenta a los mecanismos senso-motores todos los recuerdos capaces de guiarlos en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia: en esto consisten precisamente las asociaciones por contigüidad y por similitud. Pero por otro lado los aparatos senso-motores proporcionan a los recuerdos impotentes, es decir inconcientes, el medio de tomar un cuerpo, de materializarse, en fin de devenir presentes. En efecto, para que un recuerdo reaparezca a la conciencia es necesario que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el

punto preciso en que se ejecuta la *acción*. En otros términos, es del presente que parte el llamado al cual responde el recuerdo, y es de los elementos senso-motores de la acción presente que el recuerdo toma el calor que irradia la vida.

¿No es en la solidez de este acuerdo, en la precisión con la cual estas dos memorias complementarias se inscriben la una en la otra, que reconocemos los espíritus «bien equilibrados», es decir, en el fondo, los hombres perfectamente adaptados a la vida? Lo que caracteriza al hombre de acción es la prontitud con la cual llama al auxilio de una situación dada todos los recuerdos que se relacionan con ella; pero también la barrera insalvable que encuentran en él los recuerdos inútiles o indiferentes al presentarse al umbral de su conciencia. Vivir puramente en el presente, responder a una excitación a través de una reacción inmediata que la prolonga, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es un *impulsivo*. Pero no está mucho mejor adaptado a la acción quien vive en el pasado por el placer de vivir en él, y en quien los recuerdos emergen a la luz de la conciencia sin provecho para la situación actual: ese no es ya un impulsivo, sino un *soñador*. Entre estos dos extremos se ubica la acertada disposición de una memoria bastante dócil para seguir con precisión los contornos de la situación presente, pero bastante enérgica para resistir a cualquier otro llamado. El buen sentido, o sentido práctico, no es probablemente otra cosa.

El desarrollo extraordinario de la memoria espontánea en la mayoría de los niños se sostiene precisamente en que todavía no han adherido su memoria a su conducta. Siguen por hábito la impresión del instante, y del mismo modo que la acción no se pliega en ellos a las indicaciones del recuerdo, inversamente sus recuerdos no se limitan a las necesidades de la acción. Sólo parecen retener con mayor facilidad porque se acuerdan con menor discernimiento. La evidente disminución de la memoria, a medida que la inteligencia se desarrolla, se atiene pues a la concordancia creciente de los recuerdos con los actos. La memoria conciente pierde así en extensión lo que

gana en fuerza de penetración: ella tenía en un principio la facilidad de memorizar sueños, pero es que realmente soñaba. Se observa por otra parte esta misma exageración de la memoria espontánea en hombres cuyo desarrollo intelectual no sobrepasa apenas el del niño. Un misionero, luego de haber predicado un largo sermón a salvajes del África, ve a uno de ellos repetirlo textualmente, con los mismos gestos, de principio a fin[1].

Pero si nuestro pasado permanece para nosotros casi enteramente oculto debido a que está inhibido por las necesidades de la acción presente, encontrará la fuerza para franquear el umbral de la conciencia en todos los casos en que nos desinteresemos de la acción eficaz para situarnos, de cierta manera, en la vida del ensueño. El sueño, natural o artificial, provoca justamente una indiferencia de este género. Se nos mostraba recientemente en el dormir una interrupción del contacto entre los elementos nerviosos, sensoriales y motores[2]. Incluso si uno no se detiene en esta ingeniosa hipótesis, es imposible no ver en el sueño un relajamiento, al menos funcional, de la tensión del sistema nervioso, siempre listo durante la vigilia a prolongar la excitación recibida en reacción apropiada. Ahora bien, es un hecho de observación corriente la «exaltación» de la memoria en ciertos sueños y en ciertos estados de sonambulismo. Recuerdos que se creían abolidos reaparecen entonces con una exactitud sorprendente; revivimos en todos sus detalles escenas de infancia enteramente olvidadas; hablamos lenguas que no recordábamos ni siquiera haber aprendido. Pero nada más instructivo, a este respecto, que lo que se produce en ciertos casos de sofocación brusca, en los ahogados y los ahorcados. El sujeto, vuelto a la vida, declara haber visto desfilar frente suyo, en poco tiempo, todos los acontecimientos

[1] KAY, *Memory and how to improve it*, New York, 1888, p. 18.

[2] Mathias DUVAL, Théorie histologique du sommeil (*C.R. de la Soc. De Biologie*, 1895, p. 74). – Cf. LÉPINE, *Ibid.*, p. 85, y *Revue de Médecine*, agosto de 1894, y sobre todo PUPIN, *Le neurone et les hypothèses histologiques*, Paris, 1896.

olvidados de su historia, con sus más ínfimas circunstancias y en el orden mismo en que se habían producido[3].

Un ser humano que *soñara* su existencia en lugar de vivirla tendría así indudablemente bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada. Y, por el contrario, aquel que repudiara esta memoria con todo lo que engendra *actuaría* sin cesar su existencia en lugar de representársela fielmente: autómata conciente, seguiría la pendiente de los hábitos útiles que prolongan la excitación en reacción apropiada. El primero no saldría jamás de lo particular, e incluso de lo individual. Conservando para cada imagen su fecha en el tiempo y su ubicación en el espacio, vería por dónde ella *difiere* de las otras y no por dónde se les parece. El otro, siempre asentado sobre el hábito, no discerniría por el contrario en una situación más que la arista por dónde ella *se asemeja* prácticamente a situaciones anteriores. Incapaz sin dudas de *pensar* lo universal, puesto que la idea general supone la representación al menos virtual de una multitud de imágenes rememoradas, sin embargo es en lo universal que evolucionaría, siendo el hábito a la acción lo que la generalidad es al pensamiento. Pero estos dos estados extremos, uno el de una memoria completamente contemplativa que no aprehende más que lo singular dentro de su *visión*, otro el de una memoria completamente motriz que imprime la marca de la generalidad a su *acción*, no se aíslan y no se manifiestan plenamente más que en casos excepcionales. En la vida normal están íntimamente mezclados, abandonando así el uno y el otro algo de su pureza original. El primero se expresa a través del recuerdo de

[3] WINSLOW, *On obscure Diseases of the Brain*, p. 250 y sig. – RIBOT, *Les maladies de la mémoire*, p. 139 y sig. – MAURY, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1878, p. 439. – EGGER, Le moi des mourants (*Revue Philosophique*, enero y octubre 1896). – Cf. la palabra de BALL : « La mémoire est une faculté que ne perd rien et enregistre tout » (Citado por ROUILLARD, *Les amnésies*, Thèse de méd., Paris, 1885, p. 25).

las diferencias, el segundo por la percepción de las semejanzas: en la confluencia de las dos corrientes aparece la idea general.

Aquí no se trata de tomar en bloque la cuestión de las ideas generales. Entre esas ideas están las que no tienen por único origen percepciones y que sólo se relacionan de muy lejos a objetos materiales. Nosotros las dejaremos de lado, para no considerar más que las ideas generales fundadas sobre lo que llamamos la percepción de las semejanzas. Pretendemos seguir la memoria pura, la memoria integral, en su esfuerzo continuo por insertarse en el hábito motriz. Por este camino haremos conocer mejor el papel y la naturaleza de esta memoria; pero también aclararemos quizás, al considerarlos bajo un aspecto completamente particular, las dos nociones igualmente oscuras de *semejanza* y *generalidad*.

Al estrechar tan cerca como sea posible las dificultades de orden psicológico planteadas en torno al problema de las ideas generales se llegará, creemos, a encerrarlas en este círculo: para generalizar es preciso primero abstraer, pero para abstraer útilmente es preciso ya saber generalizar. Es en torno a este círculo que gravitan, conciente o inconcientemente, nominalismo y conceptualismo, teniendo en su favor cada una de las dos doctrinas la insuficiencia de la otra. Los nominalistas, en efecto, no retienen de la idea general más que su extensión, ven en ella simplemente una serie abierta e indefinida de objetos individuales. La unidad de la idea pues no podrá consistir para ellos más que en la identidad del símbolo por el cual designamos indiferentemente todos esos objetos distintos. Si hace falta creerles, comenzamos por percibir una cosa, luego le adjuntamos una palabra: esa palabra, reforzada por la facultad o el hábito de extenderse a un número indefinido de otras cosas, se erige entonces en idea general. Pero para que la palabra se extienda y sin embargo se limite de ese modo a los objetos que designa, aún hace falta que esos objetos nos presenten semejanzas que, aproximándolas unas a otras, los distingan de todos los objetos a los cuales no se aplica

la palabra. La generalización no ocurre pues, parece, sin la consideración abstracta de las cualidades comunes, y gradualmente el nominalismo va a ser conducido a definir la idea general por su comprensión, y no ya solamente por su extensión como pretendía de entrada. Es de esta comprensión que parte el conceptualismo. La inteligencia, según él, resuelve la unidad superficial del individuo en cualidades diversas, de las que cada una, aislada del individuo que la limitaba, deviene por eso mismo representativa de un género. En lugar de considerar cada género como comprendiendo, *en acto*, una multiplicidad de objetos, se pretende ahora por el contrario que cada objeto encierre, *en potencia*, y como otras tantas cualidades que retuviera prisioneras, una multiplicidad de géneros. Pero la cuestión es precisamente saber si las cualidades individuales, incluso aisladas por un esfuerzo de abstracción, no permanecen individuales como eran en un principio y si, para erigirlas en géneros, no es necesario un nuevo paso del espíritu por cual impone primero a cada cualidad un nombre, luego colecciona bajo ese nombre una multiplicidad de objetos individuales. La blancura de una azucena no es la blancura de una capa de nieve; ellas persisten como blancura de azucena y blancura de nieve, aún aisladas de la nieve y de la azucena. Sólo renuncian a su individualidad si tomamos nota de su semejanza para darle un nombre común: aplicando entonces ese nombre a un número indefinido de objetos semejantes, remitimos a la cualidad, por una especie de rebote, la generalidad que la palabra ha ido a buscar en su aplicación a las cosas. Pero razonando de este modo, ¿no se vuelve al punto de vista de la extensión que se había abandonado en primer lugar? Giramos pues realmente en un círculo: el nominalismo nos conduce al conceptualismo, y el conceptualismo al nominalismo. La generalización no puede hacerse más que por una extracción de cualidades comunes; pero las cualidades, para aparecer comunes, han debido sufrir ya un trabajo de generalización.

Profundizando ahora en estas dos teorías adversas, se les descubriría un postulado común: ellas suponen, la una y la otra, que

partimos de la percepción de objetos individuales. La primera compone el género por una enumeración; la segunda la desprende de un análisis; pero en ambos casos es sobre individuos, considerados como otras tantas realidades dadas a la intuición inmediata, que apoyan el análisis y la enumeración. He aquí el postulado. A pesar de su evidencia aparente, no es ni verosímil ni conforme a los hechos.

A priori, en efecto, parece que la distinción pura de los objetos individuales fuera un lujo de la percepción, del mismo modo que la representación clara de las ideas generales es un refinamiento de la inteligencia. La concepción perfecta de los géneros es sin dudas lo propio del pensamiento humano; exige un esfuerzo de reflexión, por el cual borramos de una representación las particularidades de tiempo y de lugar. Pero la reflexión *sobre* esas particularidades, reflexión sin la cual la individualidad de los objetos se nos escaparía, supone una facultad de notar las diferencias, y por eso mismo una memoria de las imágenes, que es ciertamente el privilegio del hombre y de los animales superiores. Parece pues que efectivamente no comenzamos ni por la percepción del individuo ni por la concepción del género, sino por un conocimiento intermedio, por un sentimiento confuso de *cualidad notable* o de semejanza: este sentimiento, alejado tanto de la generalidad plenamente concebida como de la individualidad puramente percibida, las engendra a ambas por vía de disociación. El análisis reflexivo lo depura en idea general; la memoria discriminativa lo solidifica en percepción de lo individual.

Pero esto aparecerá claramente si se lo remite a los orígenes completamente utilitarios de nuestra percepción de las cosas. Lo que nos interesa en una situación dada, lo que en principio debemos captar en ella, es el costado por el cual puede responder a una tendencia o a una necesidad: ahora bien, la necesidad va derecho a la semejanza o a la cualidad, y no tiene que hacer diferencias individuales. A ese discernimiento de lo útil debe limitarse de ordinario la percepción de los animales. Es la hierba *en general* la que atrae al herbívoro: el color y el aroma de la hierba, sentidos y

padecidos como fuerzas (nosotros no llegamos a decir: pensados como cualidades o géneros), son los únicos datos inmediatos de su percepción exterior. Sobre ese fondo de generalidad o de semejanza su memoria podrá hacer valer los contrastes de donde nacerán las diferenciaciones; distinguirá entonces un paisaje de otro paisaje, un campo de otro campo; pero esto es, lo repetimos, lo superfluo de la percepción y no lo necesario. ¿Se dirá que no hacemos más que retrasar el problema, que simplemente lanzamos al inconciente la operación por la cual se desprenden las semejanzas y se constituyen los géneros? Pero nosotros no lanzamos nada al inconciente, por la simple razón de que en nuestra visión lo que libera aquí la semejanza no es un esfuerzo de naturaleza psicológica: esta semejanza actúa objetivamente como una fuerza, y provoca reacciones idénticas en virtud de la ley completamente física que procura que los mismos efectos de conjunto se sigan de las mismas causas profundas. Por el hecho de que el ácido clorhídrico actúe siempre de la misma manera sobre el carbonato de cal –sea mármol o creta–, ¿diremos que el ácido discierne entre las especies los trazos característicos de un género? Ahora bien, no existe diferencia esencial entre la operación por la cual este ácido extrae su base de la sal y el acto de la planta que extrae invariablemente de los suelos más diversos los mismos elementos que le deben servir de alimento. Den ahora un paso más: imaginen una conciencia rudimentaria como puede ser la de la ameba moviéndose en una gota de agua: el animalillo sentirá la semejanza, y no la diferencia, de las diversas sustancias orgánicas que puede asimilar. En resumen, se sigue del mineral a la planta, de la planta a los seres concientes más simples, del animal al hombre, el progreso de la operación por la cual las cosas y los seres toman de su entorno lo que les atrae, lo que les interesa prácticamente, sin que tengan necesidad de abstraer, sencillamente porque el resto del entorno permanece para ellos sin asidero: esta identidad de reacción ante acciones superficialmente diferentes es el germen que la conciencia humana desarrolla en ideas generales.

Reflexiónese, en efecto, sobre el destino de nuestro sistema nervioso, tal como parece deducirse de su estructura. Vemos aparatos de percepción muy diversos, todos ligados por intermedio de los centros a los mismos aparatos motores. La sensación es inestable; puede tomar los matices más variados; en cambio el mecanismo motor, una vez montado, funcionará invariablemente de la misma manera. Se pueden pues suponer percepciones tan diferentes como sea posible en sus detalles superficiales: si ellas son seguidas por las mismas reacciones motrices, si el organismo puede extraer de ellas los mismos efectos útiles, si imprimen al cuerpo la misma actitud, algo común se desprenderá de ellas, y la idea general habrá sido así sentida, padecida, antes de ser representada. Henos aquí pues en fin liberados del círculo en el que parecíamos encerrados en un principio. Decíamos que para generalizar hace falta abstraer las semejanzas, pero para desprender útilmente la semejanza, es preciso saber ya generalizar. La verdad es que no existe círculo, porque la semejanza de la que parte el espíritu cuando en un principio abstrae, no es la semejanza en la que desemboca cuando generaliza concientemente. Aquella de la que parte es una semejanza sentida, vivida, o si ustedes quieren, actuada automáticamente. Esta en la que recae es una semejanza inteligentemente percibida o pensada. Y es precisamente en el curso de este progreso que se construyen, por el doble esfuerzo del entendimiento y de la memoria, la percepción de los individuos y la concepción de los géneros, la memoria injertando distinciones sobre las semejanzas espontáneamente abstraídas, el entendimiento desprendiendo del hábito de las semejanzas la idea clara de la generalidad. Esta idea de generalidad no era en el origen más que nuestra conciencia de una coincidencia de actitud en una diversidad de situaciones; era el hábito mismo, escalando de la esfera de los movimientos hacia la del pensamiento. Pero, de los géneros así esbozados mecánicamente por el hábito, hemos pasado por un esfuerzo de reflexión consumado sobre esta operación misma a la *idea general del género*; y una vez constituida esta idea, hemos construido, esta vez voluntariamente, un número ilimitado de nociones generales. No es necesario seguir aquí a la inteligencia en el detalle de esta construcción. Limitémonos a decir que el entendimiento, imitando el trabajo de la naturaleza, ha montado también él aparatos motores, esta vez artificiales, limitados en número, para hacerlos responder a una multitud ilimitada de objetos individuales: el conjunto de estos mecanismos es la palabra articulada.

Lejos se está de que estas dos operaciones divergentes del espíritu, una a través de la cual discierne individuos, la otra por la cual construye géneros, exijan el mismo esfuerzo y progresen con igual rapidez. La primera, no reclamando más que la intervención de la memoria, se cumple desde el comienzo de nuestra experiencia; la segunda se persigue indefinidamente sin acabarse jamás. La primera conduce a constituir imágenes estables que, a su turno, se almacenan en la memoria; la segunda forma representaciones inestables y evanescentes. Detengámonos sobre este último punto. Tocamos aquí un fenómeno esencial de la vida mental.

La esencia de la idea general, en efecto, es la de moverse sin cesar entre la esfera de la acción y la de la memoria pura. Volvamos en efecto al esquema que ya hemos trazado. En S está la percepción actual que tengo de mi cuerpo, es decir de un cierto equilibrio sensomotor. Sobre la superficie de la base AB estarán dispuestos, si se quiere, mis recuerdos en su totalidad. En el cono así determinado, la idea general oscilará continuamente entre el vértice S y la base AB. En S tomaría la forma bien nítida de una actitud corporal o de una palabra pronunciada; en AB revestiría el aspecto, no menos nítido, de miles de imágenes individuales en las que vendría a estrellarse su frágil unidad. Y por eso una psicología que se atenga a lo *completamente hecho*, que no conozca más que *cosas* e ignore los *progresos*, no percibirá de este movimiento más que las extremidades entre las que oscila; unas veces hará coincidir la idea general con la acción que la ejecuta o la palabra que la expresa, otras veces con las imágenes múltiples en número indefinido que son su equivalente

en la memoria. Pero la verdad es que la idea general se nos escapa desde que pretendemos fijarla en una o en la otra de esas dos extremidades. Ella consiste en la doble corriente que va de una a la otra, siempre lista sea a cristalizarse en palabras pronunciadas, sea a evaporarse en recuerdos.

Esto equivale a decir que entre los mecanismos senso-motores representados por el punto S y la totalidad de los recuerdos dispuestos en AB hay sitio, como lo dejábamos presentir en el capítulo precedente, para miles y miles de repeticiones de nuestra vida psicológica, representadas por otras tantas secciones del mismo cono, A'B', A"B", etc. Tendemos a dispersarnos en AB a medida que nos apartamos más de nuestro estado sensorial y motor para vivir la vida del ensueño; tendemos a concentrarnos en S a medida que nos ligamos más firmemente con la realidad presente, respondiendo a través de reacciones motrices a excitaciones sensoriales. De hecho, el yo normal no se fija jamás a una de estas posiciones extremas; se mueve entre ellas, adopta una por vez las posiciones representadas por las secciones intermedias, o en otros términos, da a sus representaciones justo lo suficiente de imagen y justo lo suficiente de idea para que ellas puedan concurrir útilmente a la acción presente.

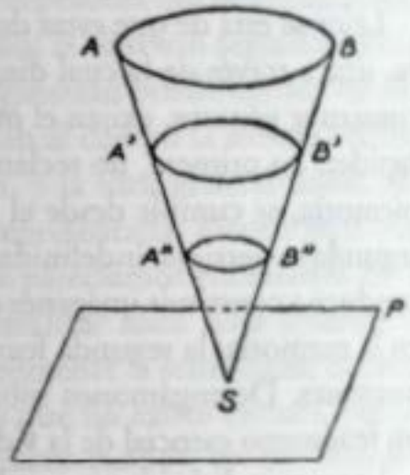

Fig. 3

De esta concepción de la vida mental inferior pueden deducirse las leyes de asociación de las ideas. Pero antes de profundizar este punto, mostremos la insuficiencia de las teorías corrientes de la asociación.

Es indiscutible que toda idea que surge en el espíritu tiene una relación de semejanza o de contigüidad con el estado mental

anterior; pero una afirmación de este tipo no nos informa sobre el mecanismo de la asociación e incluso, a decir verdad, no nos enseña absolutamente nada. Se buscarían vanamente, en efecto, dos ideas que no tuvieran entre sí algún rastro de semejanza o que no se tocaran por algún costado. ¿Se habla de semejanza? Por más profundas que sean las diferencias que separan dos imágenes se hallará siempre, al subir la altura suficiente, un género común al cual ambas pertenecen, y en consecuencia una semejanza que les sirve de enlace. ¿Se considera la contigüidad? Una percepción A, como lo decíamos más arriba, no evoca por «contigüidad» una vieja imagen B más que si ella nos recuerda primero una imagen A' que se le parece, pues es un recuerdo A', y no la percepción A, quien contacta realmente con B en la memoria. Por más alejados que se supongan pues los dos términos A y B el uno del otro, siempre se podrá establecer entre ellos una relación de contigüidad en tanto el término que se intercala A' mantiene con A una semejanza suficientemente lejana. Esto equivale a decir que entre dos ideas cualquiera, escogidas al azar, siempre existe semejanza y, si se quiere, siempre hay contigüidad, de suerte que al descubrir una relación de contigüidad o de semejanza entre dos representaciones que se suceden, no se explica en absoluto por qué una evoca a la otra.

La verdadera cuestión es saber cómo opera en la percepción presente la selección entre una infinidad de recuerdos que se parecen todos por algún lado, y por qué uno sólo de entre ellos –este más bien que aquel– emerge a la luz de la conciencia. Pero el asociacionismo no puede responder a esta cuestión, ya que ha erigido las ideas y las imágenes en entidades independientes, flotando a la manera de los átomos de Epicuro en un espacio interior, aproximándose, enganchándose entre ellas cuando el azar conduce a unas a la esfera de atracción de las otras. Y al ahondar en la doctrina sobre este punto, se vería que su error ha sido el de *intelectualizar* demasiado las ideas, el de atribuirles un rol completamente especulativo, el de haber creído que ellas existen para sí mismas y no

para nosotros, el de haber desconocido la relación que ellas tienen con la actividad del querer. Si los recuerdos pululan indiferentes en una conciencia inerte y amorfa, no hay ninguna razón para que la percepción presente atraiga preferentemente a uno de ellos: sólo podría pues constatar el encuentro una vez producido, y hablar de semejanza o de contigüidad, lo que en el fondo equivale a reconocer vagamente que los estados de conciencia tienen afinidades entre sí.

Pero incluso sobre esta afinidad, que toma la doble forma de la contigüidad y de la semejanza, no puede el asociacionismo proporcionar ninguna explicación. La tendencia general a asociarse permanece en esta doctrina tan oscura como las formas particulares de la asociación. Habiendo erigido los recuerdos-imágenes individuales en cosas completamente hechas, dadas así tal cual al curso de nuestra vida mental, el asociacionismo se reduce a suponer entre esos objetos atracciones misteriosas, de las que incluso no se podría decir por adelantado, como en la atracción física, a través de qué fenómenos se manifestarán. ¿Por qué una imagen que en hipótesis se basta a sí misma aspiraría en efecto a agregarse a otras imágenes, o semejantes, o dadas en contigüidad con ella? La verdad es que esta imagen independiente es un producto artificial y tardío del espíritu. De hecho, percibimos las semejanzas antes que los individuos que se asemejan, y en un agregado de partes contiguas, el todo antes que las partes. Vamos de la semejanza a los objetos semejantes, bordando sobre la semejanza ese paño común, la variedad de las diferencias individuales. Y vamos también del todo a las partes, a través de un trabajo de descomposición cuya ley se verá más adelante, y que consiste en parcelar, para mayor comodidad de la vida práctica, la continuidad de lo real. La *asociación* no es pues el hecho primitivo; es a través de una *disociación* que comenzamos, y la tendencia de todo recuerdo a agregarse a otros se explica a través de un retorno natural del espíritu a la unidad indivisa de la percepción.

Pero descubrimos aquí el vicio radical del asociacionismo. Estando dada una percepción presente que forma con diversos recuerdos

varias asociaciones sucesivas una tras otra, decíamos que hay dos maneras de concebir el mecanismo de esta asociación. Se puede suponer que la percepción permanece idéntica a sí misma, verdadero átomo psicológico al que se le agregan otras de ellas a medida que pasan a su lado. Tal es el punto de vista del asociacionismo. Pero existe una segunda manera y es precisamente aquella que hemos indicado en nuestra teoría del reconocimiento. Hemos supuesto que nuestra personalidad entera, con la totalidad de nuestros recuerdos, entraba indivisa en nuestra percepción presente. Entonces, si esta percepción evoca diferentes recuerdos uno por vez, no es por una agregación mecánica de elementos cada vez más numerosos que ella atraería inmóvil a su alrededor; es por una dilatación de nuestra entera conciencia que, extendiéndose entonces sobre una superficie más vasta, puede empujar más lejos el inventario detallado de su riqueza. Del mismo modo un cúmulo nebuloso, visto a través de telescopios cada vez más potentes, se resuelve en un número creciente de estrellas. En la primera hipótesis (que sólo tiene de su parte su aparente simplicidad y su analogía con un atomismo mal comprendido), cada recuerdo constituye un ser independiente y fijo, del que no se puede decir ni por qué aspiraría a agregarse a otros, ni cómo escoge, para asociárselos en virtud de una contigüidad o de una semejanza, entre miles de recuerdos que tendrían iguales derechos. Hace falta suponer que las ideas se entrechocan al azar, o que se ejercen entre ellas fuerzas misteriosas, y tenemos todavía en su contra el testimonio de la conciencia, que no nos muestra jamás hechos psicológicos flotando en estado independiente. En la segunda, uno se limita a constatar la solidaridad de los hechos psicológicos, siempre dados conjuntamente a la conciencia inmediata como un todo indiviso que sólo la reflexión troza en fragmentos distintos. Lo que es preciso explicar entonces no es ya la cohesión de los estados internos, sino el doble movimiento de contracción y de expansión por el cual la conciencia encoge o ensancha el desarrollo de su contenido. Pero este movimiento se deduce, como

vamos a ver, de las necesidades fundamentales de la vida; y es fácil ver también por qué las «asociaciones» que parecemos formar a lo largo de este movimiento agotan todos los grados sucesivos de la contigüidad y de la semejanza.

En efecto, supongamos un instante que nuestra vida psicológica se reduce a las solas funciones senso-motoras. En otros términos, ubiquémonos en la figura esquemática que hemos trazado (pág. 184), en ese punto S que correspondería a la mayor simplificación posible de nuestra vida mental. En ese estado, toda percepción se prolonga ella misma en reacciones apropiadas, pues las percepciones análogas anteriores han montado aparatos motores más o menos complejos que no esperan, para entrar en juego, más que la repetición del mismo llamado. Ahora bien existe en ese mecanismo una *asociación por semejanza*, puesto que la percepción presente actúa en virtud de su similitud con las percepciones pasadas, y hay ahí también una *asociación por contigüidad*, puesto que los movimientos consecutivos a esas antiguas percepciones se reproducen, e incluso pueden entrañar para su serie un número indefinido de acciones coordinadas con la primera. Aquí captamos pues, en su misma fuente y casi confundidas –no pensadas, sin dudas, sino actuadas y vividas– la asociación por semejanza y la asociación por contigüidad. No son aquí formas contingentes de nuestra vida psicológica. Representan los dos aspectos complementarios de una única y misma tendencia fundamental, la tendencia de todo organismo a extraer de una situación dada lo que tiene de útil y a almacenar la reacción eventual, bajo la forma de hábito motriz, para hacerla servir en situaciones del mismo género.

Transportémonos ahora de un sólo salto a la otra extremidad de nuestra vida mental. Pasemos, según nuestro método, de la existencia psicológica simplemente «actuada» a la que sería exclusivamente «soñada». Ubiquémonos, en otros términos, sobre esa base AB de la memoria (pág. 184) en que se dibujan en sus mínimos detalles todos los acontecimientos de nuestra vida transcurrida. Una conciencia

que, liberada de la acción, tuviera así bajo su mirada la totalidad de su pasado, no tendría ninguna razón para fijarse sobre una parte de ese pasado antes que sobre otro. En un sentido, todos sus recuerdos diferirían de su percepción actual, pues si se los toma en la multiplicidad de sus detalles, nunca dos recuerdos son idénticos. Pero, en otro sentido, un recuerdo *cualquiera* podría ser relacionado a la situación presente: bastaría desatender, en esta percepción y en este recuerdo, los detalles suficientes para que la sola semejanza aparezca. Por otra parte, una vez ligado el recuerdo con la percepción, a un tiempo se unirán a la percepción una multitud de acontecimientos contiguos al recuerdo, multitud indefinida que sólo se limitaría en el punto en que eligiera detenerse. Las necesidades de la vida no están ya ahí para regular el efecto de la semejanza y en consecuencia de la contigüidad, y como en el fondo todo se asemeja, se deduce que todo puede asociarse. Hace un momento, la percepción actual se prolongaba en movimientos determinados; ahora ella se disuelve en una infinidad de recuerdos igualmente posibles. En AB la asociación conduciría pues a una elección arbitraria; en S a un trayecto fatal.

Pero estos no son más que dos límites extremos donde el psicólogo debe colocarse cada vez para comodidad del estudio y que, de hecho, no son jamás alcanzados. No existe, al menos en el hombre, un puro estado senso-motor, al igual que no existe en él vida imaginativa sin un substrato de vaga actividad. Nuestra vida psicológica normal oscila, decíamos, entre esas dos extremidades. De un lado el estado senso-motor S orienta a la memoria, de la que no es en el fondo más que la extremidad actual y activa; y de otra parte esta misma memoria, con la totalidad de nuestro pasado, ejerce un empuje hacia delante para insertar en la acción presente la mayor parte posible de sí misma. De ese doble esfuerzo resultan, en todo instante, una multitud indefinida de *estados* posibles de la memoria, estados representados por los cortes A'B', A"B", etc., de nuestro esquema. Estas son, decíamos, otras tantas repeticiones de nuestra entera vida pasada. Pero cada uno de esos cortes es más o menos

amplio, según que ella se aproxime más a la base o al vértice; y además, cada una de esas representaciones completas de nuestro pasado no trae a la luz de la conciencia más que lo que puede encuadrarse en el estado senso-motor, en consecuencia, lo que se asemeja a la percepción presente desde el punto de vista de la acción a cumplir. En otros términos, la memoria integral responde al llamado de un estado presente a través de dos movimientos simultáneos, uno de traslación, por el cual se presenta entera al encuentro de la experiencia contrayéndose más o menos de este modo, sin dividirse, en vista de la acción; el otro de rotación sobre sí misma, por el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más útil. A esos diversos grados de contracción corresponden las formas variadas de la asociación por semejanza.

Todo pasa pues como si en esas miles y miles de reducciones posibles de nuestra vida pasada nuestros recuerdos estuvieran repetidos un número indefinido de veces. Ellos toman una forma más general cuando la memoria más se estrecha, más personal cuando se dilata, y entran así en una multitud ilimitada de «sistematizaciones» diferentes. Una palabra pronunciada a mi oído en una lengua extranjera puede hacerme pensar en esta lengua en general o en una voz que la pronunciaba de cierta manera en otra oportunidad. Esas dos asociaciones por semejanza no se deben a la llegada accidental de dos representaciones diferentes que el azar habría acarreado una por vez a la esfera de atracción de la percepción actual. Ellas responden a dos *disposiciones* mentales diversas, a dos grados distintos de tensión de la memoria, aquí más próxima de la imagen pura, allí más dispuesta a la réplica inmediata, es decir a la acción. Clasificar esos sistemas, buscar la ley que los liga respectivamente a los diversos «tonos» de nuestra vida mental, mostrar cómo cada uno de esos tonos está determinado él mismo por las necesidades del momento y también por el grado variable de nuestro esfuerzo personal, sería una empresa difícil: toda esta psicología está aún por hacerse, y nosotros no queremos por el momento intentarlo.

Pero cada uno de nosotros siente que efectivamente esas leyes existen, y que existen relaciones estables de ese género. Sabemos, por ejemplo, cuando leemos una novela de análisis, que ciertas asociaciones de ideas que se nos pintan son verdaderas, que han podido ser vividas; otras nos chocan o no nos dan la impresión de lo real, porque sentimos allí el efecto de una aproximación mecánica entre niveles diferentes del espíritu, como si el autor no hubiera sabido mantenerse sobre el plano de la vida mental que había escogido. La memoria tiene por tanto sus grados sucesivos y distintos de tensión o de vitalidad, difíciles de definir, sin dudas, pero que el pintor del alma no puede confundir entre sí impunemente. La patología viene además a confirmar aquí –con ejemplos burdos, es cierto– una verdad cuyo instinto tenemos todos. En las «amnesias sistematizadas» de los histéricos, por ejemplo, los recuerdos que parecen abolidos están realmente presentes; pero se relacionan todos sin dudas a un cierto tono determinado de vitalidad intelectual donde el sujeto ya no puede colocarse.

Si de este modo existen, en número indefinido, *planos diferentes* para la asociación por semejanza, sucede lo mismo en la asociación por contigüidad. En el plano extremo que representa la base de la memoria, no hay recuerdo que no esté ligado por contigüidad a la totalidad de los acontecimientos que le preceden y también de aquellos que le siguen. Mientras que en el punto en que nuestra acción se concentra en el espacio, la contigüidad no conduce, bajo la forma de movimiento, más que la reacción inmediatamente consecutiva a una percepción anterior semejante. De hecho, toda asociación por contigüidad implica una posición del espíritu intermedia entre estos dos límites extremos. Si se suponen, todavía aquí, una multitud de repeticiones posibles de la totalidad de nuestros recuerdos, cada uno de estos ejemplares de nuestra vida transcurrida se recortará, a su manera, en secciones determinadas, y el modo de división no será el mismo si se pasa de un ejemplar a otro, porque cada uno de ellos está caracterizado precisamente por

la naturaleza de los recuerdos dominantes a los cuales se adosan los otros recuerdos como a puntos de apoyo. Por ejemplo, cuanto uno más se aproxima a la acción, más la contigüidad tiende a participar de la semejanza y a distinguirse así de una simple relación de sucesión cronológica: es así que no se podría decir de las palabras de un idioma extranjero, cuando se evocan unas a otras en la memoria, si estas se asocian por semejanza o por contigüidad. Por el contrario, cuanto más nos separamos de la acción real o posible, más la asociación por contigüidad tiende pura y sencillamente a reproducir las imágenes consecutivas de nuestra vida pasada. Es imposible entrar aquí en un estudio profundo de estos diversos sistemas. Bastará hacer notar que estos no están formados de recuerdos yuxtapuestos cual si fueran átomos. Existen siempre algunos recuerdos dominantes, verdaderos puntos brillantes alrededor de los cuales los otros forman una nebulosidad vaga. Esos puntos brillantes se multiplican a medida que se dilata nuestra memoria. El proceso de localización de un recuerdo en el pasado, por ejemplo, no consiste en absoluto, como se ha dicho, en sumergirse como en un saco en la masa de nuestros recuerdos para retirar de él recuerdos cada vez más aproximados entre los cuales tendrá su lugar el recuerdo a localizar. ¿Por cuál dichosa suerte echaríamos mano justamente a un número creciente de recuerdos intercalados? El trabajo de localización consiste en realidad en un esfuerzo creciente de *expansión*, por el cual la memoria, siempre presente enteramente a sí misma, extiende sus recuerdos sobre una superficie cada vez más amplia y acaba así por distinguir de un cúmulo hasta ese momento confuso el recuerdo que no encontraba su lugar. Aquí también la patología de la memoria nos proporcionaría por su parte datos instructivos. En la amnesia retrógrada, los recuerdos que desaparecen de la conciencia son probablemente conservados sobre los planos extremos de la memoria, y el sujeto podrá encontrarlos allí por un esfuerzo excepcional, como aquel que se produce en el estado de hipnotismo. Pero sobre los planos inferiores estos recuerdos esperarían, en

cierto modo, la imagen dominante a la cual pudieran adosarse. Este choque brusco, esta emoción violenta, será el acontecimiento decisivo al cual se ligarán: y si este acontecimiento, en razón de su carácter repentino, se despega del resto de nuestra historia, ellos lo seguirán en el olvido. Se concibe pues que el olvido consecutivo a un choque, físico o moral, comprenda los acontecimientos inmediatamente anteriores, fenómeno bien difícil de explicar en todas las otras concepciones de la memoria. Notémoslo de pasada: si se rechaza atribuir alguna espera de ese tipo a los recuerdos recientes e incluso relativamente alejados, el trabajo normal de la memoria se volverá ininteligible. Pues todo acontecimiento cuyo recuerdo se ha impreso en la memoria, por más simple que se lo suponga, ha ocupado un cierto tiempo. Las percepciones que han llenado el primer período de este intervalo, y que forman ahora un recuerdo indiviso con las percepciones consecutivas, estaban pues realmente «en el aire» en tanto la parte decisiva del acontecimiento no se había producido aún. Entre la desaparición de un recuerdo con sus diversos detalles preliminares y la abolición, a través de la amnesia retrógrada, de un número mayor o menor de recuerdos anteriores a un acontecimiento dado, hay pues una simple diferencia de grado y no de naturaleza.

De estas diversas consideraciones sobre la vida mental inferior derivaría una cierta concepción del equilibrio intelectual. Este equilibrio no será malogrado evidentemente más que por la perturbación de los elementos que le sirven de materia. Aquí no podría ser cuestión de abordar los problemas de patología mental: sin embargo no podemos eludirlos enteramente, puesto que buscamos determinar la relación exacta del cuerpo con el espíritu.

Hemos supuesto que el espíritu recorría sin cesar el intervalo comprendido entre sus dos límites extremos, el plano de la acción y el plano del sueño. ¿Se trata de una decisión a tomar? Concentrando, organizando la totalidad de su experiencia en aquello que llamamos

su carácter, él la hará converger hacia acciones en las que ustedes encontrarán la forma imprevista que la personalidad le imprime, con el pasado sirviéndole de materia; pero la acción no será realizable más que si acaba de encuadrarse en la situación actual, es decir en ese conjunto de circunstancias que nacen de una cierta posición determinada del cuerpo en el tiempo y en el espacio. ¿Se trata de un trabajo intelectual, de una concepción a formar, de una idea más o menos general a extraer de la multiplicidad de los recuerdos? Por una parte se deja un gran margen a la fantasía, por otra al discernimiento lógico: pero la idea, para ser viable, deberá contactar con la realidad presente por algún costado, es decir poder gradualmente y a través de disminuciones o contracciones progresivas de sí misma, ser más o menos actuada por el cuerpo al mismo tiempo que representada por el espíritu. Nuestro cuerpo, con las sensaciones que recoge por un lado, y los movimientos que es capaz de ejecutar por el otro, es pues efectivamente lo que fija nuestro espíritu, lo que le da el lastre y el equilibrio. La actividad del espíritu desborda infinitamente la masa de los recuerdos acumulados, como esta masa misma de recuerdos desborda infinitamente las sensaciones y los movimientos de la hora presente; pero esas sensaciones y esos movimientos condicionan lo que se podría llamar la *atención a la vida*, y por eso en el trabajo normal del espíritu todo depende de su cohesión, como una pirámide que se sostendría de pie sobre su punta.

Échese además un vistazo sobre la estructura fina del sistema nervioso tal como descubrimientos recientes lo han revelado. En todas partes se creerá percibir conductores, en ninguna parte centros. Hilos colocados de principio a fin y cuyas extremidades se aproximan sin dudas cuando la corriente pasa, he aquí todo lo que se ve. Y he aquí quizás todo lo que hay, si es verdad que el cuerpo no es más que un lugar de encuentro entre las excitaciones recibidas y los movimientos ejecutados, así como lo hemos supuesto en todo el curso de nuestro trabajo. Pero esos hilos que recogen conmociones o excitaciones del medio exterior y que las devuelven bajo forma

de reacciones apropiadas, esos hilos tan sabiamente tendidos de la periferia a la periferia, aseguran justamente a través de la solidez de sus conexiones y la precisión de sus entrecruzamientos el equilibrio senso-motor del cuerpo, es decir su adaptación a la situación presente. Relajen esta tensión o rompan este equilibrio: todo pasará como si la atención se despegara de la vida. El sueño y la alienación no parecen ser otra cosa muy distinta.

Hablábamos hace un momento de la reciente hipótesis que atribuye el dormir a una interrupción de la solidaridad entre las neuronas. Incluso si uno no acepta esta hipótesis (confirmada no obstante a través de curiosas experiencias), será preciso suponer durante el sueño profundo al menos una interrupción funcional de la relación establecida en el sistema nervioso entre la excitación y la reacción motriz. De suerte que el sueño sería siempre el estado del espíritu en el que la atención no es fijada por el equilibrio senso-motor del cuerpo. Y parece cada vez más probable que esta distensión del sistema nervioso esté debida a la intoxicación de sus elementos por los productos no eliminados de su actividad en el estado de vigilia. Ahora bien, el sueño imita en todo punto a la alienación. No solamente se encuentran en el sueño todos los síntomas psicológicos de la locura –al punto que la comparación entre estos dos estados ha devenido trivial– sino que la alienación parece tener su origen igualmente en un agotamiento cerebral, el cual estaría causado, como la fatiga normal, por la acumulación de ciertos venenos específicos en los elementos del sistema nervioso[4]. Se sabe que la alienación es a menudo consecutiva a las enfermedades infecciosas, y se sabe además que todos los fenómenos de la locura pueden reproducirse experimentalmente con drogas[5]. ¿No es probable, desde entonces, que la ruptura del equilibrio mental

[4] Esta idea ha sido desarrollada recientemente por diversos autores. Se encontrará su exposición sistemática en el trabajo de COWLES, The mechanism of insanity (*American Journal of Insanity*, 1890-91).

[5] Ver sobre todo MOREAU DE TOURS, *Du hachisch*, Paris, 1845.

en la alienación sólo se deba sencillamente a una perturbación de las relaciones senso-motrices establecidas en el organismo? Esta perturbación bastaría para crear una especie de vértigo psíquico, y para provocar de este modo que la memoria y la atención pierdan contacto con la realidad. Léanse las descripciones dadas por ciertos locos de su naciente enfermedad: se verá que experimentaban con frecuencia un sentimiento de extrañeza o, como ellos dicen, de «no-realidad», como si las cosas percibidas perdieran para ellos su relieve y su solidez[6]. Si nuestros análisis son exactos, el sentimiento concreto que tenemos de la realidad presente consistiría en efecto en la conciencia que tomamos de los movimientos efectivos a través de los cuales nuestro organismo responde naturalmente a las excitaciones; de suerte que ahí donde las relaciones entre sensaciones y movimientos se relajan o se echan a perder, el sentido de lo real se debilita o desaparece[7]. Aquí habría que hacer además un montón de distinciones, no solamente entre las diversas formas de alienación, sino también entre la alienación propiamente dicha y esas escisiones de la personalidad que una psicología reciente ha aproximado tan curiosamente a ella[8]. En esas enfermedades de la personalidad, parece que grupos de recuerdos se sueltan de la memoria central y renuncian a su solidaridad con los otros. Pero es raro que no se observen también escisiones concomitantes de la sensibilidad y de la motricidad[9]. No podemos evitar ver en estos últimos fenómenos el verdadero substrato material de los primeros. Si es verdad que nuestra vida intelectual descansa por completo sobre su punta, es decir sobre las funciones senso-motrices a través de las cuales ella se inserta en la realidad presente, el equilibrio intelectual será diversamente trastornado según que esas funciones sean lastimadas de

[6] BALL, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1890, p. 608 y sig. Cf. un análisis bien curioso: Visions, a personal narrative (*Journal of mental science*, 1896, p. 284).

[7] Ver más arriba, pág. 145.

[8] Pierre JANET, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, p. 292 y sig.

[9] Pierre JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, p. 95 y sig.

una u otra manera. Ahora bien, al lado de las lesiones que afectan la vitalidad general de las funciones senso-motrices, debilitando o aboliendo lo que hemos llamado el sentido de lo real, existen otras que se traducen por una disminución mecánica, y no ya dinámica, de dichas funciones, como si ciertas conexiones senso-motrices se separaran pura y sencillamente de las otras. Si nuestra hipótesis es fundada, la memoria será afectada muy distintamente en ambos casos. En el primero, ningún recuerdo estará distraído, pero todos estarán menos atiborrados, menos sólidamente orientados hacia lo real, de allí una verdadera ruptura del equilibrio mental. En el segundo, el equilibrio no será roto, pero perderá su complejidad. Los recuerdos conservarán su aspecto normal pero renunciarán en parte a su solidaridad, pues su base senso-motriz en lugar de ser, por así decirlo, químicamente alterada, estará mecánicamente disminuida. Además, en un caso como en el otro, los recuerdos no serán directamente afectados o lesionados.

La idea de que el cuerpo conserva recuerdos bajo la forma de dispositivos cerebrales, que las pérdidas y las disminuciones de la memoria consisten en la destrucción más o menos completa de esos mecanismos, y que la exaltación de la memoria y la alucinación consisten por el contrario en una exageración de su actividad, no es pues confirmada ni por el razonamiento ni por los hechos. La verdad es que hay un caso, uno sólo, en que la observación parecería sugerir en un principio esta visión: hablamos de la afasia, o más generalmente de los trastornos del reconocimiento auditivo o visual. Se trata del único caso en que se puede asignar a la enfermedad una sede constante en una circunvolución determinada del cerebro; pero precisamente también es el caso en el que no se asiste a la remoción mecánica e inmediatamente definitiva de tales y cuales recuerdos, sino más bien al debilitamiento gradual y funcional del conjunto de la memoria interesada. Y hemos explicado cómo la lesión cerebral podía ocasionar este debilitamiento, sin que haga falta suponer de ninguna manera una provisión de recuerdos acumulados en el cerebro. Las que son

realmente afectadas son las regiones sensoriales y motrices correspondientes a ese tipo de percepción y sobre todo las anexas que permiten accionarlas interiormente, de suerte que el recuerdo, no encontrando ya de qué tomarse, termina por devenir prácticamente impotente: ahora bien, en psicología, impotencia significa inconciencia. En todos los otros casos la lesión observada o supuesta, nunca nítidamente localizada, actúa a través de la perturbación que acarrea al conjunto de las conexiones senso-motrices, sea que altere esta masa sea que la fragmente: de ahí una ruptura o una simplificación del equilibrio intelectual y, de rebote, el desorden o la disyunción de los recuerdos. La doctrina que hace de la memoria una función inmediata del cerebro, doctrina que plantea dificultades teóricas insalvables, doctrina cuya complicación desafía toda imaginación y cuyos resultados son incompatibles con los datos de la observación interior, no puede incluso contar con el apoyo de la patología cerebral. Todos los hechos y todas las analogías están a favor de una teoría que no vería en el cerebro más que un intermediario entre las sensaciones y los movimientos, que haría de este conjunto de sensaciones y movimientos la punta extrema de la vida mental, punta sin cesar inserta en el tejido de los acontecimientos y que, atribuyendo de este modo al cuerpo la sola función de orientar la memoria hacia lo real y de ligarla al presente, consideraría esta memoria misma como absolutamente independiente de la materia. En este sentido el cerebro contribuye a evocar el recuerdo útil, pero más todavía a descartar provisoriamente todos los otros. No vemos cómo la memoria se alojaría en la materia; pero comprendemos bien –según la palabra profunda de un filósofo contemporáneo– cómo «la materialidad pone en nosotros el olvido[10]

[10] RAVAISSON, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 3e ed. p. 176.

Capítulo IV

De la delimitación y fijación de las imágenes. Percepción y materia. Alma y cuerpo.

De los tres primeros capítulos de este libro se deriva una conclusión general: se trata de que el cuerpo, siempre orientado hacia la acción, tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu. Constituye en relación a las representaciones un instrumento de selección, y sólo de selección. No sabría ni engendrar ni ocasionar un estado intelectual. ¿Se habla de la percepción? Por el lugar que ocupa en todo instante en el universo, nuestro cuerpo señala las partes y los aspectos de la materia sobre los que tendríamos potestad: nuestra percepción, que mide justamente nuestra acción virtual sobre las cosas, se limita de este modo a los objetos que influyen actualmente en nuestros órganos y preparan nuestros movimientos. ¿Consideramos la memoria? El papel del cuerpo no es el de almacenar los recuerdos, sino simplemente el de escoger, para llevarlo a la conciencia distinta por la eficacia real que confiere, el recuerdo útil, aquel que completará y esclarecerá la situación presente en vista de la acción final. Es verdad que esta

segunda selección es mucho menos rigurosa que la primera, porque nuestra experiencia pasada es una experiencia individual y no ya común, porque siempre tenemos recuerdos diferentes capaces de concordar igualmente con una misma situación actual, y porque la naturaleza no puede tener aquí, como en el caso de la percepción, una regla inflexible para delimitar nuestras representaciones. Se deja pues esta vez necesariamente un cierto margen a la fantasía; y si los animales no sacan mucho partido de ella, cautivos como están de la necesidad material, parece que el espíritu humano por el contrario se precipita sin cesar con la totalidad de su memoria contra la puerta que el cuerpo va a entreabrirle: de ahí los juegos de la fantasía y el trabajo de la imaginación, otras tantas de las libertades que el espíritu se toma con la naturaleza. No es menos verdad que la orientación de nuestra conciencia hacia la acción parece ser la ley fundamental de nuestra vida psicológica.

En rigor podríamos detenernos aquí, pues habíamos emprendido este trabajo para definir el papel del cuerpo en la vida del espíritu. Pero por un lado hemos planteado en camino un problema metafísico que no podemos decidirnos a dejar en suspenso, y por otra parte nuestras investigaciones, aunque principalmente psicológicas, nos han dejado entrever en diversos tramos, sino un medio de resolver el problema, al menos un lado por donde abordarlo.

Este problema no es nada menos que el de la unión del alma con el cuerpo. Él se nos plantea bajo una forma aguda, porque nosotros distinguimos profundamente la materia del espíritu. Y no podemos tenerlo por insoluble, porque nosotros definimos espíritu y materia a través de caracteres positivos, no de negaciones. Es verdaderamente en la materia que la percepción pura nos colocaría, y es realmente en el espíritu mismo que penetraríamos ya con la memoria. Por otra parte, la misma observación psicológica que nos ha revelado la distinción de la materia y del espíritu nos hace asistir a su unión. O bien pues nuestros análisis están tachados de un vicio original, o ellos nos deben ayudar a salir de las dificultades que plantean.

En todas las doctrinas, la oscuridad del problema consiste en la doble antítesis que nuestro entendimiento establece entre lo extenso y lo inextenso por un lado, la cualidad y la cantidad por el otro. Es indiscutible que el espíritu se opone de entrada a la materia como una unidad pura a una multiplicidad esencialmente divisible, que además nuestras percepciones se componen de cualidades heterogéneas mientras que el universo percibido parece tener que resolverse en cambios homogéneos y calculables. Habría pues de un lado lo inextenso y la cualidad, del otro lo extenso y la cantidad. Hemos repudiado el materialismo, que pretende hacer derivar el primer término del segundo; pero no aceptamos tampoco el idealismo, que pretende que el segundo sea simplemente una construcción del primero. Sostenemos contra el materialismo que la percepción traspasa infinitamente el estado cerebral; pero hemos intentado establecer contra el idealismo que la materia desborda por todos los costados la representación que el espíritu, por así decirlo, ha arrancado a través de una elección inteligente. De esas dos doctrinas opuestas una atribuye al cuerpo y la otra al espíritu un verdadero don de creación, la primera pretendiendo que nuestro cerebro engendre la representación y la segunda que nuestro entendimiento dibuje el plan de la naturaleza. Y contra esas dos doctrinas invocamos el mismo testimonio, el de la conciencia, la cual nos permite ver en nuestro cuerpo una imagen como las otras, y en nuestro entendimiento una cierta facultad de disociar, de distinguir y de oponer lógicamente, pero no de crear o de construir. De este modo, prisioneros voluntarios del análisis psicológico y en consecuencia del sentido común, parece que nosotros hemos cerrado todas las salidas que la metafísica podía abrirnos después de haber alterado los conflictos que plantea el dualismo vulgar.

Pero justamente porque hemos llevado el dualismo al extremo, nuestro análisis ha disociado quizás sus elementos contradictorios. La teoría de la percepción pura, por un lado, la teoría de la memoria

pura, por otro, prepararían entonces las vías para una aproximación entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad.

¿Consideramos la percepción pura? Al hacer del estado cerebral el comienzo de una acción y no la condición de una percepción, echábamos fuera de la imagen de nuestro cuerpo las imágenes percibidas de las cosas; volvíamos a colocar pues la percepción en las cosas mismas. Pero entonces, formando nuestra percepción parte de las cosas, las cosas participan de la naturaleza de nuestra percepción. La extensión material no es más, no puede ser más esa extensión múltiple de la que habla el geómetra; ella se asemeja más bien a la extensión indivisa de nuestra representación. Es decir que el análisis de la percepción pura nos ha dejado entrever en la idea de *extensión* una aproximación posible entre lo extenso y lo inextenso.

Pero nuestra concepción de la memoria pura debería conducir, por una vía paralela, a atenuar la segunda oposición, la de la cualidad y la cantidad. Nosotros hemos separado radicalmente, en efecto, el recuerdo puro del estado cerebral que lo continúa y le aporta eficacia. La memoria no es pues en grado alguno una emanación de la materia; bien por el contrario, la materia, tal como la captamos en una percepción concreta que ocupa siempre una cierta duración, deriva en gran parte de la memoria. Ahora bien, ¿en dónde reside exactamente la diferencia entre las cualidades heterogéneas que se suceden en nuestra percepción concreta y los cambios homogéneos que la ciencia pone detrás de esas percepciones en el espacio? Las primeras son discontinuas y no pueden deducirse las unas de las otras; las segundas por el contrario se prestan al cálculo. Pero para que se presten a esto, no hay necesidad de hacer de ellas puras cantidades: valdría tanto como reducirlas a nada. Basta que de cierto modo su heterogeneidad esté diluida lo suficiente para volverse, desde nuestro punto de vista, prácticamente despreciable. Ahora bien, si toda percepción concreta, por más corta que se la suponga, es ya la síntesis, a través de la memoria, de una infinidad de «percepciones puras» que se suceden, ¿no debemos pensar que la heterogeneidad

de las cualidades sensibles consiste en su contracción en nuestra memoria, como la homogeneidad relativa de los cambios objetivos en su distensión natural? Y ¿no podría entonces ser achicado el intervalo de la cantidad a la cualidad a través de consideraciones de *tensión*, como la distancia de lo extenso a lo inextenso lo es por consideraciones de extensión?

Antes de animarnos en esta vía, formulemos el principio general del método que querríamos aplicar. Nosotros ya hemos hecho uso de él en un trabajo anterior e incluso, implícitamente, en el presente trabajo.

Lo que ordinariamente se llama un *hecho* no es la realidad tal como aparecería a una intuición inmediata, sino una adaptación de lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social. La intuición pura, exterior o interna, es la de una continuidad indivisa. Nosotros la fraccionamos en elementos yuxtapuestos que responden aquí a *palabras* distintas, allí a *objetos* independientes. Pero justamente porque hemos roto de este modo la unidad de nuestra intuición original, nos sentimos obligados a establecer entre los términos disyuntos un lazo, que ya no podrá ser más que exterior y sobreañadido. A la unidad viviente que nacía de la continuidad interior, la sustituimos por la unidad ficticia de un cuadro vacío, inerte como los términos que mantiene unidos. Empirismo y dogmatismo acuerdan en el fondo en partir de los fenómenos así constituidos, y difieren únicamente en que el dogmatismo se apega más a esta forma, el empirismo a esa materia. El empirismo, en efecto, sintiendo vagamente lo que hay de artificial en las relaciones que unen a los términos, se atiene a los términos y desatiende las relaciones. Su error no consiste en valorar demasiado alto la experiencia, sino por el contrario en sustituir la verdadera experiencia por aquella que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto, una experiencia desarticulada y sin dudas desnaturalizada por consecuencia, concertada en todos los casos para la mayor facilidad de la acción y del lenguaje. Justamente porque esa parcelación

de lo real se efectúa en vista de las exigencias de la vida práctica, es que no ha seguido las líneas interiores de la estructura de las cosas: es por eso que el empirismo no puede satisfacer al espíritu sobre ninguno de los grandes problemas e incluso, cuando llega a la plena conciencia de su principio, se abstiene de plantearlos. El dogmatismo descubre y despeja las dificultades sobre las que el empirismo cierra los ojos; pero a decir verdad, busca su solución en la vía que el empirismo ha trazado. Acepta, él también, esos fenómenos recortados, discontinuos, de los que el empirismo se contenta, y se esfuerza simplemente en hacer una síntesis que, no habiendo sido dada en una intuición, tendrá siempre necesariamente una forma arbitraria. En otros términos, si la metafísica no es más que una construcción, habrá varias metafísicas igualmente probables que se refutan en consecuencia unas a otras, y la última palabra quedará para una filosofía crítica que tenga todo conocimiento por relativo y el fondo de las cosas por inaccesible al espíritu. Tal es en efecto la marcha regular del pensamiento filosófico: partimos de lo que creemos ser la experiencia, ensayamos diversas disposiciones posibles entre los fragmentos que aparentemente la componen y, frente a la fragilidad reconocida de todas nuestras construcciones, terminamos por renunciar a construir. Pero habría una última empresa a emprender. Consistiría en ir a buscar la experiencia a su fuente, o más bien en lo alto de esa *curva* decisiva donde, desviándose en el sentido de nuestra utilidad, deviene propiamente la experiencia *humana*. La impotencia de la razón especulativa, como Kant lo ha demostrado, no es quizás en el fondo más que la impotencia de una inteligencia esclavizada por ciertas necesidades de la vida corporal y ejerciéndose sobre una materia a la que ha necesitado desorganizar para la satisfacción de nuestras necesidades. Nuestro conocimiento de las cosas ya no sería entonces relativo a la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino solamente a sus hábitos superficiales y adquiridos, a la forma contingente que se atiene a nuestras funciones corporales y a nuestras necesidades inferiores. La

relatividad del conocimiento no sería pues definitiva. Deshaciendo lo que esas necesidades han provocado, restableceríamos la intuición en su pureza primera y retomaríamos contacto con lo real.

Este método presenta, en su aplicación, dificultades considerables y sin cesar renacientes, pues exige un esfuerzo enteramente nuevo para la solución de cada nuevo problema. Renunciar a ciertos hábitos de pensar y aún de percibir ya es difícil: no se trata todavía más que de la parte negativa del trabajo por hacer; y cuando se lo ha hecho, cuando uno se ha colocado en eso que llamábamos la *curva* de la experiencia, cuando uno se ha aprovechado del naciente resplandor que iluminando el paso de lo *inmediato* a lo *útil* da comienzo al alba de nuestra experiencia humana, resta aún reconstituir con los elementos infinitamente pequeños de la curva real que de este modo percibimos, la forma de la curva misma que se extiende en la oscuridad detrás de ellos. En este sentido, la tarea del filósofo, como la entendemos, se asemeja mucho a la del matemático que determina una función partiendo de su diferencial. El rumbo extremo de la investigación filosófica es un verdadero trabajo de integración.

Hemos tanteado en otra oportunidad la aplicación de este método al problema de la conciencia, y nos ha parecido que el trabajo utilitario del espíritu, en lo que concierne a la percepción de nuestra vida interior, consistía en una especie de refracción de la duración pura a través del espacio, refracción que nos permite separar nuestros estados psicológicos, llevarlos a una forma cada vez más impersonal, imponerles nombres, en fin hacerlos entrar en la corriente de la vida social. Empirismo y dogmatismo toman los estados interiores bajo esta forma discontinua, el primero ateniéndose a los estados mismos para no ver en el yo más que una serie de hechos yuxtapuestos, el otro comprendiendo la necesidad de un lazo, pero no pudiendo encontrar este lazo más que en una forma o en una fuerza –forma exterior donde se insertaría el agregado, fuerza indeterminada y por así decirlo física que aseguraría la co-

hesión de los elementos–. De ahí los dos puntos de vista opuestos sobre la cuestión de la libertad: para el determinismo, el acto es la resultante de una composición mecánica de los elementos entre sí; para sus adversarios, si estuviesen rigurosamente de acuerdo con su principio, la decisión libre debería ser un *fiat* arbitrario, una verdadera creación *ex nihilo*. Hemos pensado que habría un tercer partido que tomar. Consistiría en volvernos a colocar en la duración pura, cuyo derramamiento es continuo, y en la que se pasa por grados insensibles de un estado al otro: continuidad realmente vivida pero artificialmente descompuesta para mayor comodidad del conocimiento usual. Entonces hemos creído ver a la acción surgir de sus antecedentes por una evolución *sui generis*, de tal suerte que se encuentran en esta acción los antecedentes que la explican y sin embargo ella añade allí algo absolutamente nuevo, estando en progreso respecto a ellos como lo está el fruto respecto a la flor. La libertad no es conducida por esto en absoluto, como se ha dicho, a la espontaneidad sensible. Como máximo sería así en el animal, cuya vida psicológica es principalmente afectiva. Pero en el hombre, ser pensante, el acto libre puede ser llamado una síntesis de sentimientos e ideas, y la evolución que allí lo conduce una evolución racional. El artificio de este método consiste sencillamente, en suma, en distinguir el punto de vista del conocimiento usual o útil y el del conocimiento verdadero. La duración en la que *nos vemos actuar* y en la que es útil que nos veamos es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración en la que *actuamos* es una duración en la que nuestros estados se funden los unos en los otros, y es ahí que debemos hacer el esfuerzo para volvernos a situar a través del pensamiento en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir en la teoría de la libertad.

¿Es aplicable un método de este tipo al problema de la materia? La cuestión es saber si en esa «diversidad de los fenómenos» de la que ha hablado Kant, la masa confusa de tendencia extensiva

podría ser captada más acá del espacio homogéneo sobre el cual se aplica y por intermedio del cual la subdividimos, del mismo modo que nuestra vida interior puede liberarse del tiempo indefinido y vacío para volver a ser duración pura. Desde luego, sería quimérica la empresa de querer franquear condiciones fundamentales de la percepción exterior. Pero la cuestión es saber si ciertas condiciones que tenemos de ordinario por fundamentales, no atañerían a la costumbre de hacer cosas, al provecho práctico que se puede extraer de ellas, mucho más que al conocimiento puro que podemos tener de ellas. Más específicamente, en lo que respecta a la extensión concreta, continua, diversificada y al mismo tiempo organizada, se puede discutir que ella sea solidaria del espacio amorfo e inerte que la subtiende, espacio que dividimos indefinidamente, en el que recortamos figuras arbitrariamente, y en el que el movimiento mismo, como lo decíamos en otra parte, no puede aparecer más que como una multiplicidad de posiciones instantáneas, puesto que nada podría asegurar allí la cohesión del pasado y del presente. Uno podría pues, en cierta medida, liberarse del espacio sin salir de lo extenso, y habría ahí efectivamente un retorno a lo inmediato, puesto que percibimos de veras la extensión, mientras que no hacemos más que concebir el espacio a la manera de un esquema. ¿Se reprochará a este método atribuir arbitrariamente al conocimiento inmediato un valor privilegiado? Pero ¿qué razones tendríamos para dudar de un conocimiento si la idea misma de dudar de él jamás nos vendría sin las dificultades y las contradicciones que la reflexión señala, sin los problemas que la filosofía plantea? Y, ¿ no encontraría entonces en sí mismo su justificación y su prueba el conocimiento inmediato si se pudiera establecer que esas dificultades, esas contradicciones, esos problemas nacen sobre todo de la representación simbólica que lo recubre, representación que ha devenido para nosotros la realidad misma, y en la que solamente un esfuerzo intenso, excepcional, puede llegar a calar hondo?

Seleccionemos a continuación, entre los resultados a los que puede conducir este método, aquellos que interesan a nuestra investigación. Nos limitaremos por otra parte sólo a indicaciones; no puede ser cuestión aquí de construir una teoría de la materia.

1. *Todo movimiento, en tanto que tránsito de un reposo a un reposo, es absolutamente indivisible.*

No se trata aquí de una hipótesis, sino de un hecho que una hipótesis generalmente recubre.

He aquí, por ejemplo, mi mano posada en el punto A. La llevo al punto B, recorriendo de un trazo el intervalo. Hay simultáneamente en ese movimiento una imagen que sorprende mi vista y un acto que mi conciencia muscular capta. Mi conciencia me entrega la sensación interior de un hecho simple, pues en A estaba el reposo, en B está aún el reposo, y entre A y B se sitúa un acto indivisible o al menos indiviso, tránsito del reposo al reposo, que es el movimiento mismo. Pero mi vista percibe el movimiento bajo la forma de una línea AB que se recorre, y esta línea, como todo espacio, es indefinidamente descomponible. En un principio pues parece que pudiera, según lo deseara, tener ese movimiento por múltiple o por indivisible, según que lo proyecte en el espacio o en el tiempo como una imagen que se dibuja fuera de mí o como un acto que cumplo yo mismo.

Sin embargo, descartando toda idea preconcebida, me doy cuenta rápido que no tengo elección, que mi propia vista capta el movimiento de A a B como un todo indivisible, y que si ella divide algo se trata de la supuesta línea recorrida y no del movimiento que la recorre. Es bien cierto que mi mano no va de A a B sin atravesar las posiciones intermedias, y que esas posiciones intermedias se asemejan a paradas, en número tan grande como se quiera, dispuestas a todo lo largo del camino; pero existe una diferencia fundamental entre las divisiones de este modo señaladas y las paradas propiamente dichas, es que en una parada uno se detiene, en cambio aquí el móvil

pasa. Ahora bien el tránsito es un movimiento, y la detención una inmovilidad. La detención interrumpe el movimiento; el tránsito no hace más que uno con el movimiento mismo. Cuando veo al móvil pasar por un punto, concibo sin dudas que él *pueda* detenerse allí; y aún cuando no se detenga allí, tiendo a considerar su paso como un reposo infinitamente corto, porque me hace falta al menos el tiempo para pensar en él; pero es mi imaginación la única que aquí reposa, y el rol del móvil es al contrario el de moverse. Apareciéndome todo punto del espacio como necesariamente fijo, hago un esfuerzo para no atribuir al móvil mismo la inmovilidad del punto con el cual lo hago coincidir por un momento; cuando entonces reconstituyo el movimiento total, me parece que el móvil ha estacionado un tiempo infinitamente corto en todos los puntos de su trayectoria. Pero no habría que confundir los datos de los sentidos que perciben el movimiento con los artificios del espíritu que lo recomponen. Los sentidos, abandonados a sí mismos, nos presentan el movimiento real entre dos detenciones reales como un todo sólido e indiviso. La división es obra de la imaginación, que justamente tiene por función fijar las imágenes movientes de nuestra experiencia ordinaria, como el relámpago instantáneo que ilumina durante la noche un escenario de tormenta.

Aquí atrapamos, en su principio mismo, la ilusión que acompaña y recubre la percepción del movimiento real. El movimiento consiste visiblemente en pasar de un punto a otro, y por consecuencia, en atravesar el espacio. Ahora bien el espacio atravesado es divisible al infinito, y como el movimiento se aplica, por así decirlo, a lo largo de la línea que él recorre, parece solidario de esta línea y divisible como ella. ¿No la ha dibujado él mismo? ¿No ha atravesado, uno tras otro, sus puntos sucesivos y yuxtapuestos? Sin dudas sí, pero esos puntos sólo poseen realidad en una línea trazada, es decir inmóvil; y por el sólo hecho de que ustedes representan el movimiento en esos diferentes puntos sucesivos, lo fijan necesariamente a ellos; vuestras posiciones sucesivas no son en el fondo más que paradas

imaginarias. Ustedes sustituyen el trayecto por la trayectoria, y debido a que el trayecto está subtendido en la trayectoria, creen que él coincide con ella. Pero ¿cómo un *progreso* coincidiría con una *cosa*, un movimiento con una inmovilidad?

Lo que aquí facilita la ilusión es que distinguimos momentos en el curso de la duración, como posiciones sobre el trayecto del móvil. Aún suponiendo que el movimiento de un punto a otro forma un todo indiviso, este movimiento no deja de llenar un tiempo determinado, y basta que se aísle de esta duración un instante indivisible para que el móvil ocupe en ese momento preciso una cierta posición, que se libera así de todas las otras. La indivisibilidad del movimiento implica pues la imposibilidad del instante, y un análisis muy sumario de la idea de duración nos va a mostrar en efecto, y simultáneamente, por qué atribuimos instantes a la duración, y cómo ella no podría tenerlos. Sea un movimiento simple, como el trayecto de mi mano cuando se desplaza de A a B. Ese trayecto está dado a mi conciencia como un todo indiviso. Él dura, sin dudas; pero su duración, que coincide además con el aspecto interior que toma para mi conciencia, es compacta e indivisa como él. Ahora bien, mientras que él se presenta, en tanto movimiento, como un hecho simple, describe en el espacio una trayectoria que para simplificar las cosas puedo considerar como una línea geométrica; y las extremidades de esta línea, en tanto límites abstractos, ya no son líneas sino puntos indivisibles. Ahora bien, si la línea que el móvil ha descrito mide para mí la duración de su movimiento, ¿cómo el punto donde desemboca no simbolizaría una extremidad de esta duración? Y si ese punto es un indivisible en longitud, ¿cómo no finalizar la duración del trayecto a través de un indivisible en duración? Representando la totalidad de la línea la duración total, las partes de esa línea deben corresponder, parece, a partes de la duración, y los puntos de la línea a momentos del tiempo. Los indivisibles en duración o momentos del tiempo nacen pues de una necesidad de simetría; se desemboca en ellos naturalmente desde

que se pide al espacio una representación integral de la duración. Pero he aquí precisamente el error. Si la línea AB simboliza la duración derramada en el movimiento ejecutado de A a B, de ningún modo ella puede, inmóvil, representar el movimiento cumpliéndose, la duración derramándose; y del hecho de que esta línea es divisible en partes y concluye en puntos, no se debe concluir ni que la duración correspondiente se componga de partes separadas ni que esté limitada por instantes.

Los argumentos de Zenón de Elea no tienen otro origen más que esta ilusión. Todos consisten en hacer coincidir el tiempo y el movimiento con la línea que los subtiende, en atribuirles las mismas subdivisiones, en fin en tratarlos como a ella. Zenón era alentado a esta confusión a través del sentido común, que traslada de ordinario al movimiento las propiedades de su trayectoria, y también a través del lenguaje, que siempre traduce el movimiento y la duración en espacio. Pero el sentido común y el lenguaje están aquí en su derecho, y aún en cierto modo cumplen su deber, pues proyectan siempre el *devenir* como una *cosa* utilizable, no tienen ya que inquietarse por la organización interior del movimiento, como el obrero de la estructura molecular de sus herramientas. El sentido común, teniendo el movimiento por divisible como su trayectoria, sencillamente expresa los dos únicos hechos que importan en la vida práctica: 1º que todo movimiento describe un espacio; 2º que en cada punto de ese espacio el móvil *podría* detenerse. Pero el filósofo que razona sobre la naturaleza íntima del movimiento está obligado a restituirle la movilidad que es su esencia, y es lo que no hace Zenón. A través del primer argumento (la Dicotomía) se supone el móvil en reposo, para no considerar a continuación más que etapas en número indefinido sobre la línea que debe recorrer. Se nos dice: ustedes buscarían inútilmente cómo el móvil llegaría a franquear el intervalo. Pero de este modo simplemente se prueba que es imposible construir *a priori* el movimiento con inmovilidades, lo que jamás ha hecho dudar a persona alguna. La única cuestión es

saber si, planteado el movimiento como un hecho, existe un absurdo en cierto modo retrospectivo en que un número infinito de puntos hayan sido recorridos. Pero no vemos aquí nada más natural, puesto que el movimiento es un hecho indiviso o una serie de hechos indivisos, mientras que la trayectoria es divisible indefinidamente. En el segundo argumento (Aquiles), se consiente en dar el movimiento, se lo atribuye incluso a dos móviles, pero siempre por el mismo error se pretende que esos movimientos coincidan con su trayectoria y sean, como ella, arbitrariamente descomponibles. Entonces, en lugar de reconocer que la tortuga da pasos de tortuga y Aquiles pasos de Aquiles, de suerte que luego de un cierto número de esos actos o saltos indivisibles Aquiles habrá rebasado a la tortuga, se cree tener el derecho de desarticular como se quiera el movimiento de Aquiles y como se quiera el movimiento de la tortuga: uno se entretiene así en reconstruir los dos movimientos según una ley de formación arbitraria, incompatible con las condiciones fundamentales de la movilidad. El mismo sofisma aparece aún más nítido en el tercer argumento (la Flecha), que consiste en deducir del hecho de que se puedan fijar puntos sobre la trayectoria de un proyectil, que se tenga el derecho de distinguir momentos indivisibles en la duración del trayecto. Pero el más instructivo de los argumentos de Zenón es quizás el cuarto (el Estadio), que injustamente creemos se ha desdeñado, y cuyo absurdo ya sólo se manifiesta por el hecho de que en él se ve expuesto en toda su impunidad el postulado disimulado en los otros tres[1]. Sin meternos aquí en una discusión que no estaría

[1] Recordemos brevemente este argumento. Sea un móvil que se desplaza con una cierta velocidad y que pasa simultáneamente delante de dos cuerpos uno de los cuales está inmóvil y otro de los cuales se mueve a su encuentro con la misma velocidad que él. Al mismo tiempo que él recorre una cierta longitud del primer cuerpo, franquea naturalmente una longitud doble del segundo. De ahí Zenón concluye «que una duración es el doble de sí misma». – Razonamiento pueril, decimos, puesto que Zenón no tiene en cuenta que la velocidad es el doble, en un caso, de lo que es en el otro. – De acuerdo, pero les ruego me digan ¿cómo podría darse cuenta de ello? Que un móvil recorra, en el mismo tiempo, longitudes

en su lugar, limitémonos a constatar que el movimiento inmediatamente percibido es un hecho muy claro, y que las dificultades o contradicciones señaladas por la escuela de Elea conciernen mucho menos al movimiento mismo que a una reorganización artificial, y no viable, del movimiento por el espíritu. Extraigamos por otra parte la conclusión de todo lo que precede:

II. *Hay movimientos reales.*

El matemático, expresando con mayor precisión una idea del sentido común, define la posición a través de la distancia respecto a puntos de referencia o ejes, y el movimiento por la variación de la distancia. No se conoce pues del movimiento más que cambios de longitud; y como los valores absolutos de la distancia variable entre un punto y un eje, por ejemplo, expresan tanto el desplazamiento del eje en relación al punto como el del punto en relación al eje, se atribuirá indiferentemente al mismo punto el reposo o la movilidad. Si el movimiento se reduce pues a un cambio de distancia, el mismo objeto deviene móvil o inmóvil según los puntos de referencia a los cuales se lo relaciona, y no hay movimiento absoluto.

diferentes de dos cuerpos uno de los cuales está en reposo y otro en movimiento, es claro para aquel que hace de la duración una especie de absoluto, y la ubica sea en la conciencia sea en alguna cosa que participa de la conciencia. Mientras que una porción *determinada* de esta duración conciente o absoluta se derrama, en efecto, el mismo móvil recorrerá, a lo largo de los dos cuerpos, dos espacios dobles el uno del otro, sin que se pueda deducir de ello que una duración es el doble de sí misma, puesto que de la duración queda algo independiente de uno y otro espacio. Pero el error de Zenón, en toda su argumentación, es justamente el de dejar de lado la duración verdadera para no considerar de ella más que el trazado objetivo en el espacio. ¿Cómo los dos trazados dejados por el mismo móvil no merecerían entonces una igual consideración, en tanto que medidas de la duración? ¿Y cómo no representarían la misma duración, aún cuando uno fuera el doble del otro? Al concluir de esto que una duración es el doble de sí misma», Zenón permanece en la lógica de su hipótesis, y su cuarto argumento vale exactamente tanto como los otros tres.

Pero las cosas cambian ya de aspecto cuando se pasa de las matemáticas a la física, del estudio abstracto del movimiento a la consideración de los cambios concretos que se efectúan en el universo. Si somos libres de atribuir el reposo o el movimiento a todo punto material tomado aisladamente, no es menos verdad que el aspecto del universo material cambia, que la configuración interior de todo sistema real varía, y que aquí ya no tenemos elección entre la movilidad y el reposo: el movimiento, cualquiera que sea su naturaleza íntima, se vuelve una realidad incontestable. Supongamos que no se pueda decir qué partes del conjunto se mueven: no por eso hay menos movimiento en el conjunto. Tampoco hace falta asombrarse si los mismos pensadores que consideran todo movimiento particular como relativo tratan de la totalidad de los movimientos como de un absoluto. La contradicción ha sido notada en Descartes, quien luego de haber dado a la tesis de la relatividad su forma más radical al afirmar que todo movimiento es «recíproco»[2], formula las leyes del movimiento como si el movimiento fuera un absoluto[3]. Leibniz, y otros después de él, han señalado esta contradicción[4]: consiste simplemente en que Descartes trata del movimiento como físico luego de haberlo definido como geómetra. Para el geómetra todo movimiento es relativo: esto significa sencillamente, en nuestro sentido, *que no existe símbolo matemático capaz de expresar que sea el móvil quien se mueve más bien que los ejes o los puntos a los que se lo relaciona*. Y es muy natural, puesto que esos símbolos, siempre destinados para medidas, no pueden expresar más que distancias. Pero nadie puede discutir seriamente que haya un movimiento real: sino nada cambiaría en el universo, y sobre todo no se vería lo que significa la conciencia que tenemos de nuestros propios movimientos. En su controversia con Descartes, Morus hacía alusión chistosamente a este último punto: «Cuando estoy sentado tranquilo, y otro alejándose mil pasos está rojo de fatiga, es efectivamente él quien se mueve y yo quien reposo[5]».

[2] DESCARTES, *Principes*, II, 29.

[3] *Principes*, II° parte, § 37 y sig.

[4] LEIBNIZ, Specimen dynamicum (*Mathem. Schriften*, Gerhardt, 2° sección, 2° vol., p. 246).

Pero si existe un movimiento absoluto, ¿se puede insistir en ver en el movimiento sólo un cambio de lugar? Será preciso entonces erigir la diversidad de lugar en diferencia absoluta, y distinguir posiciones absolutas en un espacio absoluto. Newton ha ido hasta allí[6], seguido además por Euler[7] y por otros. Pero ¿puede esto imaginarse o aún concebirse? Un lugar no se distinguiría absolutamente de otro más que por su cualidad o por su relación con el conjunto del espacio: de suerte que el espacio se volvería en esta hipótesis o compuesto de partes heterogéneas o finito. Pero con un espacio finito nos daríamos otro espacio como barrera, y bajo partes heterogéneas de espacio imaginaríamos un espacio homogéneo como soporte: en los dos casos, es al espacio homogéneo e indefinido al que volveríamos necesariamente. No podemos pues impedirnos ni tener todo lugar por relativo, ni creer en un movimiento absoluto.

¿Se dirá entonces que el movimiento real se distingue del movimiento relativo en que posee una causa real, en que emana de una fuerza? Pero haría falta extenderse sobre el sentido de esta última palabra. En las ciencias de la naturaleza, la fuerza no es más que una función de la masa y de la velocidad; ella se mide a través de la aceleración; no se la conoce ni se la evalúa más que por los movimientos que se supone produce en el espacio. Solidaria de esos movimientos, comparte su relatividad. También los físicos que investigan el principio del movimiento absoluto en la fuerza de este modo definida son llevados, por la lógica de su sistema, a la hipótesis de un espacio absoluto que pretendían evitar de entrada[8]. Será preciso pues lanzarse sobre el sentido metafísico de la palabra, y apoyar el movimiento

[5] H. MORUS, *Scripta philosophica*, 1679, t. II, p. 248.

[6] NEWTON, *Principia* (Ed. THOMSON, 1871, p. 6 y sig.).

[7] EULER, *Teoría motus corporum solidorum*, 1765, p. 30-33.

[8] En particular Newton.

percibido en el espacio sobre causas profundas, análogas a las que nuestra conciencia cree captar en el sentimiento del esfuerzo. Pero ¿es el sentimiento del esfuerzo el de una causa profunda? ¿No han demostrado análisis decisivos que no hay ninguna otra cosa en ese sentimiento más que la conciencia de los movimientos ya efectuados o comenzados en la periferia del cuerpo? Es pues en vano que quisiéramos fundar la realidad del movimiento sobre una causa que se distinga de él: el análisis nos lleva siempre al movimiento mismo.

Pero ¿por qué buscar más allá? Mientras ustedes apoyen el movimiento contra la línea que recorre, el mismo punto les parecerá sucesivamente, según el origen al cual lo relacionen, en reposo o en movimiento. No es ya del mismo modo si ustedes extraen del movimiento la movilidad que es su esencia. Cuando mis ojos me dan la sensación de un movimiento, esta sensación es una realidad y algo pasa efectivamente, sea que un objeto se desplace ante mis ojos, sea que mis ojos se muevan frente al objeto. Con mayor razón estoy seguro de la realidad del movimiento cuando lo produzco luego de haber deseado producirlo, y el sentido muscular me aporta la conciencia de ello. Es decir que contacto con la realidad del movimiento cuando se me aparece interiormente, como un cambio de *estado* o de *cualidad*. Pero entonces, ¿cómo no ocurriría lo mismo cuando percibo cambios de cualidad en las cosas? El sonido difiere absolutamente del silencio, como también un sonido de otro sonido. Entre la luz y la oscuridad, entre colores, entre matices, la diferencia es absoluta. El tránsito de uno a otro es, él también, un fenómeno absolutamente real. Tengo pues las dos extremidades de la cadena, las sensaciones musculares en mí, las cualidades sensibles de la materia fuera de mí, y ni en un caso ni en el otro capto el movimiento, si lo hay, como una simple relación: es un absoluto. Entre esas dos extremidades vienen a ubicarse los movimientos de los *cuerpos* exteriores propiamente dichos. ¿Cómo distinguir aquí un movimiento aparente de un movimiento real? ¿De cuál objeto, exteriormente percibido, puede decirse que se mueve, de cuál otro

que permanece inmóvil? Plantear una pregunta semejante supone admitir que la discontinuidad establecida por el sentido común entre objetos independientes unos de otros, teniendo cada uno su individualidad, comparables a especies de personas, es una distinción fundada. En la hipótesis contraria, en efecto, ya no se trataría de saber cómo se producen cambios de posición en tales *partes* determinadas de la materia, sino como se cumple en el *todo* un cambio de aspecto, cambio cuya naturaleza por otra parte nos quedaría por determinar. Formulemos pues de inmediato nuestra tercera proposición:

III. *Toda división de la materia en cuerpos independientes de contornos absolutamente determinados es una división artificial.*

Un cuerpo, es decir un objeto material independiente, se presenta ante todo a nosotros como un sistema de cualidades, en el que la resistencia y el color datos de la vista y del tacto– ocupan el centro y mantienen en suspenso, de cierto modo, a todas las otras. Por una parte, los datos de la vista y del tacto son aquellos que se extienden más manifiestamente en el espacio, y la característica esencial del espacio es la continuidad. Existen intervalos de silencio entre los sonidos, pues el oído no está siempre ocupado; entre los olores, entre los sabores se encuentran vacíos, como si el olfato y el gusto sólo funcionaran accidentalmente: por el contrario, desde que abrimos los ojos, nuestro campo visual se colorea por completo, y puesto que los sólidos son necesariamente contiguos los unos a los otros, nuestro tacto debe seguir la superficie o las aristas de los objetos sin encontrar jamás interrupción verdadera. ¿Cómo fragmentamos la continuidad primitivamente percibida de la extensión material en otros tantos cuerpos, de los que cada uno tendría su sustancia y su individualidad? Sin dudas esta continuidad cambia de aspecto de un momento a otro: pero ¿por qué no constatamos pura y simplemente que el conjunto ha cambiado, como si se hubiera girado un caleidoscopio? En fin, ¿por qué buscamos pistas de la movilidad del

conjunto en los cuerpos en movimiento? Una *continuidad moviente* nos es dada, donde todo cambia y permanece a la vez: ¿de dónde proviene el hecho de que disociemos esos dos términos, permanencia y cambio, para representar la permanencia a través de los *cuerpos* y el cambio a través de *movimientos homogéneos* en el espacio? No es esto un dato de la intuición inmediata; pero tampoco es una exigencia de la ciencia, pues la ciencia por el contrario se propone encontrar las articulaciones naturales de un universo que hemos recortado artificialmente. Más aún, al demostrar cada vez mejor la acción recíproca de todos los puntos materiales entre sí, la ciencia conduce a pesar de las apariencias, como vamos a verlo, a la idea de la continuidad universal. Ciencia y conciencia están en el fondo de acuerdo, siempre que se considere la conciencia en sus datos más inmediatos y la ciencia en sus aspiraciones más lejanas. ¿De dónde proviene entonces la irresistible tendencia a constituir un universo material discontinuo, con cuerpos de aristas bien recortadas, que cambian de lugar, es decir de relación entre ellos?

Al lado de la conciencia y de la ciencia, está la vida. Por debajo de los principios de la especulación, tan cuidadosamente analizados por los filósofos, existen esas tendencias cuyo estudio se ha descuidado y que se explican sencillamente por la necesidad en que estamos de vivir, es decir, en realidad, de obrar. El poder conferido a las conciencias individuales de manifestarse a través de actos exige ya la formación de zonas materiales distintas que correspondan respectivamente a cuerpos vivientes: en este sentido, mi propio cuerpo y por analogía con él los otros cuerpos vivientes, son aquellos que estoy mejor dotado para distinguir en la continuidad del universo. Pero una vez constituido y distinguido ese cuerpo, las necesidades que experimenta lo llevan a distinguir y a constituir otros. En el más humilde de los seres vivientes, la nutrición exige una búsqueda, luego un contacto, finalmente una serie de esfuerzos convergiendo hacia un centro: ese centro devendrá justamente el objeto independiente que debe servir de alimento. Cualquiera que sea la naturaleza

de la materia, se puede decir que la vida establecerá ya en ella una primera discontinuidad, que expresa la dualidad de la necesidad y de lo que debe servir para satisfacerla. Pero la necesidad de alimentarse no es la única. Otras se organizan a su alrededor, todas tienen por objetivo la conservación del individuo o de la especie: ahora bien, cada una de ellas nos lleva a distinguir, al lado de nuestro propio cuerpo, cuerpos independientes de él, que debemos buscar o de los que debemos huir. Nuestras necesidades son pues como destellos luminosos que, fijados en la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ella cuerpos distintos. No pueden satisfacerse más que a condición de tallarse un cuerpo en esa continuidad, luego delimitar en ella otros cuerpos con los cuales aquel entrará en relación como con personas. Establecer esas relaciones tan particulares entre porciones así recortadas de la realidad sensible es justamente lo que llamamos *vivir*.

Pero si esta primera subdivisión de lo real responde mucho menos a la intuición inmediata que a las necesidades fundamentales de la vida, ¿cómo se obtendría un conocimiento más aproximado de las cosas llevando la división aún más lejos? Por aquí se prolonga el *movimiento vital*; se vuelve la espalda al conocimiento verdadero. Por eso la operación grosera que consiste en descomponer el cuerpo en partes de igual naturaleza que él nos conduce a un callejón sin salida, incapaces como pronto nos sentimos de concebir ni por qué esta división se detendría, ni cómo se proseguiría al infinito. Representa, en efecto, una forma ordinaria de la *acción útil*, inoportunamente trasladada al dominio del *conocimiento puro*. Jamás se explicarán pues las propiedades simples de la materia a través de partículas, cualquiera que ellas sean: a lo sumo se seguirán hasta los corpúsculos, artificiales como el cuerpo mismo, las acciones y reacciones de ese cuerpo frente a todos los otros. Tal es precisamente el objeto de la química. Ella estudia menos la *materia* que los *cuerpos*; se concibe pues que se detenga en un átomo, dotado aún de las propiedades generales de la materia. Pero la materialidad del átomo se disuelve

cada vez más bajo la mirada del físico. No tenemos ninguna razón, por ejemplo, para representarnos el átomo como sólido, antes que como líquido o gaseoso, ni de figurarnos la acción recíproca de los átomos a través de choques antes que de otra manera completamente distinta. ¿Por qué pensamos en un átomo sólido y por qué en choques? Porque los sólidos, siendo los cuerpos sobre los que tenemos notoriamente el mayor asidero, son aquellos que más nos interesan en nuestras relaciones con el mundo exterior, y porque el contacto es el único medio del que parecemos disponer para hacer obrar nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos. Pero experiencias muy simples muestran que no hay jamás contacto real entre dos cuerpos que se impulsan[9]; y por otra parte la solidez está lejos de ser un estado absolutamente distinguido de la materia[10]. Solidez y choque toman pues su aparente claridad de los hábitos y necesidades de la vida práctica; imágenes de ese tipo no arrojan ninguna luz sobre el fondo de las cosas.

Por otra parte si hay una verdad que la ciencia ha puesto fuera de toda discusión es la de una acción recíproca de todas las partes de la materia unas sobre otras. Entre las supuestas moléculas de los cuerpos se ejercen fuerzas atractivas y repulsivas. La influencia de la gravitación se extiende a través de los espacios interplanetarios. Algo existe pues entre los átomos. Se dirá que ya no es de la materia, sino de la fuerza. Se representarán hilos tendidos entre los átomos, hilos que se harán cada vez más delgados, hasta que se los haya vuelto invisibles e incluso, según se cree, inmateriales. Pero ¿para qué podría servir esta imagen burda? La conservación de la vida exige sin dudas que en nuestra experiencia cotidiana nos distingamos de las *cosas* inertes y de las *acciones* ejercidas por esas

[9] Ver, a propósito de esto, MAXWELL, Action at a distance (*Scientific papers*, Cambridge, 1890, t. II, p. 313-314).

[10] MAXWELL, Molecular constitution of bodies (*Scientific papers*, t. ii, p. 618). – Van der Waals ha mostrado, por otra parte, la continuidad de los estados líquido y gaseoso.

cosas en el espacio. Como nos es útil fijar la sede de la *cosa* en el punto preciso en que podríamos tocarla, sus contornos palpables devienen para nosotros su límite real, y vemos entonces en su *acción* un no se qué que se despega y difiere de ella. Pero puesto que una teoría de la materia se propone precisamente recobrar la realidad bajo esas imágenes usuales, relativas todas a nuestras necesidades, ante todo es de esas imágenes que ella debe abstraerse. Y de hecho vemos fuerza y materia aproximarse y coincidir a medida que el físico profundiza en sus efectos. Vemos a la fuerza materializarse, al átomo idealizarse, a ambos términos converger hacia un límite común, y de este modo el universo reencontrar su continuidad. Todavía se hablará de átomos; el átomo conservará aún su individualidad para nuestro espíritu que lo aísla; pero la solidez y la inercia del átomo se disolverán sea en movimientos, sea en líneas de fuerza, cuya solidaridad recíproca restablecerá la continuidad universal. A esta conclusión debían llegar necesariamente, aunque partiendo de puntos totalmente diferentes, los dos físicos del siglo XIX que han penetrado más hondo en la constitución de la materia, Thomson y Faraday. Para Faraday, el átomo es un «centro de fuerzas». Se entiende por esto que la individualidad del átomo consiste en el punto matemático en que las líneas de fuerza que realmente lo constituyen se cruzan, indefinidas, irradiando a través del espacio: cada átomo ocupa así, para emplear sus expresiones, «la totalidad del espacio al cual se extiende la gravitación», y «todos los átomos se penetran unos a otros[11]». Thomson, colocándose en un orden de ideas completamente distinto, supone un fluido perfecto, continuo, homogéneo e incomprimible, que llenaría el espacio: lo que llamamos átomo sería un anillo de forma variable arremolinándose en esa continuidad, y que debería sus propiedades a su forma, su existencia y por

[11] FARADAY, A speculation concerning electric conduction (*Philos. Magazine*, 3e serie, vol. XXIV).

tanto su individualidad a su movimiento[12]. Pero en ambas hipótesis vemos desvanecerse, a medida que nos acercamos a los elementos últimos de la materia, la discontinuidad que nuestra percepción establecía en la superficie. El análisis psicológico nos revelaba ya que esta discontinuidad es relativa a nuestras necesidades: toda filosofía de la naturaleza termina por encontrarla incompatible con las propiedades generales de la materia.

A decir verdad, remolinos y líneas de fuerza nunca son en el espíritu del físico más que figuras cómodas destinadas a esquematizar cálculos. Pero la filosofía debe preguntarse por qué esos símbolos son más cómodos que otros y permiten ir más lejos. ¿Podríamos al operar sobre ellos alcanzar la experiencia si las nociones a las cuales corresponden no nos señalaran al menos una dirección en la que buscar la representación de lo real? Ahora bien, la dirección que ellos señalan no es dudosa; nos muestran, caminando a través de la extensión concreta, *modificaciones*, *perturbaciones*, cambios de tensión o de *energía*, y nada más. Es por eso sobre todo que tienden a coincidir con el análisis psicológico que en un principio habíamos dado del movimiento, y que nos lo presentaba, no como un simple cambio de relación entre objetos a los cuales se añadiría como un accidente, sino como una realidad verdadera y en cierto modo independiente. Ni la ciencia ni la conciencia despreciarían pues esta última proposición:

IV. *El movimiento real es más el vehículo de un estado que el de una cosa.*

Formulando estas cuatro proposiciones no hemos hecho en realidad más que estrechar progresivamente el intervalo entre dos términos que se oponen uno al otro, las cualidades o sensaciones, y los movimientos. A primera vista, la distancia parece infranqueable. Las cualidades son heterogéneas entre ellas, los movimientos homogéneos. Las sensaciones, indivisibles por esencia, escapan a la medida; los movimientos, siempre divisibles, se distinguen por diferencias calculables de dirección y velocidad. Nos complacemos en situar las cualidades bajo la forma de sensaciones en la conciencia, mientras que los movimientos se ejecutan independientemente de nosotros en el espacio. Esos movimientos, componiéndose entre sí, no darían jamás otra cosa que movimientos; por un misterioso proceso, nuestra conciencia, incapaz de contactar con ellos, los traduciría en sensaciones que se proyectarían a continuación en el espacio y acabarían por recubrir, no se sabe cómo, los movimientos que traducen. De ahí dos mundos diferentes, incapaces de comunicarse de otro modo que no sea a través de un milagro, de un lado el de los movimientos en el espacio, del otro el de la conciencia con las sensaciones. Y desde luego, como anteriormente lo hemos mostrado nosotros mismos, la diferencia entre la cualidad por una parte y la cantidad pura por otra permanece irreductible. Pero la cuestión es justamente saber si los movimientos reales sólo presentan entre sí diferencias de cantidad, o si no serían la misma cualidad vibrando por así decirlo interiormente y escandiendo su propia existencia en un número de momentos a menudo incalculable. El movimiento que la mecánica estudia no es más que una abstracción o un símbolo, una medida común, un denominador común que permite comparar entre sí todos los movimientos reales; pero esos movimientos, considerados en sí mismos, son indivisibles que ocupan la duración, suponen un antes y un después, y ligan los momentos sucesivos del tiempo por un hilo de cualidad variable que no debe existir sin alguna analogía con la continuidad de nuestra propia conciencia. ¿No podemos concebir, por ejemplo, que la irreductibilidad de dos colores percibidos dependa fundamentalmente de la estrecha duración en que se contraen los trillones de vibraciones que ellos ejecutan en uno de nuestros instantes? Si pudiéramos estirar esta duración, es decir vivirla en un ritmo más lento, ¿no veríamos, a

[12] THOMSON, On vortex atoms (*Proc. of the Roy. Soc. of Edimb.*, 1867). Una hipótesis del mismo tipo había sido emitida por GHAHAM, On the molecular mobility of gases (*Proc. of the Roy. Soc.*, 1863, p. 621 y sig.).

medida que ese ritmo aminorara, palidecer los colores y prolongarse en impresiones sucesivas, aún coloreadas sin dudas, pero cada vez más cerca de confundirse con conmociones puras? Allí donde el ritmo del movimiento es lo suficientemente lento para concordar con los hábitos de nuestra conciencia –como sucede por ejemplo con las notas graves de la escala musical– ¿no sentimos descomponerse la propia cualidad percibida en conmociones repetidas y sucesivas, ligadas entre sí por una continuidad interior? Lo que de ordinario perjudica la aproximación es el hábito adquirido de ligar el movimiento con elementos –átomos u otros– que interpondrían su solidez entre el movimiento mismo y la cualidad en la cual él se contrae. Como nuestra experiencia cotidiana nos muestra cuerpos que se mueven, nos parece que hacen falta al menos corpúsculos para sostener los movimientos elementales a los que se reducen las cualidades. El movimiento no es entonces para nuestra imaginación más que un accidente, una serie de posiciones, un cambio de relaciones; y como es una ley de nuestra representación que lo estable desplace a lo inestable, el átomo deviene para nosotros el elemento importante y central cuyo movimiento no haría más que relacionar las posiciones sucesivas. Pero esta concepción no solamente tiene el inconveniente de resucitar para el átomo todos los problemas que plantea la materia; no solamente conlleva el error de atribuir un valor absoluto a esta división de la materia que parece sobre todo responder a las necesidades de la vida; ella también vuelve ininteligible el proceso por el cual captamos simultáneamente en nuestra percepción un *estado* de nuestra conciencia y una *realidad* independiente de nosotros. Este carácter mixto de nuestra percepción inmediata, esta apariencia de contradicción realizada, es la principal razón teórica que tenemos para creer en un mundo exterior que no coincide absolutamente con nuestra percepción; y como esto se desconoce en una doctrina que vuelve la sensación completamente heterogénea a los movimientos de los que sólo sería la traducción conciente, esta doctrina debería, según parece,

atenerse a las sensaciones de las que ha hecho el único dato, y no adjuntarle movimientos que sin contacto posible con ellas no son más que su duplicado inútil. El realismo entendido de este modo se destruye pues a sí mismo. Nosotros en definitiva no tenemos elección: si nuestra creencia en un substrato más o menos homogéneo de las cualidades sensibles es fundada, no puede serlo más que por un *acto* que nos haría captar o adivinar *en la cualidad misma* algo que sobrepasa nuestra sensación, como si esta sensación estuviera preñada de detalles sospechados e inadvertidos. Su objetividad, es decir lo que tiene de más que no entrega, consistirá precisamente entonces, como lo dejábamos presentir, en la inmensa multiplicidad de los movimientos que ejecuta, de cierta manera, en el interior de su crisálida. Ella se extiende inmóvil en superficie; pero vive y vibra en profundidad.

A decir verdad, nadie se representa de otro modo la relación de la cantidad con la cualidad. Creer en realidades distintas de las percibidas es sobre todo reconocer que el orden de nuestras percepciones depende de ellas y no de nosotros. Debe pues haber allí, en el conjunto de las percepciones que ocupan un momento dado, la razón de lo que pasará en el momento siguiente. Y el mecanicismo no hace más que formular con mayor precisión esta creencia cuando afirma que los estados de la materia pueden deducirse los unos de los otros. Esta deducción, es verdad, no es posible más que si se descubren, bajo la heterogeneidad aparente de las cualidades sensibles, elementos homogéneos y calculables. Pero, por otra parte, si esos elementos son exteriores a las cualidades cuyo orden regular deben explicar, ya no pueden prestar el servicio que se les demanda, puesto que las cualidades no se agregan entonces allí más que por una especie de milagro y no se corresponden más que en virtud de una armonía preestablecida. Forzoso es pues meter esos movimientos *en* esas cualidades bajo la forma de conmociones interiores, considerar esas conmociones como menos homogéneas y esas cualidades como menos heterogéneas de lo que parecen superficialmente, y atribuir

la diferencia de aspecto de los dos términos a la necesidad, para esta multiplicidad en cierto modo indefinida, de contraerse en una duración demasiado estrecha para distinguir sus momentos.

Insistamos sobre este último punto, del que ya hemos dicho alguna palabra en otra oportunidad, pero que tenemos por esencial. La duración vivida por nuestra conciencia es una duración a un ritmo determinado, bien diferente de ese tiempo del que habla el físico y que puede almacenar, en un intervalo dado, un número tan grande como se quiera de fenómenos. En el espacio de un segundo, la luz roja –la cual posee la mayor longitud de onda y cuyas vibraciones son en consecuencia las menos frecuentes– produce 400 trillones de vibraciones sucesivas. ¿Queremos hacernos una idea de ese número? Se deberán apartar las vibraciones unas de otras lo suficiente para que nuestra conciencia pueda contarlas o al menos registrar explícitamente su sucesión, y se investigará cuánto ocuparía esta sucesión en días, meses, o años. Ahora bien, el más pequeño intervalo de tiempo vacío del que tenemos conciencia es igual, según Exner, a 2 milésimas de segundo; aún es dudoso que podamos percibir varios intervalos seguidos tan cortos. Admitamos sin embargo que somos capaces de ello indefinidamente. Imaginemos, en una palabra, una conciencia que asistiera al desfile de 400 trillones de vibraciones, todas instantáneas, y solamente separadas unas de otras por las 2 milésimas de segundo necesarias para distinguirlas. Un cálculo muy simple muestra que harán falta más de 25.000 años para acabar la operación. Así esta sensación de luz roja experimentada por nosotros durante un segundo corresponde, en sí misma, a una sucesión de fenómenos que desplegados en nuestra duración con la mayor economía de tiempo posible ocuparían más de 250 siglos de nuestra historia. ¿Es esto concebible? Es necesario distinguir aquí entre nuestra propia duración y el tiempo en general. En nuestra duración, la que nuestra conciencia percibe, un intervalo dado no puede contener más que un número limitado de fenómenos concientes. Concebimos que este contenido aumente,

y cuando hablamos de un tiempo indefinidamente divisible, ¿es en esta duración en la que pensamos?

Mientras se trate del espacio, se puede llevar la división tan lejos como se quiera; no se cambia de este modo nada de la naturaleza de lo que se divide. Es que, por definición, el espacio nos es exterior, una parte del espacio nos parece subsistir aún cuando dejamos de ocuparnos de él. También tenemos a bien dejarlo indiviso, sabemos que puede esperar, y que un nuevo esfuerzo de imaginación lo descompondrá a su turno. Como además nunca deja de ser espacio, siempre implica yuxtaposición, y en consecuencia división posible. El espacio no es por otra parte, en el fondo, más que el esquema de la divisibilidad indefinida. Pero sucede completamente de otro modo en la duración. Las partes de nuestra duración coinciden con los momentos sucesivos del acto que la divide; tantos instantes fijamos en ella, tantas partes ella tiene; y si nuestra conciencia no puede distinguir en un intervalo más que un número determinado de actos elementales, si ella detiene en alguna parte la división, ahí se detiene también la divisibilidad. En vano se esfuerza nuestra imaginación en ir más allá, en dividir a su vez las partes últimas, y en activar de cierto modo la circulación de nuestros fenómenos interiores: el mismo esfuerzo por el cual querríamos llevar más lejos la división de nuestra duración alargaría esta duración otro tanto. Y sin embargo sabemos que millones de fenómenos se suceden mientras nosotros apenas contamos algunos. No es solamente la física quien nos lo dice; la experiencia burda de los sentidos ya nos lo deja adivinar; presentimos en la naturaleza sucesiones mucho más rápidas que las de nuestros estados interiores. ¿Cómo concebirlas, y qué es esta duración cuya capacidad sobrepasa toda imaginación?

Seguramente no es la nuestra; pero tampoco es esa duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, que se derramaría indiferente y vacía más allá de lo que dura. Este pretendido tiempo homogéneo, como hemos intentado demostrarlo en otra parte, es un ídolo del lenguaje, una ficción cuyo origen se reconoce

fácilmente. En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar ritmos muy diferentes que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias y, por tanto, fijarían sus lugares respectivos en la serie de los seres. Esta representación de las duraciones con desigual elasticidad es quizás penosa para nuestro espíritu, que ha contraído el hábito útil de reemplazar la verdadera duración, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente; pero en primer lugar, como lo hemos mostrado, es fácil desenmascarar la ilusión que vuelve penosa una tal representación, y además esta idea tiene de su parte, en el fondo, el asentimiento tácito de nuestra conciencia. ¿No nos sucede durante el sueño percibir dos personas contemporáneas y distintas en nosotros, una de las cuales duerme algunos minutos mientras que el sueño de la otra ocupa días y semanas? Y ¿no tendría la historia entera un tiempo muy corto para una conciencia más tensa que la nuestra, que asistiera al desarrollo de la humanidad contrayéndola, por así decirlo, en las grandes fases de su evolución? Percibir consiste pues, en suma, en condensar períodos enormes de una existencia infinitamente diluida en algunos momentos más diferenciados de una vida más intensa, y en resumir así una muy larga historia. Percibir significa inmovilizar.

Es decir que nosotros captamos, en el acto de la percepción, algo que sobrepasa la percepción misma, sin que el universo material sin embargo difiera o se distinga esencialmente de la representación que tenemos de él. En un sentido mi percepción me es interior, puesto que contrae en un momento único de mi duración lo que por sí mismo se repartiría en un número incalculable de momentos. Pero si ustedes suprimen mi conciencia, el universo material subsiste tal como era: solamente que, como han hecho abstracción de ese ritmo particular de duración que era la condición de mi acción sobre las cosas, esas cosas vuelven a entrar en sí mismas para destacarse en otros tantos momentos que la ciencia distingue, mientras que las cualidades sensibles, sin desvanecerse, se extienden y se diluyen

en una duración incomparablemente más dividida. La materia se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida, todos solidarios entre sí y que corren en todos los sentidos como si fueran escalofríos. Liguen unos a otros los objetos discontinuos de vuestra experiencia cotidiana; luego conviertan la continuidad inmóvil de sus cualidades en estremecimientos *in situ*; unan esos movimientos desprendiéndose del espacio divisible que los subtiende para ya no considerar más que su movilidad, ese acto indiviso que vuestra conciencia capta en los movimientos que ustedes ejecutan por sí mismos: obtendrán de la materia una visión quizás fatigosa para vuestra imaginación, pero pura y desembarazada de aquello que las exigencias de la vida les hacen añadir en la percepción exterior. Restablezcan ahora mi conciencia y con ella las exigencias de la vida: a muy grandes intervalos, y franqueando cada vez enormes períodos de la historia interior de las cosas, serán tomadas vistas cuasi instantáneas, vistas pintorescas esta vez, cuyos colores más acentuados condensan una infinidad de repeticiones y de cambios elementales. Es así que las miles de posiciones sucesivas de un corredor se contraen en una única actitud simbólica que nuestro ojo percibe, que el arte reproduce, y que deviene para todo el mundo la imagen de un hombre que corre. La mirada que a cada momento echamos a nuestro alrededor no capta pues más que los efectos de una multitud de repeticiones y de evoluciones interiores, efectos discontinuos por eso mismo, y cuya continuidad restablecemos mediante movimientos relativos que atribuimos a «objetos» en el espacio. El cambio está en todas partes, pero en profundidad; nosotros lo localizamos aquí y allá, pero en superficie; y así constituimos cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y móviles en cuanto a sus posiciones, contrayéndose a nuestros ojos la transformación universal en un simple cambio de lugar.

En cierto sentido, es indiscutible que haya objetos múltiples, que un hombre se distinga de otro hombre, un árbol de un árbol,

una piedra de una piedra, puesto que cada uno de esos seres, cada una de esas cosas posee propiedades características y obedece a una determinada ley de evolución. Pero la separación entre la cosa y su entorno no puede estar absolutamente recortada; se pasa, por grados insensibles, de lo uno a lo otro: la estrecha solidaridad que liga todos los objetos del universo material, la perpetuidad de sus acciones y reacciones recíprocas, prueba suficientemente que no tienen los límites precisos que les atribuimos. En cierto modo nuestra percepción distingue la forma de su residuo; los concluye en el punto donde se detiene nuestra acción posible sobre ellos y donde dejan, en consecuencia, de comprometer nuestras necesidades. Esta es la primera y la más evidente operación del espíritu que percibe: traza divisiones en la continuidad de lo extenso, cediendo simplemente a las sugerencias de la necesidad y a las necesidades de la vida práctica. Pero para dividir así lo real, debemos persuadirnos de entrada que lo real es arbitrariamente divisible. Debemos en consecuencia tender por debajo de la continuidad de las cualidades sensibles, que es la extensión concreta, una red de mallas indefinidamente deformables e indefinidamente decrecientes: ese substrato simplemente concebido, ese esquema completamente ideal de la divisibilidad arbitraria e indefinida, es el espacio homogéneo. Ahora, al mismo tiempo que nuestra percepción actual y por así decirlo instantánea efectúa esta división de la materia en objetos independientes, nuestra memoria solidifica en cualidades sensibles el curso continuo de las cosas. Prolonga el pasado en el presente, ya que nuestra acción dispondrá del porvenir en la proporción exacta en que nuestra percepción, engrosada por la memoria, haya contraído el pasado. Responder a una acción sufrida a través de una reacción inmediata que se ajuste a su ritmo y se continúe en la duración misma, ser en el presente y en un presente que recomienza sin cesar, he aquí la ley fundamental de la materia: en esto consiste la *necesidad*. Si existen acciones *libres* o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a seres capaces de fijar en grandes intervalos el devenir sobre

el cual se aplica su propio devenir, de solidificarlo en momentos distintos, de condensar así su materia y, al asimilársela, de digerirla en movimientos de reacción que pasarán a través de las mallas de la necesidad natural. La mayor o menor tensión de su duración, que en el fondo expresa la mayor o menor intensidad de la vida, determina así tanto la fuerza de concentración de su percepción como el grado de su libertad. La independencia de su acción sobre la materia circundante se afirma cada vez mejor a medida que ellas se desprenden más del ritmo según el cual esta materia discurre. De suerte que las cualidades sensibles, como figuran en nuestra percepción revestida de memoria, son los momentos sucesivos obtenidos por la solidificación de lo real. Pero para distinguir estos momentos, y también para unirlos conjuntamente a través de un hilo que sea común a nuestra propia existencia y a la de las cosas, nos es forzoso imaginar un esquema abstracto de la sucesión en general, un medio homogéneo e indiferente que sea para el decurso de la materia en el sentido de la longitud, lo que el espacio es en el sentido de la amplitud: en esto consiste el tiempo homogéneo. Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son pues ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas: expresan, bajo una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad moviente de lo real para asegurarnos en ella puntos de apoyo, para fijarnos allí centros de operación, para introducir en fin auténticos cambios; estos son los esquemas de nuestra *acción* sobre la materia. El primer error, aquel que consiste en hacer de este tiempo y de este espacio homogéneos propiedades de las cosas, conduce a las insalvables dificultades del dogmatismo metafísico –mecanicismo o dinamismo–, el dinamismo erigiendo los cortes sucesivos que practicamos a lo largo del universo que discurre en otros tantos absolutos y esforzándose vanamente entonces en ligarlos entre sí a través de una especie de deducción cualitativa; el mecanicismo apegándose más bien en uno cualquiera de los cortes a las divisiones

practicadas en el sentido de la amplitud, es decir a las diferencias instantáneas de magnitud y de posición, y esforzándose no menos vanamente por engendrar con las variaciones de esas diferencias, la sucesión de las cualidades sensibles. ¿Nos sumamos por el contrario a la otra hipótesis?, ¿pretendemos, con Kant, que el espacio y el tiempo sean formas de nuestra sensibilidad? Llegamos a declarar así materia y espíritu igualmente incognoscibles. Ahora, si se comparan ambas hipótesis opuestas se les descubre un fondo común: haciendo del tiempo homogéneo y del espacio homogéneo o realidades contempladas o formas de la contemplación, una y otra atribuyen al espacio y al tiempo un interés más bien *especulativo* que *vital*. Entre el dogmatismo metafísico de un lado y la filosofía crítica del otro, habría entonces sitio para una doctrina que vería en el espacio y el tiempo homogéneos principios de división y de solidificación introducidos en lo real en vista de la acción, y no del conocimiento, que atribuiría a las cosas una duración real y una extensión real, y que en fin vería el origen de todas las dificultades no ya en esta duración y esta extensión que pertenecen efectivamente a las cosas y se manifiestan inmediatamente a nuestro espíritu, sino en el espacio y el tiempo homogéneos que tendemos por debajo de ellas para dividir el continuo, fijar el devenir, y suministrar a nuestra actividad puntos de aplicación.

Pero las concepciones erróneas de la cualidad sensible y del espacio están tan profundamente arraigadas en el espíritu que no se las podría atacar por un gran número de puntos a la vez. Decimos pues, para descubrir de ellas un nuevo aspecto, que implican este doble postulado, igualmente aceptado por el realismo y por el idealismo: 1º no hay nada en común entre diversos géneros de cualidades; 2º no hay nada en común, tampoco, entre la extensión y la cualidad pura. Nosotros pretendemos por el contrario que existe algo en común entre cualidades de orden diferente, que todas ellas participan de lo extenso a grados diversos, y que no se pueden desconocer estas dos verdades sin atestar con mil dificultades la metafísica de

la materia, la psicología de la percepción, y más generalmente la cuestión de las relaciones de la conciencia con la materia. Sin insistir sobre estas consecuencias, limitémonos por el momento a mostrar, en el fondo de las diversas teorías de la materia, los dos postulados que discutimos, y remontémonos a la ilusión de la que proceden.

La esencia del idealismo inglés es tener la extensión por una propiedad de las percepciones táctiles. Como no ve en las cualidades sensibles más que sensaciones, y en las sensaciones mismas más que estados del alma, no encuentra en las diversas cualidades nada que pueda fundar el paralelismo de sus fenómenos: le es forzoso pues explicar ese paralelismo por un hábito, que hace que las percepciones actuales de la vista, por ejemplo, nos sugieran sensaciones posibles del tacto. Si las impresiones de dos sentidos diferentes no se parecen más que las palabras de dos idiomas, en vano se buscarían deducir los datos de uno de los datos del otro; ellos no poseen elemento común. Y no hay nada de común tampoco, en consecuencia, entre lo extenso, que es siempre táctil, y los datos de los otros sentidos distintos del tacto, que no son extensos de ninguna manera.

Pero a su turno el realismo atomístico, quien pone los movimientos en el espacio y las sensaciones en la conciencia, no puede descubrir nada en común entre las modificaciones o fenómenos de la extensión y las sensaciones que a ellos responden. Esas sensaciones se desprenderían de esas modificaciones como especies de fosforescencias, o más aún traducirían al idioma del alma las manifestaciones de la materia; pero en un caso como en el otro no reflejarían la imagen de sus causas. Sin dudas todas ellas se remontan a un origen común, que es el movimiento en el espacio; pero justamente debido a que evolucionan más allá del espacio, renuncian en tanto que sensaciones al parentesco que ligaba sus causas. Rompiendo con el espacio, rompen también entre ellas, y no participan de este modo ni unas de las otras, ni de lo extenso.

Idealismo y realismo no difieren pues aquí más que en el hecho de que el primero hace retroceder lo extenso hasta la percepción

táctil, de la que deviene su propiedad exclusiva, mientras que el segundo empuja lo extenso más lejos todavía, más allá de toda percepción. Pero las dos doctrinas concuerdan en afirmar la discontinuidad de los diversos órdenes de cualidades sensibles, como también el tránsito brusco de lo que es puramente extenso a lo que de ninguna manera lo es. Ahora bien, las principales dificultades que encuentran la una y la otra en la teoría de la percepción derivan de este postulado común.

¿Se pretende en efecto, con Berkeley, que toda percepción de extensión se relaciona al tacto? En rigor, se podrá rechazar la extensión de los datos del oído, del olfato y del gusto; pero hará falta explicar al menos la génesis de un espacio visual, correspondiente al espacio táctil. Se alega, es verdad, que la vista acaba por devenir simbólica del tacto, y que no hay en la percepción visual de las relaciones espaciales otra cosa que una sugestión de percepciones táctiles. Pero se nos hará difícil comprender, por ejemplo, cómo la percepción visual del relieve, percepción que causa sobre nosotros una impresión *sui generis* indescriptible por otra parte, coincide con el simple recuerdo de una sensación del tacto. La asociación de un recuerdo a una percepción presente puede complicar esta percepción enriqueciéndola con un elemento conocido, pero no puede *crear* un nuevo tipo de impresión, una nueva cualidad de percepción. Ahora bien la percepción visual del relieve presenta un carácter absolutamente original. ¿Diremos que se da la ilusión del relieve con una superficie plana? Se establecerá con esto que una superficie donde los juegos de sombra y de luz del objeto en relieve estén más o menos bien imitados basta para *recordarnos* el relieve; pero todavía hace falta, para que el relieve sea recordado, que antes que nada haya sido bien percibido. Lo hemos dicho ya, pero nunca lo repetiremos demasiado: nuestras teorías de la percepción están completamente viciadas por esta idea de que si un cierto dispositivo produce en un momento dado la ilusión de una cierta percepción, ha podido siempre bastar para producir esta misma percepción; ¡como

si el rol de la memoria no fuera justamente el de hacer sobrevivir la complejidad del efecto a la simplificación de la causa! ¿Se dirá que la retina es ella misma una superficie plana, y que si percibimos algo de la extensión a través de la vista, no puede tratarse en todos los casos más que de la imagen retiniana? Pero, como lo hemos mostrado desde el comienzo de este libro, no es cierto que en la percepción visual de un objeto, el cerebro, los nervios, la retina *y el objeto mismo* formen un todo solidario, un proceso continuo en el que la imagen retiniana no es más que un episodio: ¿con qué derecho aislar esta imagen para resumir en ella toda la percepción? Y además, como también lo hemos mostrado[13], ¿podría una superficie ser percibida como tal de otro modo que en un espacio en el que se restablecieran las tres dimensiones? Berkeley, por lo menos, iba hasta el final de su tesis: negaba a la vista toda percepción de lo extenso. Pero las objeciones que elevamos sólo adquieren entonces más fuerza, puesto que no se comprende cómo se crearía a través de una simple asociación de recuerdos lo que hay de original en nuestras percepciones visuales de la línea, de la superficie y del volumen, percepciones tan puras que el matemático se conforma con ellas, y razona habitualmente sobre un espacio exclusivamente visual. Pero no insistamos sobre estos diversos puntos, tampoco sobre los discutibles argumentos extraídos de la observación de los ciegos operados: la teoría de las percepciones adquiridas de la vista, clásica desde Berkeley, no parece poder resistir a los asaltos multiplicados de la psicología contemporánea[14]. Dejando de lado las dificultades de orden psicológico, nos limitaremos a llamar la atención sobre otro punto que es para nosotros el esencial. Supongamos por un

[13] *Essai sur les dones immédiates de la conscience*, Paris, 1889, p. 77 y 78.

[14] Ver, sobre este tema: Paul JANET, La perception visuelle de la distance, *Revue philosophique*, 1879, t. VII, p. 1 y sig. – William JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, cap. XXII. – Cf. a propósito de la percepción visual de la extensión: DUNAN, L'espace visuel et l'espace tactile (*Revue philosophique*, febrero y abril 1888, enero 1889).

instante que la vista no nos informa originalmente sobre ninguna de las relaciones espaciales. La forma visual, el relieve visual, la distancia visual devienen entonces los símbolos de percepciones táctiles. Pero hará falta que se nos diga por qué ese simbolismo sale adelante. He aquí objetos que cambian de forma y se mueven. La vista constata variaciones determinadas que luego el tacto verifica. Existe pues, en las dos series visual y táctil o en sus causas, algo que las hace corresponder una a la otra y que asegura la constancia de su paralelismo. ¿Cuál es el principio de esta ligazón?

Para el idealismo inglés, no puede ser más que algún *deus ex machina*, y somos conducidos al misterio. Para el realismo vulgar, es en un espacio distinto de las sensaciones que se hallaría el principio de la correspondencia de las sensaciones entre sí; pero esta doctrina retrasa la dificultad y aún la agrava, pues hará falta que nos diga cómo un sistema de movimientos homogéneos en el espacio evoca sensaciones diversas que no tienen ninguna relación con ellos. Hace un momento, la génesis de la percepción visual del espacio por simple asociación de imágenes nos parecía implicar una verdadera creación *ex nihilo*; aquí, todas las sensaciones nacen de la nada, o por lo menos no tienen ninguna relación con el movimiento que las ocasiona. En el fondo, esta segunda teoría difiere de la primera mucho menos de lo que se cree. El espacio amorfo, los átomos que se impulsan y se entrechocan, no son otra cosa que las percepciones táctiles objetivadas, liberadas de las otras percepciones en razón de la importancia excepcional que se les atribuye, y erigidas en realidades independientes para ser distinguidas por eso de las otras sensaciones, que devienen sus símbolos. Por otro lado en esta operación se las ha vaciado de una parte de su contenido; luego de haber hecho converger todos los sentidos hacia el tacto, no se conserva ya del tacto mismo más que el esquema abstracto de la percepción táctil para construir con él el mundo exterior. ¿Hace falta asombrarse de que ya no se encuentre comunicación posible entre esta abstracción y las sensaciones? Pero lo cierto es que el espacio no está más

afuera de nosotros que en nosotros, y que no pertenece a un grupo privilegiado de sensaciones. *Todas* las sensaciones participan de lo extenso; todas echan en lo extenso raíces más o menos profundas; y las dificultades del realismo vulgar provienen del hecho de que, habiendo sido el parentesco de las sensaciones extraído y puesto aparte bajo la forma de espacio indefinido y vacío, ya no vemos ni cómo esas sensaciones participan de lo extenso, ni cómo se corresponden entre sí.

La idea de que todas nuestras sensaciones son extensivas en algún grado penetra cada vez más la psicología contemporánea. Se sostiene, no sin algún viso de razón, que no hay sensación sin «extensidad»[15] o sin «un sentimiento de volumen»[16]. El idealismo inglés pretendía reservar a la percepción táctil el monopolio de lo extenso, no ejerciéndose los otros sentidos en el espacio más que en la medida en que nos recuerdan los datos del tacto. Por el contrario, una psicología más atenta nos revela y sin dudas dará a conocer cada vez mejor la necesidad de tener todas las sensaciones por primitivamente extensivas, palideciendo y borrándose su extensión frente a la intensidad y utilidad superiores de la extensión táctil y sin dudas también de la extensión visual.

Así entendido, el espacio es el símbolo de la fijeza y de la divisibilidad al infinito. La extensión concreta, es decir la diversidad de las cualidades sensibles, no está en él; es a él al que ponemos en ella. No es el soporte sobre el cual se posa el movimiento real; por el contrario, es el movimiento real quien lo coloca por debajo de él. Pero nuestra imaginación, preocupada ante todo por la co-

[15] WARD, artículo Psychology de la *Encyclop. Británica*.

[16] W. James, *Principles of Psychologiy*, t. II, p. 134 y sig. Notemos de pasada que se podría, en rigor, atribuir esta opinión a Kant, puesto que la *Esthétique trascendantale* no hace diferencia entre los datos de los diversos sentidos en lo que concierne a su extensión en el espacio. Pero es necesario no olvidar que el punto de vista de la Crítica es completamente distinto que el de la psicología, y que basta para su objeto que todas nuestras sensaciones *terminen* por ser localizadas en el espacio cuando la percepción haya alcanzado su forma definitiva.

modidad de la expresión y por las exigencias de la vida material, prefiere invertir el orden natural de los términos. Habituada a buscar su punto de apoyo en un mundo de imágenes totalmente construidas, inmóviles, cuya fijeza aparente refleja sobre todo la invariabilidad de nuestras necesidades inferiores, no puede impedirse creer el reposo anterior a la movilidad, tomarlo por punto de referencia, instalarse en él, y no ver en fin en el movimiento más que una variación de distancia, precediendo el espacio al movimiento. Entonces, en un espacio homogéneo e indefinidamente divisible ella trazará una trayectoria y fijará posiciones: aplicando a continuación el movimiento sobre la trayectoria, lo querrá divisible como esa línea y, como ella, desprovista de cualidad. ¿Hace falta asombrarse si nuestro entendimiento, ejerciéndose a partir de ahora sobre esta idea que representa justamente la inversión de lo real, no descubre allí más que contradicciones? Habiendo asimilado los movimientos al espacio, se encuentran esos movimientos homogéneos como el espacio; y como ya no se quiere ver entre ellos más que diferencias calculables de dirección y velocidad, toda relación entre el movimiento y la cualidad es abolida. Ya no queda entonces más que estacionar el movimiento en el espacio, las cualidades en la conciencia, y establecer entre esas dos series paralelas, incapaces en hipótesis de reunirse jamás, una misteriosa correspondencia. Lanzada a la conciencia, la cualidad sensible deviene impotente para reconquistar lo extenso. Relegado en el espacio, y en el espacio abstracto, en el que nunca hay más que un instante único y todo recomienza siempre, el movimiento renuncia a esta solidaridad del presente y del pasado que es su esencia misma. Y como estos dos aspectos de la percepción, cualidad y movimiento, se visten de una similar oscuridad, el fenómeno de la percepción, donde una conciencia encerrada en sí misma y extraña al espacio traduciría lo que en el espacio tiene lugar, deviene un misterio. Por el contrario, desechemos toda idea preconcebida de interpretación o de medida, situémonos cara a cara con la realidad inmediata: ya no encontramos

una distancia infranqueable, ni una diferencia esencial, ni aún una distinción verdadera entre la percepción y la cosa percibida, entre la cualidad y el movimiento.

Retornamos así, por un largo rodeo, a las conclusiones que habíamos extraído en el primer capítulo de este libro. Nuestra percepción, decíamos, está originalmente en las cosas más que en el espíritu, fuera de nosotros más que en nosotros. Las percepciones de los diversos géneros señalan otras tantas direcciones verdaderas de la realidad. Pero esta percepción que coincide con su objeto, añadíamos, existe de derecho más que de hecho: tendría lugar en la instantaneidad. En la percepción concreta la memoria interviene, y la subjetividad de las cualidades sensibles consiste justamente en que nuestra conciencia, que comienza por no ser más que memoria, prolonga una pluralidad de momentos los unos en los otros para contraerlos en una intuición única.

Conciencia y materia, alma y cuerpo entrarían así en contacto en la percepción. Pero esta idea quedaba oscura por un cierto costado, porque nuestra percepción, y en consecuencia también nuestra conciencia, parecían participar entonces de la divisibilidad que se atribuye a la materia. Si en la hipótesis dualista nos repugna naturalmente aceptar la coincidencia parcial del objeto percibido y del sujeto que percibe, es porque tenemos conciencia de la unidad indivisa de nuestra percepción, en lugar de que el objeto nos parezca ser en esencia indefinidamente divisible. De ahí surge la hipótesis de una conciencia con sensaciones inextensas, ubicada frente a una multiplicidad extensa. Pero si la divisibilidad de la materia es enteramente relativa a nuestra acción sobre ella, es decir a nuestra facultad de modificar su aspecto, si pertenece no a la materia misma sino al espacio que tendemos por debajo suyo para hacerla caer bajo nuestro dominio, entonces la dificultad se desvanece. La materia extensa, considerada en su conjunto, es como una conciencia en donde todo se equilibra, se compensa y se neutraliza; ella verdaderamente sugiere la indivisibilidad de nuestra percepción; de suerte

que inversamente podemos atribuir sin dificultad a la percepción algo de la extensión de la materia. Estos dos términos, percepción y materia, marchan así el uno hacia el otro a medida que nos despojamos más de lo que podría llamarse los prejuicios de la acción: la sensación reconquista la extensión, lo extenso concreto retoma su continuidad y su indivisibilidad naturales. Y el espacio homogéneo, que se erigía entre los dos términos como una barrera insalvable, ya no tiene otra realidad que la de un esquema o de un símbolo. Lo que interesa son los pasos de un ser que obra sobre la materia, no el trabajo de un espíritu que especula sobre su esencia.

Por esto mismo se esclarece, en cierta medida, la cuestión hacia la cual convergen todas nuestras búsquedas, la de la unión del alma y el cuerpo. La oscuridad de este problema, en la hipótesis dualista, proviene del hecho de que se considera la materia como esencialmente divisible y todo estado del alma como rigurosamente inextenso, de suerte que se comienza por cortar la comunicación entre los dos términos. Y al profundizar en este doble postulado, se descubre allí, en lo que concierne a la materia, una confusión de lo extenso concreto e indivisible con el espacio divisible que lo subtiende, como también, en lo que concierne al espíritu, la idea ilusoria de que no hay grados, ni transición posible, entre lo extenso y lo inextenso. Pero si estos dos postulados encubren un error común, si existe tránsito gradual de la idea a la imagen y de la imagen a la sensación, si a medida que el estado del alma avanza así hacia la actualidad, es decir hacia la acción, se aproxima más a la extensión, si en fin esta extensión una vez alcanzada permanece indivisa y por eso no combina de ninguna manera con la unidad del alma, se comprende que el espíritu pueda posarse sobre la materia en el acto de la percepción pura, unirse a ella en consecuencia, y sin embargo distinguirse de ella radicalmente. Se distingue de ella en que aún entonces es *memoria*, es decir síntesis del pasado y del presente en vista del porvenir, en que contrae los momentos de esa materia para servirse de ella y para manifestarse a través de *acciones*

que son la razón de ser de su unión con el cuerpo. Teníamos pues razón en decir, al principio de este libro, que la distinción del cuerpo y del espíritu no debe establecerse en función del espacio, sino del tiempo.

El error del dualismo vulgar consiste en colocarse en el punto de vista del espacio, en poner de un lado la materia con sus modificaciones en el espacio, del otro, sensaciones inextensas en la conciencia. De ahí la imposibilidad de comprender cómo el espíritu actúa sobre el cuerpo o el cuerpo sobre el espíritu. De ahí las hipótesis que no son y no pueden ser más que constataciones desnaturalizadas del hecho, la idea de un paralelismo o la de una armonía preestablecida. Pero de ahí también la imposibilidad de constituir sea una psicología de la memoria, sea una metafísica de la materia. Nosotros hemos intentado establecer que esta psicología y esta metafísica son solidarias, y que las dificultades se atenúan en un dualismo que, partiendo de la percepción pura donde el sujeto y el objeto coinciden, impulse el desarrollo de esos dos términos en sus duraciones respectivas, tendiendo cada vez más la materia, a medida que se prosigue más lejos su análisis, a no ser más que una sucesión de momentos infinitamente rápidos que se deducen los unos de los otros y por tanto *se equivalen*; siendo el espíritu ya memoria en la percepción, y afirmándose cada vez más como una prolongación del pasado en el presente, un *progreso*, una auténtica evolución.

Pero ¿se vuelve más clara la relación del cuerpo con el espíritu? Nosotros reemplazamos una distinción espacial por una distinción temporal: ¿son por ello los dos términos más capaces de unirse? Es preciso notar que la primera distinción no comporta grados: la materia está en el espacio, el espíritu está fuera del espacio; no hay transición posible entre ellos. Por el contrario, si el rol más humilde del espíritu consiste en ligar los momentos sucesivos de la duración de las cosas, si es en esta operación que toma contacto con la materia y también que ante todo se distingue de ella, se conciben entonces una infinidad de grados entre la materia y el espíritu

plenamente desarrollado, el espíritu capaz de acción no solamente indeterminada sino razonable y reflexiva. Cada uno de esos grados sucesivos, que mide una intensidad creciente de vida, responde a una más alta tensión de duración y se traduce hacia afuera a través de un mayor desarrollo del sistema senso-motor. ¿Consideramos entonces ese sistema nervioso? Su creciente complejidad parecerá dejar una libertad cada vez mayor a la actividad del ser viviente, la facultad de esperar antes de reaccionar, y de poner la excitación recibida en relación con una variedad cada vez más rica de mecanismos motores. Pero esto no es más que lo exterior, y la organización más compleja del sistema nervioso, que parece asegurar una mayor independencia al ser viviente frente a la materia, no hace más que simbolizar materialmente esta independencia misma; es decir la fuerza interior que permite al ser liberarse del ritmo de decurso de las cosas y retener cada vez mejor el pasado para influir cada vez más profundamente en el porvenir; es decir, en el sentido especial que damos a esa palabra, su memoria. De este modo, entre la materia bruta y el espíritu más capaz de reflexión existen todas las intensidades posibles de la memoria, o lo que es lo mismo, todos los grados de la libertad. En la primera hipótesis, la que expresa la distinción del espíritu y del cuerpo en términos de espacio, cuerpo y espíritu son como dos vías férreas que se cortarían en ángulo recto; en la segunda, los rieles se conectan según una curva, de suerte que se pasa insensiblemente de una vía a la otra.

Pero, ¿hay allí algo más que una imagen? Y ¿no queda la distinción bien marcada, irreductible la oposición, entre la materia propiamente dicha y el más humilde grado de libertad o de memoria? Sin dudas sí, la distinción subsiste, pero la unión deviene posible, puesto que estaría dada bajo la forma radical de la coincidencia parcial en la percepción pura. Las dificultades del dualismo vulgar no provienen del hecho de que los dos términos se distingan, sino de que no se advierte cómo uno de los dos se suma al otro. Ahora bien, nosotros lo hemos mostrado: la percepción pura, que sería el

grado más bajo del espíritu –el espíritu sin la memoria– formaría verdaderamente parte de la materia tal como la entendemos. Vamos más lejos: la memoria no interviene como una función de la cual la materia no tendría ningún presentimiento y que no imitaría ya a su manera. Si la materia no se acuerda del pasado es porque ella repite el pasado sin cesar, porque sometida a la necesidad despliega una serie de momentos en los que cada uno equivale al precedente y puede deducirse de él: de este modo, su pasado está realmente dado en su presente. Pero un ser que evoluciona más o menos libremente crea a cada momento algo nuevo: sería pues en vano que se buscara leer su pasado en su presente si el pasado no se depositara en él en estado de recuerdo. De este modo, para retomar una metáfora que ya ha aparecido varias veces en este libro, es preciso que por razones similares el pasado sea *actuado* por la materia, *imaginado por el espíritu.*

Resumen y conclusión

I. La idea que hemos desprendido de los hechos y confirmado por el razonamiento es que nuestro cuerpo es un instrumento de acción, y solamente de acción. En ningún grado, en ningún sentido, bajo ningún aspecto sirve para preparar, todavía menos para explicar una representación. ¿Se habla de la percepción exterior? No hay más que una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre las facultades llamadas perceptivas del cerebro y las funciones reflejas de la médula espinal. Mientras que la médula transforma las conmociones recibidas en movimientos más o menos necesariamente ejecutados, el cerebro las pone en relación con mecanismos motores más o menos libremente escogidos; pero lo que se explica en nuestras percepciones a través del cerebro son nuestras acciones comenzadas, o preparadas, o sugeridas, no nuestras percepciones mismas. ¿Se habla del recuerdo? El cuerpo conserva hábitos motrices capaces de actuar de nuevo el pasado; puede retomar actitudes en las que el pasado se insertará; o más aún, a través de la repetición de ciertos fenómenos

cerebrales que viejas percepciones han prolongado, suministrará al recuerdo un punto de enlace con lo actual, un medio de reconquistar una influencia pérdida sobre la realidad presente: pero en ningún caso el cerebro almacenaría recuerdos o imágenes. Así, ni en la percepción, ni en la memoria, ni con mayor razón en las operaciones superiores del espíritu, el cuerpo contribuye directamente a la representación. Desarrollando esta hipótesis bajo sus múltiples aspectos, llevando de ese modo el dualismo al extremo, parecíamos cavar entre el cuerpo y el espíritu un abismo infranqueable. En realidad, señalábamos el único medio posible de aproximarlos y unirlos.

II. Todas las dificultades que este problema plantea, sea en el dualismo vulgar, sea en el materialismo y en el idealismo, provienen del hecho de que se considere, en los fenómenos de percepción y de memoria, la física y la moral como *duplicadas* una de la otra. ¿Me colocaré en el punto de vista materialista de la conciencia-epifenómeno? No comprendo en absoluto por qué ciertos fenómenos cerebrales se acompañan de conciencia, es decir para qué sirve o cómo se produce la repetición conciente del universo material que se ha planteado desde un principio. ¿Pasaré al idealismo? No me daré entonces más que percepciones, y mi cuerpo será una de ellas. Pero mientras que la observación me muestra que las imágenes percibidas se revuelven de cabo a rabo por variaciones muy ligeras de lo que llamo mi cuerpo (puesto que me basta cerrar los ojos para que mi universo visual se desvanezca), la ciencia me asegura que todos los fenómenos deben sucederse y condicionarse según un orden determinado, en el que los efectos son rigurosamente proporcionados a las causas. Voy a estar pues obligado a buscar en esta imagen que llamo mi cuerpo, y que me sigue por todas partes, cambios que sean los equivalentes, esta vez regulados y exactamente ajustados unos a otros, de las imágenes que se suceden alrededor de mi cuerpo: los movimientos cerebrales que así encuentro van a devenir el duplicado de mis percepciones. Es verdad que esos movimientos serán percepciones también, percepciones «posibles»,

de suerte que esta segunda hipótesis es más inteligible que la otra; pero en desquite ella deberá suponer a su turno una inexplicable correspondencia entre mi percepción real de las cosas y mi percepción posible de ciertos movimientos cerebrales que no se asemejan de ninguna manera a esas cosas. Miremos esto más de cerca: se verá que el escollo de todo idealismo está ahí; en el tránsito del orden que nos *aparece* en la percepción al orden que *conseguimos* en la ciencia –o si se trata del idealismo kantiano, en el tránsito de la sensibilidad al entendimiento–. Quedaría entonces el dualismo vulgar. Voy a poner de un lado la materia, del otro el espíritu, y suponer que los movimientos cerebrales son la causa o la ocasión de mi representación de los objetos. Pero si son su causa, si bastan para producirla, voy a recaer gradualmente sobre la hipótesis materialista de la conciencia-epifenómeno. Si no son más que su ocasión, es que no se parecen de ninguna manera; y despojando entonces la materia de todas las cualidades que le había conferido en mi representación, es en el idealismo que voy a caer. Idealismo y materialismo son pues los dos polos entre los cuales oscilará siempre este tipo de dualismo; y cuando, para mantener la dualidad de las sustancias, se decidiera a ponerlas en el mismo rango, será llevado a ver en ellas dos traducciones de un mismo original, dos desarrollos paralelos, pautados de antemano, de un mismo y único principio, a negar así su influencia recíproca, y por una consecuencia inevitable, a perpetrar el sacrificio de la libertad.

Ahora, cavando por debajo de estas tres hipótesis les descubro un fondo común: ellas toman las operaciones elementales del espíritu, percepción y memoria, como operaciones de conocimiento puro. Lo que suponen como el origen de la conciencia es en un caso el duplicado inútil de una realidad exterior, en otro la materia inerte de una construcción intelectual completamente desinteresada; pero siempre descuidan la relación de la percepción con la acción y del recuerdo con la conducta. Ahora bien, se puede concebir sin dudas, como un límite ideal, una memoria y una percepción

desinteresadas; pero de hecho percepción y memoria están vueltas hacia la acción, esta acción que el cuerpo prepara. ¿Se habla de la percepción? La complejidad creciente del sistema nervioso pone la conmoción recibida en relación con una variedad cada vez más considerable de aparatos motores y de este modo hace esbozar simultáneamente un número cada vez mayor de acciones posibles. ¿Consideramos la memoria? Ella tiene por función principal evocar todas las percepciones pasadas análogas a una percepción presente, recordarnos lo que ha precedido y lo que ha seguido, sugerirnos de este modo la decisión más útil. Pero eso no es todo. Al hacernos captar en una intuición única momentos múltiples de la duración, nos libera del movimiento en curso de las cosas, es decir del ritmo de la necesidad. Más podrá contraer esos momentos en uno sólo, más sólido es el asidero que nos dará sobre la materia; de suerte que la memoria de un ser viviente parece efectivamente medir ante todo la potencia de su acción sobre las cosas, y no ser más que su repercusión intelectual. Partamos pues de esta forma de actuar como del principio verdadero; supongamos que el cuerpo es un centro de acción, solamente un centro de acción, y veamos cuáles consecuencias van a desprenderse de allí para la percepción, para la memoria, y para las relaciones del cuerpo con el espíritu.

III. En primer lugar para la percepción. He aquí mi cuerpo con sus «centros perceptivos». Esos centros son conmovidos, y tengo la representación de las cosas. Por otra parte, he supuesto que esas conmociones no podían ni producir ni traducir mi percepción. Mi percepción está pues más allá de ellas. ¿Dónde está? No podría dudar: al poner mi cuerpo, he puesto una cierta imagen, pero también por ello, la totalidad de las otras imágenes, pues no hay objeto material que no deba sus cualidades, sus determinaciones, en fin su existencia al lugar que ocupa en el conjunto del universo. Mi percepción pues no puede ser más que algo de esos objetos mismos; está en ellos más bien que ellos en ella. Pero ¿qué es exactamente ella de esos objetos? Veo que mi percepción parece seguir todo el

detalle de las conmociones nerviosas llamadas sensitivas, y por otra parte sé que el rol de esas conmociones es únicamente el de preparar reacciones de mi cuerpo sobre los cuerpos circundantes, el de esbozar mis acciones virtuales. Resulta pues que percibir consiste en desprender del conjunto de los objetos la acción posible de mi cuerpo sobre ellos. La percepción no es entonces más que una selección. No crea nada; su papel es al contrario el de eliminar del conjunto de las imágenes todas aquellas sobre las cuales no tendría ningún asidero; luego, de cada una de las imágenes retenidas, todo lo que no compromete las necesidades de la imagen que llamo mi cuerpo. Esta es al menos la explicación muy simplificada, la descripción esquemática de lo que hemos llamado la percepción pura. Notamos enseguida la posición que de este modo tomábamos entre el realismo y el idealismo.

Que toda realidad tenga un parentesco, una analogía, en fin una relación con la conciencia, es lo que concedíamos al idealismo por lo mismo que llamábamos a las cosas «imágenes». Ninguna doctrina filosófica, siempre que esté de acuerdo con sí misma, puede por otra parte escapar a esta conclusión. Pero si se reunieran todos los estados de conciencia pasados, presentes y posibles de todos los seres concientes, no habríamos agotado con esto, según nosotros, más que una muy pequeña parte de la realidad material, pues las imágenes desbordan la percepción por todas partes. Son precisamente esas imágenes que la ciencia y la metafísica quisieran reconstituir, restaurando en su integridad una cadena de la que nuestra percepción no posee más que algunos eslabones. Pero para establecer así entre percepción y realidad la relación de la parte al todo, haría falta reservar a la percepción su rol verdadero, que es el de preparar acciones. Es lo que no hace el idealismo. ¿Por qué fracasa, como lo decíamos hace un momento, en pasar del orden que se manifiesta en la percepción al orden que prevalece en la ciencia, es decir de la contingencia con la cual nuestras sensaciones parecen sucederse al determinismo que liga los fenómenos de la

naturaleza? Precisamente porque atribuye a la conciencia un rol especulativo en la percepción, de suerte que no se ve ya del todo cuál interés tendría esta conciencia en dejar escapar entre dos sensaciones, por ejemplo, los intermediarios a través de los cuales la segunda se deduce de la primera. Son esos intermediarios y su orden riguroso los que permanecen entonces oscuros, sea que se los erija en «sensaciones posibles», según la expresión de Mill, sea que se atribuya ese orden, como lo hace Kant, a las sustracciones establecidas por el entendimiento impersonal. Pero supongamos que mi percepción conciente tuviese un destino completamente práctico, que simplemente resalte del conjunto de las cosas lo que compromete mi acción posible sobre ellas: comprendo que todo el resto se me escape, y que sin embrago sea de la misma naturaleza de lo que percibo. Mi conocimiento de la materia ya no es ni subjetivo, como lo es para el idealismo inglés, ni relativo, como lo quiere el idealismo kantiano. No es subjetivo, porque está en las cosas antes que en mí. No es relativo, porque entre el «fenómeno» y la «cosa» no existe la relación de la apariencia con la realidad, sino simplemente la de la parte al todo.

Por allí nosotros parecíamos volver al realismo. Pero el realismo, si no se lo corrige sobre un punto esencial, es tan inaceptable como el idealismo, y por la misma razón. El idealismo, decíamos, no puede pasar del orden que se manifiesta en la percepción al orden que prevalece en la ciencia, es decir a la realidad. Inversamente, el realismo fracasa en extraer de la realidad el conocimiento inmediato que tenemos de ella. ¿Nos situamos en efecto en el realismo vulgar? De un lado se tiene una materia múltiple, compuesta de partes más o menos independientes, difundida en el espacio, y del otro un espíritu que no puede tener ningún punto de contacto con ella, a menos que sea, como quieren los materialistas, el ininteligible epifenómeno. ¿Consideramos preferentemente el realismo kantiano? Entre la cosa en sí, es decir lo real, y la diversidad sensible con la cual construimos nuestra conciencia, no se encuentra ninguna

relación concebible, ninguna medida común. Ahora profundizando en estas dos formas extremas del realismo, se las ve converger hacia un mismo punto: una y otra erigen el espacio homogéneo como una barrera entre la inteligencia y las cosas. El realismo ingenuo hace de este espacio un medio real donde las cosas estarían suspendidas; el realismo kantiano ve allí un medio ideal donde la multiplicidad de las sensaciones se coordina; pero para ambos ese medio está dado *de entrada*, como la condición necesaria de lo que viene a ubicarse en él. Y profundizando a su vez en esta hipótesis común, hallamos que consiste en atribuir al espacio homogéneo un rol desinteresado, sea que preste a la realidad material el servicio de sostenerla, sea que tenga la función, completamente especulativa también, de proporcionar a las sensaciones el medio de coordinarse entre ellas. De suerte que la oscuridad del realismo, como la del idealismo, proviene del hecho de que orienta nuestra percepción conciente, y sus condiciones, hacia el conocimiento puro, no hacia la acción. Pero supongamos ahora que este espacio homogéneo no sea lógicamente anterior, sino posterior a las cosas materiales y al conocimiento puro que podemos tener de ellas; supongamos que la extensión precede al espacio; supongamos que el espacio homogéneo concierne a nuestra acción, y solamente a nuestra acción, siendo como la red infinitamente dividida que tendemos por debajo de la continuidad material para adueñarnos de ella, para descomponerla en la dirección de nuestras actividades y de nuestras necesidades. Entonces, no sólo ganamos con esto confirmar a la ciencia, que nos muestra cada cosa ejerciendo su influencia sobre todas las otras, ocupando en consecuencia la totalidad de lo extenso en un cierto sentido (aunque no percibíamos de esta cosa más que su *centro* y fijábamos sus límites en el punto en que nuestro cuerpo dejaría de tener asidero sobre ella). No sólo ganamos con esto, en metafísica, resolver o atenuar las contradicciones que plantea la divisibilidad en el espacio, contradicciones que nacen siempre, como lo hemos mostrado, de que no se disocian los dos

puntos de vista de la acción y del conocimiento. Ganamos sobre todo con esto derribar la insuperable barrera que el realismo elevaba entre las cosas extensas y la percepción que tenemos de ellas. Mientras que, en efecto, se ponía de un lado una realidad exterior múltiple y dividida, y del otro, sensaciones extrañas a la extensión y sin contacto posible con ella, nos damos cuenta que lo extenso concreto no está realmente dividido, del mismo modo que la percepción inmediata no es verdaderamente inextensa. Partiendo del realismo, volvemos al mismo punto al que nos había conducido el idealismo; volvemos a colocar la percepción en las cosas. Y vemos realismo e idealismo muy cerca de coincidir a medida que nos apartamos del postulado, aceptado sin discusión por ambos, que les servía de límite común.

En resumen, si suponemos una continuidad extensa, y en dicha continuidad, el centro de acción real que es representado por nuestro cuerpo, esta actividad parecerá alumbrar con su luz todas las partes de la materia sobre las cuales tuviera imperio a cada instante. La misma potencia de obrar, las mismas necesidades que han recortado nuestro cuerpo en la materia van a delimitar cuerpos distintos en el medio que nos circunda. Todo pasará como si dejáramos filtrar la acción real de las cosas exteriores para detener y retener su acción virtual: esta acción virtual de las cosas sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra percepción misma. Pero como las conmociones que nuestro cuerpo recibe de los cuerpos circundantes determinan sin cesar reacciones nacientes en su sustancia, y como esos movimientos interiores de la sustancia cerebral dan así en todo momento el esbozo de nuestra acción posible sobre las cosas, el estado cerebral corresponde exactamente a la percepción. No es ni su causa, ni su efecto, ni en ningún sentido su duplicado: él sencillamente la continúa, siendo la percepción nuestra acción virtual y el estado cerebral nuestra acción comenzada.

IV. Pero esta teoría de la «percepción pura» debía ser a la vez atenuada y completada sobre dos puntos. Esta percepción pura,

en efecto, que sería como un fragmento desprendido tal cual de la realidad, pertenecería a un ser que no mezclaría la percepción de los otros cuerpos con la del suyo, es decir sus afecciones, ni su intuición del momento actual con la de los otros momentos, es decir sus recuerdos. En otros términos, para la comodidad de su estudio, hemos tratado primero el cuerpo viviente como un punto matemático en el espacio y la percepción conciente como un instante matemático en el tiempo. Era preciso restituir al cuerpo su extensión y a la percepción su duración. Por eso reintegrábamos a la conciencia sus dos elementos subjetivos, la afectividad y la memoria.

¿Qué es una afección? Nuestra percepción, decíamos, esboza la acción posible de nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos. Pero nuestro cuerpo, siendo extenso, es capaz de obrar sobre sí mismo tanto como sobre los otros. En nuestra percepción entrará pues algo de nuestro cuerpo. Sin embargo, cuando se trata de los cuerpos circundantes, ellos están hipotéticamente separados del nuestro por un espacio más o menos considerable, que mide el alejamiento de sus promesas o de sus amenazas en el tiempo: por eso nuestra percepción de esos cuerpos no esboza más que acciones posibles. Por el contrario, cuanto más decrece la distancia entre esos cuerpos y el nuestro, más tiende la acción posible a transformarse en acción real, volviéndose la acción tanto más urgente cuando la distancia es menos considerable. Y cuando esta distancia deviene nula, es decir cuando el cuerpo a percibir es nuestro propio cuerpo, es una acción real y ya no virtual la que esboza la percepción. Esta es precisamente la naturaleza del dolor, esfuerzo actual de la parte lesionada para volver a poner las cosas en su lugar, esfuerzo local, aislado, y por eso mismo condenado al fracaso en un organismo que ya no es apto más que a los efectos de conjunto. El dolor es pues respecto de donde se produce como el objeto es respecto del lugar en que es percibido. Entre la afección sentida y la imagen percibida existe esta diferencia: que la afección está en nuestro cuerpo, la imagen fuera de él. Y es por eso que la superficie de nuestro cuerpo, límite

común de este cuerpo y los otros cuerpos, nos es dada a la vez bajo la forma de sensaciones y de imágenes.

Su subjetividad consiste en esta interioridad de la sensación afectiva, su objetividad en esa exterioridad de las imágenes en general. Pero aquí reencontramos el error sin cesar renaciente que hemos perseguido a través de todo el transcurso de nuestro trabajo. Se pretende que sensación y percepción existen por sí mismas; se les atribuye un papel completamente especulativo; y como se han descuidado esas acciones reales o virtuales con las que ellas forman cuerpo y que servirían para distinguirlas, ya no se puede encontrar entre ellas más que una diferencia de grado. Entonces, sacando provecho de que la sensación afectiva no está más que vagamente localizada (a causa de lo confuso del esfuerzo que envuelve), de inmediato se la declara inextensa; y se hacen de esas afecciones disminuidas o sensaciones inextensas los *materiales* con los cuales construiremos imágenes en el espacio. Por aquí se nos condena a no explicar ni de dónde vienen los elementos de conciencia o sensaciones, las que se colocan como otros tantos absolutos, ni cómo esas sensaciones inextensas se reúnen con el espacio para coordinarse en él, ni por qué adoptan allí un orden más que otro, ni en fin por qué medio llegan a constituir allí una experiencia estable común a todos los hombres. Por el contrario, es de esta experiencia, teatro necesario de nuestra actividad, que es preciso partir. Es pues la percepción pura, es decir la imagen, lo que debe darse de entrada. Y las sensaciones, bien lejos de ser los materiales con los cuales se fabrica la imagen, aparecerán al contrario entonces como la impureza que se le mezcla, siendo aquello que proyectamos de nuestro cuerpo en todos los otros.

V. Pero mientras nos quedemos con la sensación y la percepción pura, apenas se puede decir que hayamos tratado con el espíritu. Sin dudas, contra la teoría de la conciencia-epifenómeno establecemos que ningún estado cerebral es el equivalente de una percepción. Sin dudas la selección de las percepciones entre las imágenes en general

es el efecto de un discernimiento que anuncia ya al espíritu. Sin dudas en fin el universo material mismo, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia, una conciencia donde todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la que todas las partes eventuales se equilibran unas con otras a través de reacciones siempre parejas a las acciones, impidiéndose recíprocamente dejar reborde. Pero para contactar con la realidad del espíritu, es preciso ubicarse en el punto en que una conciencia individual, prolongando y conservando el pasado en un presente que se enriquece con él, se sustrae de este modo a la ley misma de la necesidad, la cual pretende que el pasado se suceda sin cesar a sí mismo en un presente que simplemente lo repite bajo otra forma y que siempre transcurre completamente. Al pasar de la percepción pura a la memoria, marchábamos definitivamente de la materia al espíritu.

VI. La teoría de la memoria, que forma el centro de nuestro trabajo, debía ser a la vez consecuencia teórica y verificación experimental de nuestra teoría de la percepción pura. Que los estados cerebrales que acompañan la percepción no sean ni su causa ni su duplicado, que la percepción mantenga con su concomitante fisiológico la relación de la acción virtual con la acción comenzada, es lo que no podíamos establecer a través de hechos, puesto que en nuestra hipótesis todo pasaba como si la percepción resultara del estado cerebral. En la percepción pura, en efecto, el objeto percibido es un objeto presente, un cuerpo que modifica al nuestro. Su imagen está pues actualmente dada, y desde entonces los hechos nos permiten decir indiferentemente (a riesgo de entendernos con nosotros mismos muy desigualmente) que las modificaciones cerebrales esbozan las reacciones nacientes de nuestro cuerpo o que ellas crean el duplicado conciente de la imagen presente. Pero esto es completamente diferente para la memoria, pues el recuerdo es la representación de un objeto ausente. Aquí las dos hipótesis producirán consecuencias opuestas. Si en el caso de un objeto presente, un estado de nuestro cuerpo bastaba ya para crear la representación del objeto, con mucha

más razón este estado será aún suficiente en el caso del mismo objeto ausente. Será preciso pues, para esta teoría, que el recuerdo nazca de la repetición atenuada del fenómeno cerebral que ocasionaba la percepción primera, y consista sencillamente en una percepción debilitada. De ahí esta doble tesis: *La memoria no es más que una función del cerebro, y no hay más que una diferencia de intensidad entre la percepción y el recuerdo*. Por el contrario, si el estado cerebral no engendrara de ningún modo nuestra percepción del objeto presente sino simplemente la continuara, se podrá prolongar todavía y llegar a alcanzar también el recuerdo que evocamos, pero no hacerlo nacer. Y como por otra parte nuestra percepción del objeto presente era algo de ese objeto mismo, nuestra representación del objeto ausente será un fenómeno de otro orden completamente distinto que la percepción, puesto que no hay entre la presencia y la ausencia ningún grado, ningún medio. De ahí esta doble tesis, inversa de la precedente: *La memoria es otra cosa que una función del cerebro, y no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, entre la percepción y el recuerdo*. La oposición de las dos teorías toma entonces una forma aguda, y la experiencia puede esta vez desempatarlas.

No volveremos aquí sobre el detalle de la verificación que hemos ensayado. Recordemos simplemente sus puntos esenciales. Todos los argumentos de hecho que se pueden invocar a favor de una probable acumulación de los recuerdos en la sustancia cortical se extraen de las enfermedades localizadas de la memoria. Pero si los recuerdos estuvieran realmente depositados en el cerebro, los olvidos puros corresponderían a las lesiones caracterizadas del cerebro. Ahora bien, por ejemplo en las amnesias, donde todo un período de nuestra existencia pasada es arrancado brusca y radicalmente de la memoria, no se observa lesión cerebral precisa; y al contrario en los trastornos de la memoria donde la localización cerebral es nítida y cierta, es decir en las diversas afasias y en las enfermedades del reconocimiento visual o auditivo, no son tales o cuales recuerdos determinados los que son como arrancados del

lugar donde se asentarían: es la facultad de recordar la que es más o menos disminuida *en su vitalidad*, como si el sujeto tuviera más o menos fuerza para llevar sus recuerdos al encuentro de la situación presente. Lo que haría falta estudiar pues es el mecanismo de ese contacto, a fin de ver si el rol del cerebro no sería el de asegurar su funcionamiento, más bien que el de aprisionar los recuerdos mismos en sus celdas. De este modo éramos conducidos a seguir en todas sus evoluciones el movimiento progresivo por el cual el pasado y el presente llegan uno al encuentro del otro, es decir el reconocimiento. Y hemos hallado, en efecto, que el reconocimiento de un objeto presente podía hacerse de dos maneras absolutamente diferentes, pero que en ninguno de los dos casos el cerebro se comportaba como un reservorio de imágenes. Unas veces, en efecto, a través de un reconocimiento completamente pasivo, más bien actuado que pensado, el cuerpo hace corresponder a una percepción reiterada una rutina devenida automática: todo se explica entonces a través de los aparatos motores que el hábito ha montado en el cuerpo, y de la destrucción de esos mecanismos podrán resultar lesiones de la memoria. Otras veces, por el contrario, el reconocimiento se hace activamente, a través de imágenes-recuerdos que se presentan al encuentro de la percepción presente; pero entonces es preciso que esos recuerdos, al momento de posarse sobre la percepción, encuentren el medio de accionar en el cerebro los mismos aparatos que la percepción ordinariamente pone en acción para obrar: sino, condenados de antemano a la impotencia, no tendrán ninguna propensión a actualizarse. Y por eso, en todos los casos en que una lesión del cerebro afecta una cierta categoría de recuerdos, los recuerdos afectados no se parecen, por ejemplo, en que son de la misma época o en que tienen un parentesco lógico entre ellos, sino sencillamente en que son todos auditivos, o todos visuales, o todos motores. Lo que aparece lesionado, más que los recuerdos mismos, son pues las diversas regiones sensoriales y motrices, o más a menudo aún, las regiones anexas que permiten accionarlas en el interior mismo de

la corteza. Hemos ido más lejos, y a través de un estudio atento del reconocimiento de las palabras, así como de los fenómenos de la afasia sensorial, hemos intentado establecer que el reconocimiento no se producía en absoluto por un despertar mecánico de recuerdos adormecidos en el cerebro. Él implica por el contrario una tensión más o menos alta de la conciencia, que va a buscar en la memoria pura los recuerdos puros, para materializarlos progresivamente al contacto de la percepción presente.

Pero ¿qué es esta memoria pura, y qué son esos recuerdos puros? Al responder esta pregunta, completábamos la demostración de nuestra tesis. Nosotros veníamos de establecer el primer punto, a saber que la memoria es otra cosa que una función del cerebro. Nos restaba mostrar, a través del análisis del «recuerdo puro», que no hay entre el recuerdo y la percepción una simple diferencia de grado, sino una diferencia radical de naturaleza.

VII. Señalemos de inmediato el alcance metafísico, y no ya simplemente psicológico, de este último problema. Esta es sin dudas una tesis de psicología pura: el recuerdo es una percepción debilitada. Pero no nos equivoquemos en esto: si el recuerdo no es más que una percepción más débil, inversamente la percepción será algo así como un recuerdo más intenso. Ahora bien, el germen del idealismo inglés está allí. Este idealismo consiste en sólo ver una diferencia de grado, y no de naturaleza, entre la realidad del objeto percibido y la idealidad del objeto concebido. Y la idea de que construimos la materia con nuestros estados interiores, de que la percepción no es más que una auténtica alucinación viene igualmente de allí. Es esta la idea que no hemos cesado de combatir cuando hemos tratado de la materia. Pues bien, o nuestra concepción de la materia es falsa, o el recuerdo se distingue radicalmente de la percepción.

De este modo hemos transportado un problema metafísico hasta el punto de hacerlo coincidir con un problema de psicología que la observación pura y simple puede distinguir. ¿Cómo lo resuelve ella? Si el recuerdo de una percepción no fuera sino esta misma percep-

ción debilitada, llegaríamos por ejemplo a tomar como la percepción de un sonido ligero el recuerdo de un ruido intenso. Ahora bien, semejante confusión no se produce jamás. Pero se puede ir más lejos, y probar también a través de la observación, que nunca la conciencia de un recuerdo comienza por ser un estado actual más débil que buscaríamos unir con el pasado luego de haber tomado conciencia de su debilidad: por otra parte, si no tuviéramos ya la representación de un pasado precedentemente vivido, ¿cómo podríamos relegar allí los estados psicológicos menos intensos, cuando sería tan simple yuxtaponerlos a los estados fuertes como una experiencia presente más confusa a una experiencia presente más clara? La verdad es que la memoria no consiste en absoluto en una regresión del presente al pasado, sino al contrario en un progreso del pasado al presente. Es en el pasado que nos situamos de entrada. Partimos de un «estado virtual», que conducimos poco a poco a través de una serie de *planos de conciencia* diferentes hasta el término en que se materializa en una percepción actual, es decir hasta el punto en que deviene un estado presente y actuante, es decir en fin hasta ese plano extremo de nuestra conciencia en que se dibuja nuestro cuerpo. El recuerdo puro consiste en ese estado virtual.

¿De dónde proviene el hecho de que se desconozca aquí el testimonio de la conciencia? ¿De dónde proviene que se haga del recuerdo una percepción más débil, de la que no se puede decir ni por qué la lanzamos al pasado, ni cómo reconocemos su fecha, ni con qué derecho ella reaparecería en un momento más que en otro? Lo que siempre se olvida es el destino práctico de nuestros estados psicológicos actuales. Se hace de la percepción una operación desinteresada del espíritu, simplemente una contemplación. Entonces, como el recuerdo puro evidentemente no puede ser más que algo de ese género (puesto que no corresponde a una realidad presente y apremiante), recuerdo y percepción devienen estados de la misma naturaleza, entre los cuales no se puede encontrar más que una diferencia de intensidad. Pero la verdad es que nuestro presente no

debe definirse como lo más intenso: es lo que obra sobre nosotros y lo que nos hace obrar, es sensorial y es motor; nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo. Nuestro pasado es al contrario lo que ya no actúa, pero podría actuar, lo que actuará al insertarse en una sensación presente de la que tomará la vitalidad. Cierto es que en el momento en que el recuerdo se actualiza así, actuando, deja de ser recuerdo, deviene percepción.

Se comprende entonces por qué el recuerdo no podía resultar de un estado cerebral. El estado cerebral continúa el recuerdo; le da asidero sobre el presente por la materialidad que le confiere; pero el recuerdo puro es una manifestación espiritual. Con la memoria estamos verdaderamente en el dominio del espíritu.

VIII. Teníamos que explorar este dominio. Situados en la confluencia del espíritu y la materia, deseosos ante todo de verlos deslizarse uno en lo otro, no debíamos retener de la espontaneidad de la inteligencia más que su punto de unión con un mecanismo corporal. Es así que hemos podido asistir al fenómeno de la asociación de ideas, y al nacimiento de las ideas generales más simples.

¿Cuál es el error capital del asociacionismo? Es el de haber puesto todos los recuerdos sobre el mismo plano, el de haber desconocido la distancia más o menos considerable que los separa del estado corporal presente, es decir de la acción. Tampoco ha podido explicar ni cómo el recuerdo se adhiere a la percepción que evoca, ni por qué la asociación se hace por semejanza o contigüidad más bien que de otra manera, ni en fin por cuál capricho ese recuerdo determinado es elegido entre los miles de recuerdos que la semejanza o la contigüidad ligarán también a la percepción actual. Es decir que el asociacionismo ha perturbado y confundido todos los *planos de conciencia* diferentes, obstinándose en ver en un recuerdo menos completo solamente un recuerdo menos complejo, cuando en realidad se trata de un recuerdo menos *soñado*, es decir más próximo a la acción y por eso mismo más general, más capaz de moldearse –como una vestimenta de confección– sobre la novedad

de la situación presente. Por otra parte, los adversarios del asociacionismo lo han seguido en este terreno. Ellos le reprochan explicar las operaciones superiores del espíritu a través de asociaciones, pero no desconocer la verdadera naturaleza de la asociación misma. Ahí reside sin embargo el vicio original del asociacionismo.

Entre el plano de la acción –el plano en el que nuestro cuerpo ha contraído su pasado en hábitos motrices– y el plano de la memoria pura, en el que nuestro espíritu conserva en todos sus detalles el cuadro de nuestra vida transcurrida, hemos creído percibir al contrario miles y miles de planos de conciencia diferentes, miles de repeticiones integrales y sin embargo diversas de la totalidad de nuestra experiencia vivida. Completar un recuerdo a través de detalles más personales no consiste en absoluto en yuxtaponer mecánicamente recuerdos a ese recuerdo, sino en transportarse sobre un plano de conciencia más extendido, en alejarse de la acción en la dirección del sueño. Localizar un recuerdo no consiste tampoco en insertarlo mecánicamente entre los otros recuerdos, sino en describir a través de una creciente expansión de la memoria en su integridad un círculo bastante amplio como para que ese detalle del pasado figure dentro de él. Esos planos no están dados, por otra parte, como cosas completamente hechas, superpuestas las unas a las otras. Ellos existen más bien virtualmente, con esa existencia que es propia a las cosas del espíritu. La inteligencia, moviéndose en todo momento a lo largo del intervalo que los separa, los reencuentra o más bien los crea de nuevo sin cesar: en ese mismo movimiento consiste su vida. Entonces entendemos por qué las leyes de la asociación son la semejanza y la contigüidad más que otras, y por qué la memoria elige, entre los recuerdos semejantes o contiguos, ciertas imágenes más que otras, y en fin cómo se forman por el trabajo combinado del cuerpo y del espíritu las primeras nociones generales. El interés de un ser viviente es el de captar en una situación presente lo que se asemeja con una situación anterior, luego aproximar lo que le ha precedido y sobre todo lo que le ha seguido, a fin de sacar provecho

de su experiencia pasada. De todas las asociaciones que se podrían imaginar, las asociaciones por semejanza y por contigüidad son pues desde un principio las únicas que poseen una utilidad vital. Pero para comprender el mecanismo de esas asociaciones y sobre todo la selección en apariencia caprichosa que ellas operan entre los recuerdos, es preciso situarse cada vez sobre esos dos planos extremos que hemos llamado el plano de la acción y el plano del sueño. En el primero no figuran más que hábitos motrices, de los que se puede decir que son asociaciones actuadas o vividas más que representadas: semejanza y contigüidad están aquí fundidas conjuntamente, pues situaciones exteriores análogas, al repetirse, han acabado por ligar ciertos movimientos de nuestro cuerpo entre sí, y desde entonces la misma reacción automática con la cual desarrollamos esos movimientos contiguos extraerá también de la situación que los causa su semejanza con las situaciones anteriores. Pero a medida que se pasa de los movimientos a las imágenes, y de las imágenes más pobres a las más ricas, semejanza y contigüidad se disocian: ellas acaban por oponerse sobre este otro plano extremo en que ninguna acción se adhiere ya a las imágenes. La elección de una semejanza entre muchas semejanzas, de una contigüidad entre otras contigüidades, no se produce pues al azar: depende del grado de *tensión* sin cesar variable de la memoria, que según se incline más a insertarse en la acción presente o a desprenderse de ella, se transpone completamente en un tono o en otro. Y es también este doble movimiento de la memoria entre sus dos límites extremos el que esboza, como lo hemos mostrado, las primeras nociones generales, remontando el hábito motriz hacia las imágenes semejantes para extraer de ellas las similitudes, volviendo a descender las imágenes semejantes hacia el hábito motriz para confundirse, por ejemplo, en la pronunciación automática de la palabra que los une. La generalidad naciente de la idea consiste pues ya en una cierta actividad del espíritu, en un *movimiento* entre la acción y la representación. Y por eso será siempre fácil para una cierta filosofía,

decíamos, localizar la idea general en una de las dos extremidades, hacerla cristalizar en palabras o evaporar en recuerdos, cuando ella en realidad consiste en la marcha del espíritu que va de una extremidad a la otra.

IX. Al representarnos de este modo la actividad mental elemental, al hacer de nuestro cuerpo, con todo lo que lo rodea, el plano último de nuestra memoria, la imagen extrema, la punta moviente que en todo momento nuestro pasado impulsa hacia nuestro porvenir, confirmábamos y aclarábamos lo que habíamos dicho acerca del rol del cuerpo, al mismo tiempo que preparábamos las vías para una aproximación entre el cuerpo y el espíritu.

Después de haber estudiado una tras otra, en efecto, la percepción pura y la memoria pura, nos restaba aproximarlas. Si el recuerdo puro es ya espíritu, y si la percepción pura sería todavía algo de la materia, debíamos, colocándonos en el punto de unión entre la percepción pura y el recuerdo puro, proyectar alguna luz sobre la acción recíproca del espíritu y de la materia. De hecho la percepción «pura», es decir instantánea, no es más que un ideal, un límite. Toda percepción ocupa un cierto espesor de duración, prolonga el pasado en el presente, y participa por eso de la memoria. Al tomar entonces la percepción bajo su forma concreta, como una síntesis del recuerdo puro y de la percepción pura, es decir del espíritu y de la materia, comprimíamos en sus más estrechos límites el problema de la unión del alma al cuerpo. Es este el esfuerzo que hemos ensayado sobre todo en la última parte de nuestro trabajo.

En el dualismo en general, la oposición de los dos principios se resuelve en la triple oposición de lo inextenso con lo extenso, de la cualidad con la cantidad, y de la libertad con la necesidad. Si nuestra concepción del rol del cuerpo, si nuestros análisis de la percepción pura y del recuerdo puro deben aclarar por algún costado la correlación del cuerpo con el espíritu, no puede ser más que con la condición de superar o de atenuar esas tres oposiciones. Examinémoslas pues una a la vez, presentando aquí bajo una forma

más metafísica las conclusiones que hemos debido obtener de la sola psicología.

1º Si se imagina de un lado una extensión realmente dividida en corpúsculos por ejemplo, del otro una conciencia con sensaciones por sí mismas inextensas que vendrían a proyectarse en el espacio, evidentemente no se encontrará nada de común entre esta materia y esta conciencia, entre el cuerpo y el espíritu. Pero esta oposición de la percepción y de la materia es la obra artificial de un entendimiento que descompone y recompone según sus hábitos o sus leyes: ella no está dada a la intuición inmediata. Lo que está dado no son sensaciones inextensas: ¿cómo irían a juntarse en el espacio, escoger allí un lugar, en fin coordinarse allí para construir una experiencia universal? Lo que es real no es tampoco una extensión dividida en partes independientes: ¿cómo, por otra parte, no teniendo así ninguna relación posible con nuestra conciencia, ella desarrollaría una serie de cambios cuyo orden y relaciones corresponderían exactamente al orden y a las relaciones de nuestras representaciones? Lo que está dado, lo que es real, es algo intermedio entre la extensión dividida y lo inextenso puro; es lo que hemos llamado lo *extensivo*. La extensión es la cualidad más evidente de la percepción. Es al consolidarla y subdividirla a través de un espacio abstracto, tendido por nosotros debajo suyo para las necesidades de la acción, que constituimos la extensión múltiple e indefinidamente divisible. Es por el contrario al sutilizarla, al hacerla disolver cada vez en sensaciones afectivas y evaporar en falsificaciones de las ideas puras, que obtenemos esas sensaciones inextensas con las cuales buscamos luego vanamente reconstituir imágenes. Y las dos direcciones opuestas en las que proseguimos este doble trabajo se abren a nosotros con toda naturalidad, pues resulta de las necesidades mismas de la acción que lo extenso se recorte para nosotros en objetos absolutamente independientes (de allí una indicación para subdividir lo extenso), y que se pase por grados insensibles de la afección a la percepción (de allí una tendencia a suponer la

percepción cada vez más inextensa). Pero nuestro entendimiento, cuyo rol es justamente el de establecer distinciones lógicas y en consecuencia oposiciones marcadas, se lanza en las dos vías una por vez, y en cada una de ellas va hasta el final. Erige así en una de las extremidades una extensión indefinidamente divisible, en la otra, sensaciones absolutamente inextensas. Y crea así la oposición que enseguida se ofrece en espectáculo.

2º Mucho menos artificial es la oposición de la cualidad con la cantidad, es decir de la conciencia con el movimiento: pero esta segunda oposición no es radical más que si se comienza por aceptar la primera. Supongan en efecto que las cualidades de las cosas se reducen a sensaciones inextensas afectando una conciencia, de suerte que esas cualidades representan únicamente, como otros tantos símbolos, cambios homogéneos y calculables cumpliéndose en el espacio; deberán imaginar entre esas sensaciones y esos cambios una incomprehensible correspondencia. Renuncien por el contrario a establecer *a priori* entre ellas esta contrariedad ficticia: van a ver caer una tras otra todas las barreras que parecían separarlas. En primer lugar, no es verdad que la conciencia asista, enrollada sobre sí misma, a un desfile interior de percepciones inextensas. Es por tanto en las propias cosas percibidas que ustedes volverán a situar la percepción pura, y apartarán así el primer obstáculo. Encuentran un segundo, es verdad: los cambios homogéneos y calculables sobre los cuales la ciencia opera parecen pertenecer a elementos múltiples e independientes, tales como el átomo, de los que ellos no serían más que el accidente; esta multiplicidad va a interponerse entre la percepción y su objeto. Pero si la división de la extensión es puramente relativa a nuestra acción posible sobre ella, la idea de corpúsculos independientes es *a fortiori* esquemática y provisoria; la ciencia misma, por otra parte, nos autoriza a descartarla. He aquí una segunda barrera tumbada. Un último intervalo resta por franquear: el que separa la heterogeneidad de las cualidades con la aparente homogeneidad de los movimientos en lo extenso. Pero

justamente debido a que hemos eliminado los elementos que esos movimientos tendrían por asiento, átomos u otros, ya no puede ser cuestión aquí del movimiento como accidente de un móvil, del movimiento abstracto que la mecánica estudia y que no es en el fondo más que la medida común de los movimientos concretos. ¿Cómo ese movimiento abstracto que deviene inmovilidad cuando se cambia de punto de referencia podría fundar cambios reales, es decir sentidos? ¿Cómo llenaría, compuesto de una serie de posiciones instantáneas, una duración cuyas partes se prolongan y se continúan las unas en las otras? Una sola hipótesis resta pues posible: consiste en que el movimiento concreto, capaz como la conciencia de prolongar su pasado en su presente, capaz de engendrar al repetirse las cualidades sensibles, sea ya algo de la conciencia, algo de la sensación. Sería esta misma sensación diluida, repartida sobre un número infinitamente mayor de momentos, esta misma sensación vibrando, como decíamos, al interior de su crisálida. Entonces un último punto quedaría por elucidar: ¿cómo se opera la contracción, no ya sin dudas de movimientos homogéneos en cualidades distintas, sino de cambios menos heterogéneos en cambios más heterogéneos? Pero a esta pregunta responde nuestro análisis de la percepción concreta: esta percepción, síntesis viviente de la percepción pura y de la memoria pura, resume necesariamente en su evidente simplicidad una multiplicidad enorme de momentos. Entre las cualidades sensibles consideradas en nuestra representación, y esas mismas cualidades tratadas como cambios calculables, no hay pues más que una diferencia de ritmo de duración, una diferencia de tensión interior. De este modo, a través de la idea de *tensión* hemos buscado superar la oposición de la cualidad con la cantidad, como por la idea de *extensión* la de lo inextenso con lo extenso. Extensión y tensión suponen grados múltiples, pero siempre determinados. La función del entendimiento es desprender de esos dos tipos, extensión y tensión, su continente vacío, es decir el espacio homogéneo y la cantidad pura; sustituir por eso mismo

realidades flexibles que comportan grados con abstracciones rígidas nacidas de las necesidades de la acción, que no se pueden más que dejar o tomar, y plantear de este modo al pensamiento reflexivo dilemas en los que ninguna alternativa es aceptada por las cosas.

3º Pero si se consideran de este modo las relaciones de lo extenso con lo inextenso, de la cualidad con la cantidad, costará menos esfuerzo comprender la tercera y última oposición, la de la libertad con la necesidad. La necesidad absoluta estaría representada por una equivalencia perfecta entre los momentos sucesivos de la duración. ¿Es así la duración del universo material? ¿Podría deducirse matemáticamente cada uno de sus momentos del precedente? Hemos supuesto en todo este trabajo, para la comodidad del estudio, que estaba bien así; y en efecto es tal la distancia entre el ritmo de nuestra duración y el ritmo del derramamiento de las cosas, que la contingencia del curso de la naturaleza, tan profundamente estudiada por una filosofía reciente, debe equivaler prácticamente para nosotros a la necesidad. Conservamos pues nuestra hipótesis, que habría sin embargo ocasión de atenuar. Aún entonces, la libertad no será en la naturaleza como un imperio dentro de un imperio. Decíamos que esta naturaleza podía ser considerada como una conciencia neutralizada y en consecuencia latente, una conciencia cuyas manifestaciones eventuales se mantendrían recíprocamente en jaque y se anularían en el momento preciso en que quisieran aparecer. Los primeros resplandores que va a lanzar allí una conciencia individual no la alumbran pues con una luz inesperada: esta conciencia no ha hecho más que apartar un obstáculo, extraer del todo real una parte virtual, escoger y liberar en fin lo que le interesaba; y si a través de esta selección inteligente atestigua que toma su forma del espíritu, es de la naturaleza que extrae su materia. Por otra parte, al mismo tiempo que asistimos a la eclosión de esta conciencia, vemos dibujarse cuerpos vivientes, capaces bajo su forma más simple, de movimientos espontáneos e imprevistos. El progreso de la materia viviente consiste en una diferenciación de las funciones que con-

duce primero a la formación, luego a la complicación gradual de un sistema nervioso capaz de canalizar excitaciones y de organizar acciones: cuanto más se desarrollan los centros superiores, más numerosas se volverán las vías motrices entre las cuales una misma excitación propondrá una elección a la acción. Una libertad cada vez más grande dejada al movimiento en el espacio, he aquí lo que en efecto se ve. Lo que no se ve es la creciente y concomitante tensión de la conciencia en el tiempo. No solamente a través de su memoria de las experiencias ya pasadas esta conciencia retiene cada vez mejor el pasado para componerlo con el presente en una decisión más rica y más nueva, más viva de una vida más intensa; contrayendo a través de su memoria de la experiencia inmediata un número creciente de momentos exteriores en su duración presente, ella deviene más capaz de crear actos cuya indeterminación interna, debiendo repartirse sobre una multiplicidad tan grande como se quiera de los momentos de la materia, pasará en la misma medida más fácilmente a través de las mallas de la necesidad. De este modo, se la considere en el tiempo o en el espacio, la libertad parece siempre echar en la necesidad raíces profundas y componerse íntimamente con ella. El espíritu toma de la materia las percepciones de donde extrae su alimento, y se las devuelve bajo la forma de movimiento en la que ha plasmado su libertad.

Apéndice

El alma y el cuerpo

Conferencia dada en Foi et Vie,
el 28 de abril de 1912[1]

¡El título de esta conferencia es «El alma y el cuerpo», es decir la materia y el espíritu, es decir todo lo que existe y aún, si es preciso creer en una filosofía de la que hablaremos más adelante, también algo que no existiría. Pero ustedes tranquilos. Nuestra intención no es la de profundizar en la naturaleza de la materia, tanto como en la naturaleza del espíritu. Se pueden distinguir dos cosas una de otra, y determinar hasta un cierto punto sus relaciones, sin por eso conocer la naturaleza de cada una de ellas. Me es imposible, en este momento, conocer a todas las personas que me rodean; sin embargo me distingo de ellas, y veo también qué situación ocupan en relación a mí. Así para el cuerpo y el alma: definir la esencia

[1] Esta conferencia ha aparecido, con otros estudios de diversos autores, en el volumen intitulado *Le matérialisme actual* de la Bibliotèque de Philosophie scientifique, publicado bajo la dirección de Gustave LE BON (Flammarion). Luego ha formado parte, con la anuencia del propio Bergson, de *L'Énergie Spirituelle: essais et conférences*, PUF, 1ª ed., 1919. (Nota del traductor)

de uno y de la otra es una empresa que nos llevaría lejos; pero es más fácil saber lo que los une y los separa, pues esta unión y esta separación son hechos de experiencia.

Ante todo, ¿qué dice sobre este punto la experiencia inmediata e ingenua del sentido común? Cada uno de nosotros es un cuerpo, sometido a las mismas leyes que todas las demás porciones de materia. Si se lo empuja, avanza; si se tira de él, retrocede; si se lo levanta y se lo deja, vuelve a caer. Pero al lado de estos movimientos que son provocados mecánicamente por una causa exterior, hay otros que parecen venir de adentro y que se distinguen de los precedentes por su carácter imprevisto: se los llama «voluntarios». ¿Cuál es su causa? Es lo que cada uno de nosotros designa con la palabra «yo». Y ¿qué es el yo? Algo que parece, con o sin razón, desbordar por todas partes el cuerpo que allí está junto, sobrepasarlo en el espacio tanto como en el tiempo. Ante todo en el espacio, pues el cuerpo de cada uno de nosotros se fija a los contornos precisos que lo limitan, mientras que por nuestra facultad de percibir, y más específicamente de ver, nosotros brillamos mucho más allá de nuestro cuerpo: hasta las estrellas. Luego en el tiempo, pues el cuerpo es materia, la materia es en el presente, y si es verdad que el pasado deja en él sus huellas, no son huellas de pasado más que para una conciencia que los percibe y que interpreta lo que percibe a la luz de lo que rememora: la conciencia retiene ese pasado, lo enrolla sobre sí misma a medida que el tiempo se desarrolla, y prepara con él un porvenir que contribuirá a crear. Aún, el acto voluntario, del que hablábamos hace un instante, no es otra cosa que un conjunto de movimientos aprendidos en experiencias anteriores, y desviados en una dirección cada vez nueva por esta fuerza conciente cuyo rol parece ser el de aportar sin cesar algo nuevo en el mundo. Sí, ella crea lo nuevo afuera de sí, puesto que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también lo nuevo al interior de sí, puesto que la acción voluntaria reacciona sobre aquel que la quiere, modifica en cierta medida el carácter de la persona de la

que emana y cumple, por una especie de milagro, esta creación de sí por sí que tiene todo el aire de ser el objeto mismo de la vida humana. En resumen pues, al lado del cuerpo que está confinado al momento presente en el tiempo, y limitado al lugar que ocupa en el espacio, que se conduce como autómata y reacciona mecánicamente a las influencias exteriores, captamos algo que se extiende mucho más lejos que el cuerpo en el espacio y que dura a través del tiempo, algo que demanda o impone al cuerpo movimientos ya no automáticos y previstos, sino imprevisibles y libres: esta cosa, que desborda el cuerpo por todos lados y que crea actos creándose de nuevo ella misma, es el «yo», es el «alma», es el espíritu, siendo el espíritu precisamente una fuerza que puede sacar de sí mismo más de lo que contiene, devolver más de lo que recibe, dar más de lo que tiene. He aquí lo que creemos ver. Esta es la apariencia.

Se nos dice: «Muy bien, pero esto no es más que una apariencia. Observen de más cerca. Y escuchen hablar a la ciencia. Ante todo, reconocerán ustedes mismos que este «alma» nunca opera frente a ustedes sin un cuerpo. Su cuerpo lo acompaña del nacimiento a la muerte y, suponiendo que sea realmente distinta de él, todo sucede como si estuviera inseparablemente ligada. Vuestra conciencia se desvanece si respiran cloroformo; se exalta si toman alcohol o café. Una intoxicación ligera puede dar lugar ya a trastornos profundos de la inteligencia, de la sensibilidad y de la voluntad. Una intoxicación durable, como la que dejan detrás de sí ciertas enfermedades infecciosas, producirá la alienación. Si es verdad que en la autopsia no siempre se hallan lesiones del cerebro en los alienados, al menos las encontramos a menudo; y allí donde no hay lesión visible, es sin dudas una alteración química de los tejidos la que ha causado la enfermedad. Más aún, la ciencia localiza en ciertas circunvoluciones precisas del cerebro ciertas funciones determinadas del espíritu, como la facultad, de la que ustedes hablaban hace un momento, de cumplir movimientos voluntarios. Lesiones de tal o cual punto de la zona rolándica, entre el lóbulo frontal y el parietal, entrañan

la pérdida de los movimientos del brazo, de la pierna, de la cara, de la lengua. La memoria misma, de la que ustedes hacen una función esencial del espíritu, ha podido en parte ser localizada: al pie de la tercera circunvolución frontal izquierda se asientan los recuerdos de los movimientos de articulación del habla; en una región que interesa la primera y la segunda circunvoluciones temporales izquierdas se conserva la memoria del sonido de las palabras; en la parte posterior de la segunda circunvolución parietal izquierda están depositadas las imágenes visuales de las palabras y de las letras, etc. Vamos más lejos. Ustedes dicen que, tanto en el espacio como en el tiempo, el alma desborda el cuerpo al cual está unida. Vemos para el espacio. Es verdad que la vista y el oído van más allá de los límites del cuerpo; pero ¿por qué? Porque vibraciones venidas de lejos han impresionado el ojo y el oído, son transmitidas al cerebro; allí, en el cerebro, la excitación ha devenido sensación auditiva o visual; la percepción es pues interior al cuerpo y no se alarga. Llegamos al tiempo. Ustedes pretenden que el espíritu abraza el pasado, mientras que el cuerpo está confinado en un presente que recomienza sin cesar. Pero nosotros no recordamos el pasado más que porque nuestro cuerpo conserva su huella aún presente. Las impresiones hechas por los objetos en el cerebro permanecen allí, como imágenes sobre una placa sensible o como fonogramas sobre discos fonográficos; del mismo modo que el disco repite la melodía cuando se hace funcionar el aparato, el cerebro resucita el recuerdo cuando se produce la debida conmoción en el punto en que la impresión está depositada. Así pues, tanto en el tiempo como en el espacio, el «alma» no desborda el cuerpo... Pero ¿hay realmente un alma distinta del cuerpo? Acabamos de ver que sin cesar se producen en el cerebro cambios o, para hablar más precisamente, desplazamientos y agrupamientos nuevos de moléculas y átomos. Están los que se traducen por lo que llamamos sensaciones, los otros por recuerdos; están sin ninguna duda los que corresponden a todos los hechos intelectuales, sensibles y voluntarios: la conciencia se

sobreañade allí como una fosforescencia; ella es semejante al trazo luminoso que se dibuja a lo largo de un muro y que sigue al movimiento del fósforo que se frota en la oscuridad. Esta fosforescencia, alumbrándose por así decirlo ella misma, crea singulares ilusiones de óptica interior; es así que la conciencia se imagina modificar, dirigir, producir los movimientos de los que ella no es más que el resultado; en esto consiste la creencia en una voluntad libre. La verdad es que si pudiéramos, a través del cráneo, ver lo que pasa en el cerebro que trabaja; si dispusiéramos, para observar su interior, de instrumentos capaces de agrandar millones y millones de veces, tanto como lo hacen nuestros microscopios que más agrandan; si asistiéramos así a la danza de las moléculas, átomos y electrones de los que está hecha la corteza cerebral; y por otra parte, si poseyéramos la tabla de correspondencia entre lo cerebral y lo mental, quiero decir el diccionario que permite traducir cada figura de la danza al lenguaje del pensamiento y del sentimiento, sabríamos tanto como la supuesta «alma» todo lo que ella piensa, siente y desea, todo lo que cree hacer libremente cuando lo hace mecánicamente. Lo sabríamos incluso mucho mejor que ella, pues esta susodicha alma conciente no aclara más que una pequeña parte de la danza intracerebral, no es más que el conjunto de los fueguitos menores que revolotean por encima de tales o cuales agrupamientos privilegiados de átomos, mientras que nosotros asistiríamos a todos los agrupamientos de todos los átomos, a la entera danza intracerebral. Vuestra «alma conciente» es como máximo un efecto que percibe efectos: nosotros veríamos los efectos y las causas.»

He aquí lo que se dice a veces en nombre de la ciencia. Pero es evidente ¿o no lo es? que si se llama «científico» a lo que es observado u observable, demostrado o demostrable, una conclusión como la que se acaba de presentar no tiene nada de científica, puesto que aún en el estado actual de la ciencia no entrevemos la posibilidad de verificarla. Se alega, es verdad, que la ley de conservación de la energía se opone a que se cree el menor ápice de fuerza o de

movimiento en el universo, y que si las cosas no pasaran mecánicamente como viene de decirse, si una voluntad eficaz interviniera para cumplir actos libres, la ley de conservación de la energía sería violada. Pero razonar así es simplemente admitir lo que está en cuestión; pues la ley de conservación de la energía, como todas las leyes físicas, no es más que el resumen de observaciones hechas sobre fenómenos físicos; expresa lo que pasa en un dominio donde nadie jamás ha sostenido que hubiese capricho, elección o libertad; y se trata precisamente de saber si ella se verifica aún en casos en que la conciencia (que, después de todo, es una facultad de observación y experimenta a su manera) se siente en presencia de una actividad libre. Todo lo que se ofrece directamente a los sentidos o a la conciencia, todo lo que es objeto de experiencia, sea exterior sea interna, debe ser tenida por real en tanto no se ha demostrado que es una simple apariencia. Ahora bien, no hay duda de que nos sentimos libres, de que esa sea nuestra impresión inmediata. A los que sostienen que ese sentimiento es ilusorio incumbe pues la obligación de probarlo. Y ellos no prueban nada semejante, puesto que no hacen más que extender arbitrariamente a las acciones voluntarias una ley verificada en casos en que la voluntad no interviene. Por otra parte es posible que si la voluntad es capaz de crear energía, la cantidad de energía creada sea muy débil para afectar sensiblemente nuestros instrumentos de medida: sin embargo su efecto podrá ser enorme, como el de la chispa que hace saltar un polvorín. No entraré en el examen profundo de este punto. Me es suficiente decir que si consideramos el mecanismo del movimiento voluntario en particular, el funcionamiento del sistema nervioso en general, en fin la vida misma en lo que tiene de esencial, llegamos a la conclusión de que el artificio constante de la conciencia, desde sus orígenes más humildes en las formas vivientes más elementales, es el de convertir a sus fines el determinismo físico, o más bien el de dar vuelta la ley de conservación de la energía, al obtener de la materia una fabricación siempre más intensa de explosivos siempre

mejor utilizables: basta entonces con una acción extremadamente débil, como la de un dedo que presionaría sin esfuerzo el gatillo de una pistola, para liberar en el momento querido, en la dirección escogida, una cantidad tan grande como sea posible de energía acumulada. La glicogenia depositada en los músculos es en efecto un auténtico explosivo; a través de ella se ejecuta el movimiento voluntario: fabricar y utilizar explosivos de este género parece ser la preocupación continua y esencial de la vida, desde su primera aparición en masas protoplásmicas deformables a voluntad, hasta su completa expansión en organismos capaces de acciones libres. Pero, una vez más, no quiero insistir aquí sobre un punto del cual me he ocupado largamente en otro lugar. Cierro pues el paréntesis que habría podido ahorrarme abrir, y vuelvo a lo que decía al principio, a la imposibilidad de llamar científica a una tesis que no está ni demostrada ni aún sugerida por la experiencia.

¿Qué nos dice en efecto la experiencia? Nos muestra que la vida del alma o, si ustedes prefieren, la vida de la conciencia, está ligada a la vida del cuerpo, que existe solidaridad entre ellos, nada más. Pero este punto jamás ha sido discutido por persona alguna, y lejos estamos con esto de sostener que lo cerebral es lo equivalente de lo mental, que se podría leer en un cerebro todo lo que pasa en la conciencia correspondiente. Un vestido es solidario del clavo donde está colgado; cae si se arranca el clavo; oscila si el calvo se mueve; se agujerea, se desgarra si la cabeza del clavo es muy puntiaguda; de esto no se sigue que cada detalle del clavo corresponda a un detalle del vestido, ni que el clavo sea el equivalente del vestido; aún menos se sigue de esto que el clavo y el vestido sean lo mismo. Del mismo modo, la conciencia está indiscutiblemente colgada en un cerebro pero en absoluto resulta de allí que el cerebro dibuje todo el detalle de la conciencia, ni que la conciencia sea una función del cerebro. Todo lo que la observación, la experiencia, y en consecuencia la ciencia nos permiten afirmar es la existencia de cierta *relación* entre el cerebro y la conciencia.

¿Cuál es esa relación? ¡Ah! Es ahí que podemos preguntarnos si la filosofía efectivamente ha dado lo que se estaba en derecho de esperar de ella. A la filosofía incumbe la tarea de estudiar la vida del alma en todas sus manifestaciones. Adiestrado en la observación interior, el filósofo debería descender hacia adentro de sí mismo, luego remontando hasta la superficie, seguir el movimiento gradual por el cual la conciencia se distiende, se extiende, se prepara a evolucionar en el espacio. Asistiendo a esta materialización progresiva, atisbando los pasos a través de los cuales la conciencia se exterioriza, obtendría al menos una intuición vaga de lo que puede ser la inserción del espíritu en la materia, la relación del cuerpo con el alma. Sin dudas sería sólo una primera luz, no más. Pero esta luz nos conduciría hacia los innumerables hechos de que disponen la psicología y la patología. Estos hechos, a su turno, corrigiendo y completando lo que la experiencia interna habría tenido de defectuosa o insuficiente, enderezarían el método de observación interior. Así, a través de las idas y vueltas entre dos centros de observación, uno adentro, el otro afuera, obtendríamos una solución cada vez más aproximada del problema, nunca perfecta, como pretenden ser muy a menudo las soluciones del metafísico, pero siempre perfectible, como las del sabio[2]. Es verdad que el primer impulso habría venido desde adentro, en la visión interior habríamos buscado el principal esclarecimiento; y es por eso que el problema permanecería tal como debe ser, un problema de filosofía.

Pero el metafísico no desciende fácilmente de las alturas donde gusta mantenerse. Platón invitaba a volverse hacia el mundo de las Ideas. Es allí que él se instala de buen grado, frecuentando entre los puros conceptos, induciéndolos a recíprocas concesiones, mal que bien conciliándolos unos con otros, ejerciéndose en ese medio

[2] Aquí Bergson utiliza el mote de sabio para el científico. A lo largo de este trabajo ambos términos son usados indistintamente, por lo que hemos elegido en cada ocasión el término que nos parece ajustarse mejor al sentido del texto. (N. de T.)

distinguido como un sabio diplomático. Él duda en entrar en contacto con los hechos, cualquiera que ellos sean, con mayor razón con hechos tales como las enfermedades mentales: temería que se le fuera de las manos. Resumiendo, la teoría que aquí la ciencia estaba en derecho de esperar de la filosofía –teoría flexible, perfectible, calcada sobre el conjunto de los hechos conocidos–, la filosofía no ha querido o no ha sabido dársela.

Entonces, con toda naturalidad, el sabio se ha dicho: «Puesto que la filosofía no me exige, con hechos y razones que la apoyen, limitar de tal o cual manera determinada, sobre tales o cuales puntos determinados, la supuesta correspondencia entre lo mental y lo cerebral, provisoriamente voy a hacer como si allí hubiera equivalencia o aún identidad. Yo, fisiólogo, con los métodos de los que dispongo –observación y experimentación puramente exteriores– no veo más que el cerebro y no tengo jurisdicción más que sobre él; voy a proceder pues *como si* el pensamiento no fuera más que una función del cerebro; marcharé de este modo aún con más audacia, tendré aún más probabilidades de avanzar lejos. Cuando uno no conoce el límite de su derecho, lo supone en principio sin límite; habrá siempre tiempo para moderarse». He aquí lo que se ha dicho el sabio; y se habría mantenido allí si hubiera podido prescindir de la filosofía.

Pero no se prescinde de la filosofía; y al esperar que los filósofos le aportasen la teoría maleable, moldeable sobre la doble experiencia del adentro y del afuera, de la que la ciencia habría tenido necesidad, era natural que el sabio aceptara de manos de la vieja metafísica la doctrina completamente hecha, construida pieza por pieza, que concordaba mejor con la regla del método que había hallado ventajoso seguir. Por cierto, no había elección. La única hipótesis precisa que la metafísica de los tres últimos siglos nos ha legado sobre este punto es justamente la de un paralelismo riguroso entre el alma y el cuerpo, expresando el alma ciertos estados del cuerpo, o el cuerpo expresando el alma, o siendo el alma y el cuerpo dos

traducciones, en lenguas diferentes, de un original que no sería ni uno ni otro: en los tres casos, lo cerebral equivaldría exactamente a lo mental. ¿Cómo la filosofía del siglo XVII había sido conducida a esta hipótesis? Ciertamente no era por la anatomía y la fisiología del cerebro, ciencias que apenas existían; tampoco por el estudio de la estructura, de las funciones y de las lesiones del espíritu. No, esa hipótesis había sido naturalmente deducida de los principios generales de una metafísica que se había concebido, en gran parte al menos, para dar un cuerpo a las esperanzas de la física moderna. Los descubrimientos que siguieron al Renacimiento –principalmente los de Kepler y Galileo– habían revelado la posibilidad de reducir los problemas astronómicos y físicos a problemas de mecánica. De ahí la idea de representarse la totalidad del universo material, organizado y no organizado, como una inmensa máquina sometida a leyes matemáticas. Desde entonces los cuerpos vivientes en general, el cuerpo del hombre en particular, debían engranarse en la máquina como si fueran engranajes en un mecanismo de relojería; ninguno de nosotros podía hacer nada que no estuviese determinado de antemano, que no fuese matemáticamente calculable. El alma humana devenía así incapaz de crear; si ella existía, era necesario que sus estados sucesivos se limitasen a traducir al lenguaje del pensamiento y del sentimiento las mismas cosas que su cuerpo expresaba en extensión y en movimiento. Descartes, es verdad, no iba todavía tan lejos: con el sentido que tenía de las realidades, preferirá dejar un poco de sitio a la voluntad libre, debiendo el rigor de la doctrina padecer por ello . Y si con Spinoza y Leibniz esta salvedad desaparece, barrida por la lógica del sistema, si esos dos filósofos formularon en todo su rigor la hipótesis de un paralelismo constante entre los estados del cuerpo y los del alma, al menos se abstuvieron de hacer del alma un simple reflejo del cuerpo; habrían dicho también que el cuerpo era un reflejo del alma. Pero ellos habían preparado las vías a un cartesianismo disminuido, limitado, según el cual la vida mental no sería más que un aspecto de la vida cerebral, reduciéndose la

pretendida «alma» al conjunto de ciertos fenómenos cerebrales a los cuales se sobreañadiría la conciencia como una luz fosforescente. De hecho, a través de todo el siglo XVIII, podemos seguir el rastro de esta simplificación progresiva de la metafísica cartesiana. A medida que ella se retrae, penetra más en una fisiología que encuentra allí, naturalmente, una filosofía muy apropiada para darle esa confianza en sí misma de la que tiene necesidad. Y es así que filósofos como Lamettrie, Helvétius, Charles Bonnet, Cabanis, cuyos lazos con el cartesianismo son muy conocidos, han aportado a la ciencia del siglo XIX lo que mejor podía utilizar de la metafísica del siglo XVII. Entonces, se comprende el hecho de que científicos que hoy en día filosofan sobre la relación de lo psíquico con lo físico se sumen a la hipótesis del paralelismo: los metafísicos apenas le han suministrado otra cosa. Admito también que prefieran todavía la doctrina paralelista a todas aquellas que se podrían obtener por el mismo método de construcción *a priori*: hallan en esta filosofía un sostén para ir hacia adelante. Pero que tal o cual de ellos venga aquí a decirnos que es la ciencia, que es la experiencia la que nos revela un paralelismo riguroso y completo entre la vida cerebral y la vida mental, ¡ah no!, lo detendremos y le responderemos: sabios, sin duda ustedes pueden sostener esta tesis, como el metafísico la sostiene, pero ya no es entonces el científico el que habla en ustedes, es el metafísico. Ustedes simplemente nos devuelven lo que les habíamos prestado. La doctrina que ustedes nos aportan, la conocemos: ella sale de nuestros talleres; somos nosotros, filósofos, los que la hemos fabricado; y es de la vieja, muy vieja mercancía. Ella no vale menos por esto, seguro; pero tampoco por esto es mejor. Denle lo que es de ella, y no vayan a hacer pasar por un resultado de la ciencia, por una teoría modelada sobre los hechos y capaz de moldearse sobre ellos, una doctrina que ha podido asumir, aún antes de la eclosión de nuestra fisiología y de nuestra psicología, la forma perfecta y definitiva con la cual se reconoce una construcción metafísica.

¿Intentaremos entonces formular la relación de la actividad mental con la actividad cerebral, tal como aparecería si se descartara toda idea preconcebida para no tener en cuenta más que hechos conocidos? Una fórmula de ese género, necesariamente provisoria, no podrá pretender más que una mayor o menor probabilidad. Al menos la probabilidad será susceptible de ir creciendo, y la fórmula de devenir cada vez más precisa a medida que el conocimiento de los hechos se extendiera.

Les diría pues que un examen atento de la vida del espíritu y de su acompañamiento fisiológico me lleva a creer que el sentido común tiene razón, y que hay infinitamente más en una conciencia humana que en el cerebro correspondiente. He aquí, en líneas generales, la conclusión a la que arribo[3]. Aquel que pudiese observar el interior de un cerebro en plena actividad, seguir el vaivén de los átomos e interpretar todo lo que hacen, sabría sin dudas algo de lo que pasa en el espíritu, pero no sabría más que poca cosa. Conocería con justeza lo que es expresable en gestos, actitudes y movimientos del cuerpo, lo que el estado del alma contiene de acción en vías de cumplimiento, o simplemente naciente; el resto se le escaparía. Frente a los pensamientos y sentimientos que se desarrollan en el interior de la conciencia, estaría en la situación del espectador que ve distintamente todo lo que los actores hacen en la escena, pero no entiende una palabra de lo que dicen. Sin dudas, el vaivén de los actores, sus gestos y sus actitudes tienen su razón de ser en la pieza que actúan; y si conocemos el texto podemos prever más o menos el gesto; pero la recíproca no es cierta, y el conocimiento de los gestos nos informa muy poco sobre la pieza, porque hay mucho más en una fina comedia que los movimientos a través de los cuales se la escande. Del mismo modo, creo que si nuestra ciencia del mecanismo cerebral fuera perfecta, y perfecta también nuestra

[3] Para el desarrollo de este punto, ver nuestro libro *Matière et Mémoire*, París, 1896 (principalmente el segundo y el tercer capítulo).

psicología, podríamos adivinar lo que pasa en el cerebro para un estado del alma determinado; pero la operación inversa sería imposible, porque para un mismo estado del cerebro, tendríamos que escoger entre una multitud de estados del alma diferentes, igualmente apropiados[4]. Yo no digo, nótenlo bien, que un estado del alma *cualquiera* pueda corresponder a un estado cerebral dado. Pongan el marco, no ubicarán en él cualquier cuadro: el marco determina algo del cuadro al eliminar de antemano todos los que no tienen la misma forma y la misma dimensión; pero siempre que la forma y la dimensión estén allí, el cuadro entrará en el marco. Así para el cerebro y la conciencia. Siempre que las acciones relativamente simples –gestos, actitudes, movimientos– en las cuales se degradaría un estado del alma complejo, sean aquellas que el cerebro prepara, el estado mental se insertará exactamente en el estado cerebral; pero hay una multitud de cuadros diferentes que también ocuparían ese marco; y por consiguiente el cerebro no determina el pensamiento; y por consiguiente el pensamiento, en gran parte al menos, es independiente del cerebro.

El estudio de los hechos permitirá describir con una precisión creciente este aspecto particular de la vida mental que está solamente esbozado, a nuestro modo de ver, en la actividad cerebral. ¿Se habla de la facultad de percibir y de sentir? Nuestro cuerpo, inserto en el mundo material, recibe excitaciones a las que debe responder a través de movimientos apropiados; el cerebro, y por otra parte el sistema cerebro-espinal en general, preparan esos movimientos; pero la percepción es otra cosa completamente distinta[5]. ¿Se habla de la facultad de querer? El cuerpo ejecuta movimientos voluntarios gracias a ciertos mecanismos completamente montados en el sistema nervioso que no esperan más que una señal para activarse; el

[4] Incluso esos estados no podrían ser representados más que vagamente, groseramente, teniendo todo estado determinado del alma de una persona determinada, en su conjunto, algo de imprevisible y de nuevo.

[5] Ver sobre este punto *Matière et Mémoire*, capítulo I.

cerebro es el punto de donde parte la señal e incluso la activación. La zona rolándica, donde se ha localizado el movimiento voluntario, en efecto es comparable al puesto de cambio de vías desde donde el empleado lanza sobre tal o cual vía al tren que llega; o aún se trata de un conmutador, a través del cual una excitación exterior dada puede ser puesta en comunicación con un dispositivo motor tomado a voluntad; pero al lado de los órganos del movimiento y del órgano de la elección, existe otra cosa, existe la elección misma. ¿Se habla en fin del pensamiento? Cuando pensamos, es raro que no nos hablemos a nosotros mismos: esbozamos o preparamos, si no los cumplimos efectivamente, los movimientos de articulación a través de los cuales se expresaría nuestro pensamiento; y algo de eso ya se debe dibujar en el cerebro. Pero a esto no se reduce, creemos, el mecanismo cerebral del pensamiento: detrás de los movimientos interiores de articulación, que no son por otra parte indispensables, existe algo más sutil, que es esencial. Hablo de esos movimientos nacientes que indican simbólicamente todas las direcciones sucesivas del espíritu. Noten que el pensamiento real, concreto, viviente, es cosa de la que los psicólogos nos han hablado muy poco hasta aquí, porque difícilmente él ofrece asidero a la observación interior. Lo que de ordinario se estudia bajo ese nombre es menos el pensamiento mismo que una imitación artificial obtenida al componer conjuntamente imágenes e ideas. Pero con imágenes, y aún con ideas, ustedes no reconstituirán el pensamiento, del mismo modo que con posiciones no harán el movimiento. La idea es una detención del pensamiento; ella nace cuando el pensamiento, en lugar de continuar su camino, hace una pausa o vuelve sobre sus pasos, así como el calor surge en la bala que encuentra obstáculo. Pero, del mismo modo que el calor no preexistía en la bala, la idea no formaba parte integrante del pensamiento. Intenten, por ejemplo, poniendo una tras otra las ideas de *calor*, de *producción*, de *bala*, e intercalando las ideas de *interioridad* y de *reflexión* implicadas en las palabras «en» y «sí mismo» [*soi*], de reconstituir el pensamiento

que vengo de expresar con esta frase; «el calor se produce en la bala». Verán que es imposible, que el pensamiento era un movimiento indivisible, y que las ideas correspondientes a cada una de las palabras son simplemente las representaciones que surgirían en el espíritu a cada instante del movimiento del pensamiento *si* el pensamiento se detuviera; pero él no se detiene. Dejen pues de lado las reconstrucciones artificiales del pensamiento; consideren el pensamiento mismo; allí encontrarán menos estados que direcciones, y verán que él es esencialmente un continuado y continuo cambio de dirección interior, el cual tiende sin cesar a traducirse en cambios de dirección exterior, quiero decir en acciones y gestos capaces de dibujar en el espacio y de expresar metafóricamente, de cierto modo, las idas y vueltas del espíritu. Lo más frecuente es que no nos demos cuenta de esos movimientos esbozados o aún simplemente preparados, pues no tenemos ningún interés en conocerlos; pero nos es forzoso notarlos cuando apretamos de cerca nuestro pensamiento para captarlo completamente vivo y para hacerlo pasar, todavía vivo, dentro del alma de otro. Las palabras en vano se esforzarán entonces por ser escogidas como es preciso, no dirán lo que queremos hacerles decir si el ritmo, la puntuación y toda la coreografía del discurso no las ayudan a obtener del lector, guiado entonces por una serie de movimientos nacientes que él describe, una curva de pensamiento y de sentimiento análoga a la que describimos nosotros mismos. Todo el arte de escribir está allí. Es como el arte del músico; pero no crean que la música de la que se trata aquí se dirige simplemente al oído, como uno se imagina de ordinario. Un oído extranjero, tan habituado como pueda estar a la música, no hará diferencia entre la prosa francesa que nosotros hallamos musical y la que no lo es, entre lo que está perfectamente escrito en francés y lo que no lo está más que aproximadamente: prueba evidente de que se trata de algo distinto a una armonía material de los sonidos. En realidad, el arte del escritor consiste sobre todo en hacernos olvidar que él emplea palabras. La armonía que

él busca es una cierta correspondencia entre las idas y vueltas de su espíritu y las de su discurso, correspondencia tan perfecta que las ondulaciones de su pensamiento se comunican al nuestro llevadas por la frase, y entonces cada una de las palabras, tomada individualmente, ya no cuenta: ya no hay nada más que ese sentido moviente que atraviesa las palabras, nada más que dos espíritus que parecen vibrar directamente, sin intermediario, al unísono. El ritmo de la palabra no tiene pues otro objeto que el de reproducir el ritmo del pensamiento; y ¿qué puede ser el ritmo del pensamiento sino el de los movimientos nacientes, apenas concientes, que lo acompañan? Esos movimientos, por los cuales el pensamiento se exteriorizaría en acciones, deben ser preparados y como preformados en el cerebro. Es este acompañamiento motor del pensamiento el que percibiríamos sin dudas si pudiéramos penetrar en un cerebro que trabaja, no el pensamiento mismo.

En otros términos, el pensamiento está orientado hacia la acción; y cuando no desemboca en una acción real, esboza una o varias acciones virtuales, simplemente posibles. Esas acciones reales o virtuales, que son la proyección disminuida o simplificada del pensamiento en el espacio y que marcan sus articulaciones motrices, son lo que de él está dibujado en la sustancia cerebral. La relación del cerebro con el pensamiento es pues compleja y sutil. Si ustedes me pidieran expresarlo en una fórmula simple, necesariamente burda, diría que el cerebro es un órgano de pantomima, y sólo de pantomima. Su rol es el de imitar la vida del espíritu, de imitar también las situaciones exteriores a las cuales el espíritu debe adaptarse. La actividad cerebral es a la actividad mental lo que los movimientos de batuta del director de orquesta son a la sinfonía. La sinfonía desborda por todos los costados los movimientos que la escanden; la vida del espíritu desborda del mismo modo la vida cerebral. Pero el cerebro, debido justamente a que extrae de la vida del espíritu todo lo que ella tiene de actuable en movimiento y de materializable, debido justamente a que constituye así el punto de inserción

del espíritu en la materia, asegura a todo instante la adaptación del espíritu a las circunstancias, manteniendo sin cesar al espíritu en contacto con realidades. Así pues, propiamente hablando, no es órgano de pensamiento, ni de sentimiento, ni de conciencia; pero hace que conciencia, sentimiento y pensamiento permanezcan tendidos sobre la vida real y en consecuencia sean capaces de acción eficaz. Decimos, si ustedes quieren, que el cerebro es el órgano de la *atención a la vida*. Por eso bastará una ligera modificación de la sustancia cerebral para que el espíritu entero parezca afectado. Hablemos del efecto de ciertos tóxicos sobre la conciencia, y más generalmente de la influencia de la enfermedad cerebral sobre la vida mental. En semejante caso, ¿es el espíritu mismo el que es perturbado, no sería más bien el mecanismo de inserción del espíritu en las cosas? Cuando un loco desrazona, su razonamiento puede estar en regla con la más estricta lógica: al escuchar hablar a tal o cual perseguido, dirían que es por exceso de lógica que él peca. Su error no es el de razonar mal, sino el de razonar al costado de la realidad, fuera de la realidad, como un hombre que sueña. Supongamos, como verdaderamente parece, que la enfermedad esté causada por una intoxicación de la sustancia cerebral. No hace falta creer que el veneno haya ido a buscar al razonamiento en tales o cuales células del cerebro, ni en consecuencia que hay, en tales o cuales puntos del cerebro, movimientos de átomos que correspondan al razonamiento. No, es probable que el cerebro entero esté afectado, del mismo modo que es la cuerda entera la que se afloja, y no tal o cual de sus partes, cuando el nudo ha sido mal hecho. Pero del mismo modo que basta un muy pequeño aflojamiento de la amarra para que el barco se ponga a danzar sobre la ola, una modificación aún ligera de la sustancia cerebral entera podrá hacer que el espíritu, perdiendo contacto con el conjunto de las cosas materiales en las cuales habitualmente se apoya, sienta la realidad hundirse debajo de él, titubee, y sea presa del vértigo. Es en efecto por un sentimiento comparable a la sensación de vértigo que la

locura comienza en muchos casos. El enfermo está desorientado. Les dirá que los objetos materiales no tienen ya para él la solidez, el relieve, la realidad de antes. Un relajamiento de la tensión, o más bien de la atención con la cual el espíritu se fijaba sobre la parte del mundo material con la que tenía trato, he aquí en efecto el único resultado directo del trastorno cerebral, siendo el cerebro el conjunto de los dispositivos que permiten al espíritu responder a la acción de las cosas a través de reacciones motrices, efectuadas o simplemente nacientes, cuya justeza asegura la perfecta inserción del espíritu en la realidad.

Esa sería pues, en líneas generales, la relación del espíritu con el cuerpo. Me es imposible enumerar aquí los hechos y las razones sobre los cuales se funda esta concepción. Y sin embargo no puedo pedirles creer en mi palabra. ¿Cómo hacer? Habría ante todo un medio, parece, de acabar de una vez con la teoría que combato: sería mostrar que la hipótesis de una equivalencia entre lo cerebral y lo mental es contradictoria con sí misma cuando se la toma en todo su rigor, que ella nos exige adoptar dos puntos de vista opuestos al mismo tiempo y emplear simultáneamente dos sistemas de notación que se excluyen. He ensayado esta demostración en otro lugar; pero aunque sea muy simple, exige ciertas consideraciones preliminares sobre el realismo y el idealismo cuya exposición nos arrastraría muy lejos[6]. Reconozco por otra parte que uno puede disponerse a dar a la teoría de la equivalencia una apariencia de inteligibilidad desde que dejamos de forzarla en el sentido materialista. Por otro lado, si el puro razonamiento basta para mostrarnos que esta teoría está para ser rechazada, él no nos dice, no puede decirnos qué hace falta poner

[6] Begson alude aquí a su comunicación leída al Congreso de Filosofía de Génova en 1904, publicado en la *Revue de métaphysique et morale* bajo el título «Le paralogisme psycho-physiologique», y vuelto a publicar bajo el título «Le Cerveau et la pensée: une illusion philosophique», en *L'Énergie Spirituelle*, op. cit. (N. de T.)

en su lugar. De suerte que, en definitiva, así como lo dejábamos presentir, es a la experiencia que debemos dirigirnos. Pero ¿cómo pasar revista a los estados normales y patológicos de los que habría que dar cuenta? Examinarlos todos es imposible; profundizar en tales o cuales de entre ellos sería aún demasiado largo. No veo más que un medio de salir del aprieto: tomar, entre todos los hechos conocidos, aquellos que parezcan los más favorables a la tesis del paralelismo –los únicos, a decir verdad, donde la tesis hubiere parecido hallar un inicio de verificación–, los hechos de la memoria. Si pudiéramos entonces indicar en dos palabras, aunque fuese de una manera imperfecta y grosera, cómo un examen profundo de esos hechos alcanzaría para invalidar la teoría que los invoca y para confirmar la que proponemos, eso ya sería algo. No tendríamos la demostración completa que tanto hace falta; sabríamos al menos dónde es preciso buscarla. Es lo que vamos a hacer.

La única función del pensamiento a la cual se ha podido asignar un lugar en el cerebro es en efecto la memoria, más precisamente la memoria de las palabras. Yo recordaba, al inicio de esta conferencia, cómo el estudio de las enfermedades del lenguaje ha conducido a localizar en tales o cuales circunvoluciones del cerebro tales o cuales formas de la memoria verbal. A partir de Broca, quien había mostrado cómo el olvido de los movimientos de articulación del habla podía resultar de una lesión de la tercera circunvolución frontal izquierda, se ha edificado laboriosamente una teoría cada vez más complicada de la afasia y de sus condiciones cerebrales. Sobre esta teoría tendríamos por otra parte mucho para decir. Científicos de una competencia indiscutible la combaten hoy en día, apoyándose sobre una observación más atenta de las lesiones cerebrales que acompañan las enfermedades del lenguaje. Nosotros mismos, pronto harán veinte años de esto (si recordamos el hecho, no es para vanagloriarnos de ello, es para mostrar que la observación interior puede superar a métodos que se cree más eficaces), habíamos sostenido que la doctrina entonces considerada como intangible tendría al menos necesidad

de un reajuste. ¡Pero poco importa! Hay un punto sobre el cual todo el mundo está de acuerdo, es que las enfermedades de la memoria de las palabras son causadas por lesiones del cerebro más o menos nítidamente localizadas. Vemos pues cómo ese resultado es asimilado por la doctrina que hace del pensamiento una función del cerebro, y más generalmente por aquellos que creen en un paralelismo o en una equivalencia entre el trabajo del cerebro y el del pensamiento.

Nada más simple que su explicación. Los recuerdos están ahí, acumulados en el cerebro bajo la forma de modificaciones impresas en un grupo de elementos anatómicos: si ellos desaparecen de la memoria, es que los elementos anatómicos donde reposan están alterados o destruidos. Hablamos hace un rato de negativos, de fonogramas: tales son las comparaciones que hallamos en todas las explicaciones cerebrales de la memoria; las impresiones producidas por objetos exteriores subsistirían en el cerebro, como sobre la placa sensible o sobre el disco fonográfico. Al mirar de cerca en esto, veríamos cuan decepcionantes son estas comparaciones. Si mi recuerdo visual de un objeto, por ejemplo, fuera realmente una impresión dejada por ese objeto sobre mi cerebro, jamás tendría el recuerdo de un objeto, tendría miles, tendría millones; pues el objeto más simple y más estable cambia de forma, de dimensión, de matiz, según el punto desde el que lo percibo: a menos pues que me condene a una fijeza absoluta al observarlo, a menos que mi ojo se inmovilice en su órbita, innumerables imágenes, en absoluto superponibles, se dibujarán una tras otra sobre mi retina y se transmitirán a mi cerebro. ¿Cómo será si se trata de la imagen visual de una persona, cuya fisonomía cambia, cuyo cuerpo es móvil, cuya vestimenta y entorno son diferentes cada vez que la vuelvo a ver? Y sin embargo es indiscutible que mi conciencia me presenta una imagen única o, por poco, un recuerdo prácticamente invariable del objeto o de la persona: prueba evidente de que ha habido aquí algo completamente distinto de un registro mecánico. Diría otro tanto del recuerdo auditivo. La misma palabra articulada por personas diferentes, o por la misma persona en momentos diferentes, en frases diferentes, da fonogramas que no coinciden entre ellos: ¿cómo el recuerdo del sonido de la palabra, relativamente invariable y único, sería comparable a un fonograma? Esta única consideración bastaría ya para volvernos dudosa la teoría que atribuye las enfermedades de la memoria de las palabras a una alteración o a una destrucción de los recuerdos mismos, registrados automáticamente por la corteza cerebral.

Pero observamos lo que sucede en esas enfermedades. Ahí donde la lesión cerebral es grave, y donde la memoria de las palabras es afectada profundamente, sucede que una excitación más o menos fuerte, una emoción por ejemplo, trae de repente el recuerdo que parecía perdido para siempre. ¿Sería esto posible si el recuerdo hubiera estado depositado en la materia cerebral alterada o destruida? Las cosas suceden más bien como si el cerebro sirviera para *recordar* el recuerdo, y no para conservarlo. El afásico deviene incapaz de encontrar la palabra cuando tiene necesidad de ella; parece girar alrededor, no tener la fuerza debida para poner el dedo en el punto preciso que habría que tocar; en el dominio psicológico, en efecto, el signo exterior de la fuerza es siempre la precisión. Pero el recuerdo parece estar ahí: a veces, habiendo reemplazado por perífrasis la palabra que cree desaparecida, el afásico hará entrar en una de ellas la misma palabra. Lo que se debilita aquí es ese *ajuste a la situación* que el mecanismo cerebral debe asegurar. Lo que más específicamente es afectado es la facultad de volver el recuerdo conciente esbozando de antemano los movimientos por los cuales el recuerdo, si fuera conciente, se prolongaría en acto. Cuando hemos olvidado un nombre propio, ¿cómo nos disponemos para recordarlo? Ensayamos todas las letras del alfabeto una después de la otra; ante todo las pronunciamos interiormente; luego, si eso no basta, las articulamos en voz alta; nos ubicamos pues, cada vez, en todas las diversas disposiciones motrices entre las cuales habrá que escoger; una vez que es hallada la actitud debida, el sonido de la

palabra buscada se desliza allí como en un marco preparado para recibirla. Es esta mímica real o virtual, efectuada o esbozada, la que el mecanismo cerebral debe asegurar. Y es ella, sin dudas, lo que la enfermedad afecta.

Reflexionen ahora a partir de lo que se observa en la afasia progresiva, es decir en el caso en que el olvido de las palabras va agravándose siempre. En general, las palabras desaparecen entonces en un orden determinado, como si la enfermedad conociera la gramática: los nombres propios se eclipsan primero, luego los nombres comunes, después los adjetivos, por último los verbos. He aquí que esto parecerá, a primera vista, dar razón a la hipótesis de una acumulación de los recuerdos en la sustancia cerebral. Los nombres propios, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos, constituirían otras tantas capas superpuestas, por así decirlo, y la lesión afectaría esas capas unas tras otras. Sí, pero la enfermedad puede tener las más diversas causas, tomar las formas más variadas, comenzar en un punto cualquiera de la región cerebral interesada y progresar en cualquier dirección: el orden de desaparición de los recuerdos permanece el mismo. ¿Sería esto posible si fuera a los recuerdos mismos que la enfermedad atacara? El hecho debe pues explicarse de otro modo. He aquí la interpretación muy simple que les propongo. En primer lugar, si los nombres propios desaparecen antes de los nombres comunes, estos antes de los adjetivos, los adjetivos antes de los verbos, es que es más difícil acordarse un nombre propio que un nombre común, un nombre común que un adjetivo, un adjetivo que un verbo: la función de recordar, a la cual el cerebro presta evidentemente su concurso, deberá pues limitarse a casos cada vez más fáciles a medida que la lesión del cerebro se agravara. Pero ¿de dónde viene la mayor o menor dificultad para recordar? Y ¿por qué los verbos son, de todas las palabras, las que cuesta menos trabajo evocar? Sucede sencillamente que los verbos expresan acciones, y que una acción puede ser imitada. El verbo es directamente imitable, el adjetivo no lo es más que por intermedio

del verbo que envuelve, el sustantivo por el doble intermediario del adjetivo que expresa uno de sus atributos y del verbo implicado en el adjetivo, el nombre propio por la triple intermediación del nombre común, del adjetivo y aún del verbo; así pues, a medida que vamos del verbo al nombre propio, nos alejamos más de la acción inmediatamente imitable, actuable por el cuerpo; se vuelve necesario un artificio cada vez más complicado para simbolizar en movimiento la idea expresada por la palabra que se busca; y como es al cerebro a quien corresponde la tarea de preparar esos movimientos, como su funcionamiento está por otra parte ya disminuido, reducido, simplificado sobre el punto de la región interesada que está más profundamente lesionado, no hay nada de sorprendente en que una alteración o una destrucción del tejido, que vuelve imposible la evocación de los nombres propios o de los nombres comunes, deje subsistir la del verbo. Aquí, como más allá, los hechos nos invitan a ver en la actividad cerebral un extracto calcado de la actividad mental, y no un equivalente de dicha actividad.

Pero si el recuerdo no ha sido almacenado por el cerebro, ¿dónde pues se conserva? A decir verdad, no estoy seguro que la pregunta «dónde» tenga aún sentido cuando ya no se habla de un cuerpo. Negativos fotográficos se conservan en una caja, discos fonográficos en casilleros; pero ¿por qué los recuerdos, que no son cosas visibles ni tangibles, tendrían necesidad de un continente, y cómo podrían tenerlo? Aceptaría sin embargo que ustedes mantengan, pero tomándolo en un sentido puramente metafórico, la idea de un continente donde los recuerdos estarían alojados, y diría entonces lisa y llanamente que ellos están en el espíritu. Yo no hago hipótesis, no evoco una entidad misteriosa, me atengo a la observación, pues no hay nada más inmediatamente dado, nada más evidentemente real que la conciencia, y el espíritu humano es la conciencia misma. Ahora bien, conciencia significa ante todo memoria. En este momento charlo con ustedes, pronuncio la palabra «*causerie*» [charla]. Es claro que mi conciencia se representa esta palabra de golpe; sino,

no vería en ella una palabra única, no le atribuiría un sentido. Sin embargo, cuando articulo la última sílaba de la palabra, las dos primeras ya han sido articuladas; ellas son del pasado en relación a aquella, que debería entonces llamarse del presente. Pero esta última sílaba «rie» no la he pronunciado instantáneamente; el tiempo, por corto que sea, durante el cual la he emitido, es descomponible en partes, y esas partes son del pasado en relación a la última de ellas, que sería del presente, del presente definitivo si ella no fuera a su turno descomponible: de suerte que ustedes se esforzarán en vano por trazar una línea de demarcación entre el pasado y el presente, y en consecuencia, entre la memoria y la conciencia. A decir verdad, cuando artículo la palabra «*causerie*» he presentado al espíritu no solamente el comienzo, el medio y el final de la palabra, sino también las palabras que han precedido, pero también todo lo que ya he pronunciado con la frase; sino habría perdido el hilo de mi discurso. Ahora, si la puntuación del discurso hubiese sido diferente, mi frase hubiera podido comenzar aún antes; ella hubiera englobado, por ejemplo, la frase precedente, y mi «presente» se hubiese dilatado aún más en el pasado. Llevemos este razonamiento hasta el límite: supongamos que mi discurso dure por años, desde el primer despertar de mi conciencia, que se prosiga en una frase única, y que mi conciencia esté suficientemente apartada del porvenir y desinteresada de la acción, para dedicarse exclusivamente a abrazar el sentido de la frase: no buscaría ya explicación, entonces, de la conservación integral de esta frase, tanto como no la busco de la supervivencia de las dos primeras sílabas de la palabra «*causerie*» cuando pronuncio la última. Ahora bien, creo que nuestra entera vida interior es como una frase única empezada desde el primer despertar de la conciencia, frase sembrada de comas, pero en ninguna parte cortada por puntos. Y creo en consecuencia también que nuestro pasado está por completo allí, subconciente, quiero decir presente a nosotros de tal manera que nuestra conciencia no tenga necesidad de salir de sí ni de agregarse nada extraño para

tener su revelación: para percibir distintamente todo lo que contiene, o más bien todo lo que es, ella no tiene más que desechar un obstáculo, levantar un velo. ¡Feliz obstáculo, por otra parte!, ¡velo infinitamente precioso! Es el cerebro quien nos brinda el servicio de mantener nuestra atención fijada sobre la vida; y la vida mira hacia adelante; no retorna hacia atrás más que en la medida en que el pasado puede ayudarla a iluminar y a preparar el porvenir. Vivir, para el espíritu, es concentrarse sobre el acto a cumplir. Es pues insertarse en las cosas por intermedio de un mecanismo que extraerá de la conciencia todo lo que es utilizable para la acción, a riesgo de oscurecer la mayor parte del resto. Este es el rol del cerebro en la operación de la memoria: no sirve para conservar el pasado, sino para en principio encubrirlo, luego para dejar transparentar de él lo que es prácticamente útil. Y este es también el rol del cerebro frente al espíritu en general. Desprendiendo del espíritu lo que es exteriorizable en movimiento, insertándolo en ese marco motor, lo conduce con la mayor frecuencia a limitar su visión, pero también a aportar su acción eficaz. Es decir que el espíritu desborda al cerebro por todas partes, y la actividad cerebral no responde más que a una ínfima parte de la actividad mental.

Pero también esto equivale a decir que la vida del espíritu no puede ser un efecto de la vida del cuerpo, que por el contrario todo sucede como si el cuerpo fuera simplemente utilizado por el espíritu, y desde entonces no tenemos ninguna razón para suponer que el cuerpo y el espíritu estén inseparablemente ligados el uno al otro. Piensen que no voy a zanjar improvisadamente, en el medio minuto que me resta, el más grave de los problemas que la humanidad pueda plantearse. Pero me quisiera sustraer de ello. ¿Dé dónde venimos? ¿Qué hacemos nosotros aquí? ¿Dónde vamos? Si realmente la filosofía no tuviera nada que responder a estas cuestiones de un interés vital, o si fuera incapaz de elucidarlas progresivamente como se elucida un problema de biología o de historia, si no pudiera hacerlas beneficiar de una experiencia cada vez más

profunda, de una visión cada vez más aguda de la realidad, si debiera limitarse indefinidamente a dar motivos a aquellos que afirman y a aquellos que niegan la inmortalidad por razones extraídas de la esencia hipotética del alma o del cuerpo, sería casi el caso de decir, desviando de su sentido la palabra de Pascal, que toda la filosofía no vale una hora de esfuerzo. Ciertamente, la inmortalidad no puede ser probada experimentalmente: toda experiencia se asienta sobre una duración limitada; y cuando la religión habla de inmortalidad, apela a la revelación. Pero sería algo, sería mucho poder establecer sobre el terreno de la experiencia la posibilidad y aún la probabilidad de la supervivencia para un tiempo *x*: se dejaría fuera del dominio de la filosofía la cuestión de saber si ese tiempo es o no ilimitado. Ahora bien, reducido a esas proporciones más modestas, el problema filosófico del destino del alma no se me aparece de ningún modo como insoluble. He allí un cerebro que trabaja. Aquí una conciencia que siente, que piensa y que quiere. Si el trabajo del cerebro correspondiera a la totalidad de la conciencia, si hubiera equivalencia entre lo cerebral y lo mental, la conciencia podría seguir los destinos del cerebro y la muerte ser el final de todo: por lo menos la experiencia no diría lo contrario y el filósofo que afirma la supervivencia estaría reducido a apoyar su tesis sobre alguna construcción metafísica –cosa generalmente frágil–. Pero si, como hemos intentado mostrarlo, la vida mental desborda la vida cerebral, si el cerebro se limita a traducir en movimientos una pequeña parte de lo que pasa en la conciencia, entonces la supervivencia deviene tan verosímil que la carga de la prueba corresponderá a aquel que niega, más bien que a aquel que afirma; pues la única razón para creer en una extinción de la conciencia después de la muerte es que se ve al cuerpo desorganizarse, y esta razón ya no tiene valor si la independencia de la casi totalidad de la conciencia respecto del cuerpo es también un hecho que se constata. Al tratar de este modo el problema de la supervivencia, haciéndolo descender de las alturas donde la metafísica tradicional lo ha ubicado, transportándolo al

campo de la experiencia, renunciamos sin dudas a obtener de un golpe su solución radical; pero ¿qué pretenden ustedes? En filosofía, es preciso optar entre el razonamiento puro que aspira a un resultado definitivo, no perfectible puesto que es reputado perfecto, y una observación paciente que no ofrece más que resultados aproximativos, capaces de ser corregidos y completados indefinidamente. El primer método, por haber querido aportarnos de inmediato la certeza, nos condena a permanecer siempre en el simple probable o más bien en el puro posible, pues no es raro que él pueda servir para demostrar indiferentemente dos tesis opuestas, igualmente coherentes, igualmente plausibles. El segundo no aspira en principio más que a la probabilidad; pero como opera sobre un terreno donde la probabilidad puede crecer sin fin, nos lleva poco a poco a un estado que equivale prácticamente a la certeza. Entre estas dos maneras de filosofar mi elección está hecha. Estaría feliz si hubiera podido contribuir, tan poco como fuera, a orientar la vuestra.

Esta segunda reimpresión de mil quinientos ejemplares se terminó de
imprimir en Gráfica MPS, Santiago del Estero 238, en la Ciudad de
Lanús, Argentina, en el mes de Abril del año dos mil diez.

editorial cactus

SERIE «CLASES»

Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*
(2da edición)

Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*

Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*

Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*

Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*

Gilles Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*

Títulos en preparación:
Gilles Deleuze, *Cine II.*

COEDICIONES

Gilbert Simondon, *La individuación*
(en coedición con La Cebra Ediciones)

* * *

Paolo Virno, *Cuando el verbo se hace carne*
(en coedición con Tinta Limón)

henri bergson

materia y memoria

Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu

Supongan por un momento que ya no ven lo que usualmente ven cuando ven, que ya no tocan lo que usualmente tocan cuando tocan. Los objetos que creían conocer se disuelven, las palabras se funden, las personas y su modo de existencia usual se desdibujan, sin la piel como sostén. Un inmenso cuadro que se (des)pinta es presentado por Bergson en *Materia y memoria*.
Como si la vida hubiese sido impulsada por otro coeficiente de velocidad. Cambio de ritmo arrollador, inundación de movimiento que proviene de no se sabe dónde por todos los costados. Pero "donde" ya no muerde la entera experiencia del cuerpo y del alma. *Volvernos a colocar en la duración pura cuyo derramamiento es continuo (...) continuidad realmente vivida pero artificialmente descompuesta para mayor comodidad del conocimiento usual.*
Invitación en tono amable. Coexistencia pacífica. Es tan natural recomponer el marco de nuestro cuadro, como estallarlo. Es parte de la naturaleza incluso montar un museo. Es un tema de conveniencias. Jugar (coquetear con los dualismos). Disociar los mixtos mal planteados y sus malas conexiones para hallar las verdaderas articulaciones interiores-inmanentes de lo real. Percepción y memoria, materia y espíritu, cuerpo y alma. Hacer vibrar los términos al unísono para ver sus diferencias y su mezcla. Disección en *Materia y memoria*.
Coexistiendo al lado del viejo y conocido, se supone otro método: la intuición. Es de esas cosas que mucho no dice, pero *despeja* con rigor el suelo de una experimentación. Valerse de la intuición bergsoniana para experimentar en todos los campos.
Incluso el del lector: *El arte del escritor consiste sobre todo en hacernos olvidar que él emplea palabras (...) las ondulaciones de su pensamiento se comunican al nuestro llevadas por la frase (...) ya no hay nada más que ese sentido moviente que atraviesa las palabras, nada más que dos espíritus que parecen vibrar directamente, sin intermediario, al unísono.*

Cactus
Serie PERENNE
Buenos Aires - 2010