

Félix Ravaisson
DEL HÁBITO

Marie Bardet
HACER DE NUEVO: HÁBITOS Y REARTICULACIONES.
A PARTIR DE RAVAISSON

En 1838 Félix Ravaisson publicó *Del Hábito*, pequeño tratado que toma a nuestros hábitos como una ocasión para pensar todo lo que ocurre en un lugar inter-medio entre la “Voluntad” y la “Naturaleza”. Despliega ágilmente en pocas páginas consideraciones filosóficas que llevan adelante una exploración de la vida a partir de esta realidad muy concreta: los hábitos relacionados, paradójicamente, con los cambios. Desde este amplio terreno que se abre entre lo que decidimos hacer y lo que estamos forzados a hacer, desde la consideración de nuestros gestos aprendidos y de las sensaciones que tejemos con el mundo, Ravaisson nos propone mirar con detenimiento este lugar inter-medio de los hábitos como nuestra manera muy singular de existir, donde cierto “esfuerzo” reúne lo activo y lo pasivo. Un esfuerzo en el medio, en el límite, que es nada menos que otro nombre para la conciencia. Llega a preguntarse Ravaisson: ¿es un tacto entre actividad y pasividad?

En 2015 se publica una nueva traducción al castellano de *Del Hábito*, acompañada por un texto donde Marie Bardet propone una lectura que cruza el hábito ravaissonianiano con cuestiones de la danza, del aprendizaje (a través) del movimiento y de cierta exploración de nuestros gestos, tomando la experiencia del método Feldenkrais como ejemplo.

Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus



Félix Ravaisson DEL HÁBITO

Pequeña biblioteca sensible

Félix Ravaisson
DEL HÁBITO

Marie Bardet
HACER DE NUEVO:
HÁBITOS Y REARTICULACIONES.
A PARTIR DE RAVAISSON



Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus

Félix Ravaisson
DEL HÁBITO

Marie Bardet
HACER DE NUEVO:
HÁBITOS Y REARTICULACIONES.
A PARTIR DE RAVAISSON

Pequeña
biblioteca
sensible

editorial
Cactus

Ravaissón, Félix

Del hábito. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Cactus, 2015.
96 p. ; 15x11 cm. - (Pequeña Biblioteca Sensible; 1)

Traducido por: Pablo Ariel Ires

ISBN 978-987-3831-06-5

1. Filosofía. 2. Estética. 3. Danza. I. Ires, Pablo Ariel, trad. II. Título
CDD 701.17

Título original: De l'habitude (1838)

Autor: Félix Ravaissón

© Editorial Cactus, 2015

Traducción: Pablo Ires

Maquetación & diagramación: Manuel Adduci

Impresión: Elías Porter y Cía. S.R.L.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

ISBN: 978-987-3831-06-5

1ra. edición en castellano - Buenos Aires, agosto de 2015

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

www.editorialcactus.com.ar

editorialcactus@yahoo.com.ar

ÍNDICE

Acerca de la <i>Pequeña biblioteca sensible</i>	5
Nota sobre Félix Ravaissón.....	9

Félix Ravaissón DEL HÁBITO

I.....	13
II.....	31

Marie Bardet Hacer de nuevo: Del hábito y sus rearticulaciones. A partir de Ravaissón.....	77
--	----

Acerca de la
PEQUEÑA BIBLIOTECA SENSIBLE

Textos que trae el viento y que, poco a poco, se amontonan, se juntan, se serian. ¿Por gusto?, ¿por apetito? Mejor dicho por tropismo. Al modo en que el sol atrae al girasol, esos textos llamaron la atención, por imantación, con el grado de azar propio a la lenta deriva vegetal de toda “investigación”.

Pequeña Biblioteca Sensible abre una serie de textos que giran en torno a sensaciones y movimientos, como cuestiones inquietantes para la filosofía.

Pequeña Biblioteca *Sensible* porque es uno de los conceptos que permiten actualmente apostar nuevamente a que la experiencia es un terreno para la filosofía.

Pequeña Biblioteca *Sensible* también porque es uno de los conceptos que permiten apostar, una y otra vez, a que lo estético y lo político se tramam en el mismo tejido,

se extienden y se tensan a lo largo de tramas sensibles, tramas de experiencias.

Presentar una serie de textos, desenvolver un poco el tejido de una experiencia (y no de LA experiencia) de lectura, a partir de sensaciones y de movimientos. Una lectura orientada por inquietudes de la danza, por cuestiones de aprendizajes en movimiento, por investigaciones sensoriales y sensibles.

Se apuesta a que existe un terreno compartible, un momento de posible apertura de la experiencia, de la lectura, que no es ni un mero dar cuenta objetivo, ni una pura narración de sí subjetiva. Y si existe, será en esas pequeñas desviaciones a partir de un material ex-puesto en común (un texto), en esa narración sin hilo que hará saltar de un texto a otro, de un siglo a otro, de un idioma a otro, de una disciplina a otra.

Se apuesta, entonces, a que en esos saltos, en esas desviaciones, se puede crear/mostrar unas andanzas errantes: ¿qué nos hacen pensar nuestras experiencias actuales?, ¿qué nos es urgente pensar? Estas preguntas guían los textos actuales que acompañan los textos “viejos”. No quieren ser ni una clase, ni una introducción, ni un post-facio, sino un despliegue, mínimo, de lo que urgía, urdía, en esos “viejos” textos. Algo como abrir la cocina individual y colectiva donde alguien, algunos, están haciendo filosofía, están experimentando filosofía con prácticas en movimiento.

Y ahí, de nuevo, por eso, lanzar una “pequeña biblioteca sensible”. Una serie de textos, una serie de saltos, una serie de apuestas.

Félix Ravaisson: De l'habitude / *Del hábito.*

Gustav Theodor Fechner: Vergleichendeanatomie der engel / *Anatomía comparada de los ángeles - Über den Tanz / Sobre la Danza.*

Heinrich von Kleist: Über das marionettentheater / *Sobre el teatro de marionetas y otros textos*



Nota sobre Félix Ravaisson¹

Félix Ravaisson nació el 23 de octubre de 1813 en Namur, por entonces ciudad francesa. Desde niño se destacó por sus cualidades intelectuales y como alumno brillante. En 1832, su disertación sobre “el método en filosofía” obtuvo el premio de honor. Ese mismo año participó en el concurso de estudio de la *Metafísica* de Aristóteles. Luego de obtener el premio del jurado, compuso con esos materiales un libro admirable, el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* en dos tomos. De todos modos, a pesar de su buena acogida, Ravaisson todavía no tenía una filosofía propia. La obtendrá entre los años 1837 y 1846.

1 Extraída del texto de Bergson, “La vida y la obra de Ravaisson”, en Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Bs. As., 2013.

Fue un período de intensa vida intelectual, y en esos años Ravaisson conoció toda una aristocracia del pensamiento: Guizot, Cousin, Villemain, Geoffroy Saint-Hilaire; Quinet y Michelet, pero también se codeó con personajes como Ampère, Balzac, Lamartine, Chateaubriand y el propio Schelling. Las virtualidades que dormitaban en él iban constituyendo su personalidad.

Desde su infancia, M. Ravaisson había manifestado disposiciones para las artes en general, en particular para la pintura. Sobre todo dibujaba, y sus dibujos eran de una gracia exquisita. Desde temprano se manifestó su predilección por la pintura italiana, en especial por la obra de Leonardo da Vinci, al que evocaba profusamente. En la interpretación de Ravaisson, había una completa semejanza entre la estética de da Vinci y la metafísica de Aristóteles. De este modo se reunieron en él las dos corrientes distintas que lo impulsaban hacia la filosofía y hacia el arte.

En 1838 compuso *Del hábito*, donde construye toda una filosofía de la naturaleza. El joven ya se había convertido en maestro, y su meta parecía trazada, destinado a las más grandes conquistas en el campo filosófico. Pero la suerte (¡y Victor Cousin!) decidieron de otro modo.

Era el tiempo en que Cousin, desde lo alto de su asiento en el Consejo real, ejercía sobre la enseñanza de la filosofía una autoridad indiscutida. A pesar de haberlo alentado en sus comienzos, poco a poco percibió

que no tenía con ese joven la afinidad de temperamento intelectual que hace falta para reunir dos espíritus. Cousin tenía necesidad de dominar, conquistar, organizar. Ravaisson se consagraba a las puras ideas. Vivía para ellas, con ellas, en un templo invisible en el que las rodeaba de una adoración silenciosa. Se lo sentía separado del resto, y como distraído de las realidades de la vida. Jamás un hombre buscó menos que aquel actuar sobre otros hombres. Pero jamás un espíritu fue de manera más natural, tranquila, invencible, rebelde a la autoridad de otro. No ofrecía de dónde agarrarse. Escapaba por su inmaterialidad. Cousin se dio cuenta rápido de que perdía su tiempo con él. Tras un contacto donde se reveló su incompatibilidad, se apartaron naturalmente uno del otro.

Este episodio desalentó en Ravaisson el deseo de hacerse un filósofo de profesión y lo llevó a elegir otra carrera. Fue bibliotecario e Inspector general de la Enseñanza superior. ¿Dejó de filosofar durante ese largo intervalo? No, ciertamente, pero era de aquellos que solo se deciden a escribir cuando son determinados por alguna solicitud exterior. En 1863, se le encarga elaborar un *Informe* sobre los progresos de la filosofía, y entonces aprovechará esto para retomar sus intuiciones de antaño y para desarrollarlas, sobre todo en relación a sus actuales trabajos sobre *El arte* y *El dibujo* que en ese entonces preparó para el Diccionario pedagógico. Aquel *Informe*

ejerció una gran influencia sobre la filosofía universitaria en Francia.

Hacia esa época, Ravaisson fue llamado a fijar su atención sobre las obras de la estatuaria antigua, e incluso se dedicó a la escultura y a la restauración de obras célebres. El emperador Napoleón III lo había convocado en 1870 como conservador de las antigüedades y de la escultura moderna en el museo del Louvre. Y, fiel a la idea de que hace falta conocer la técnica de un arte para penetrar su espíritu, tomaba el desbastador, se ejercitaba en modelar, y llegaba, a fuerza de trabajo, a una habilidad real. Continuaba de este modo recorriendo uno de sus afluentes.

En cuanto al otro, el de la filosofía, Ravaisson jamás buscó la influencia, pero terminó por ejercerla. Este último período de su vida fue de un intenso trabajo filosófico. Se destacan en 1887 un estudio sobre la filosofía de Pascal, un importante *Informe* sobre el escepticismo a la *Academia de ciencias morales y políticas*, en la que tardíamente fue aceptado en 1880, una serie de artículos sobre la Venus de Milo, un artículo de 1893 titulado *Metafísica y moral*. Y finalmente los escritos del final de su vida conservados y publicados póstumamente como su *Testamento filosófico*. Una corta enfermedad, que olvidó curar, lo llevó en algunos días. Se extinguió, el 18 de mayo de 1900.

DEL HÁBITO

I

“Ὅσπερ γὰρ φύσις ἦδη τὸ ἔθος.
Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia*

El hábito, en el sentido más extendido, es la manera de ser general y permanente, el estado de una existencia considerada, sea en el conjunto de sus elementos, sea en la sucesión de sus épocas.

El hábito adquirido es aquel que es la consecuencia de un cambio.

Pero lo que se entiende especialmente por el *hábito*, y lo que constituye el tema de este trabajo, no es solamente el hábito adquirido, sino también el hábito contraído, como consecuencia de un cambio, respecto de ese propio cambio que le dio nacimiento.

Ahora bien, si el hábito, una vez adquirido, es una manera de ser general, permanente, y si el cambio es pasajero, el hábito subsiste más allá del cambio cuyo resultado

es. Además, si bien se relaciona, en tanto que es un hábito, y por su esencia misma, con el cambio que lo ha engendrado, el hábito subsiste para un cambio que ya no es y que no es todavía, para un cambio posible; es el signo mismo por el cual debe ser reconocido. No es por tanto solamente un estado, sino una disposición, una virtud.

En fin, a excepción del cambio que hace pasar el ser de la nada a la existencia, o de la existencia a la nada, todo cambio se consuma en un tiempo; ahora bien lo que engendra en el ser un hábito, no es el cambio, en tanto que se realiza en el tiempo. El hábito tiene tanta más fuerza cuanto más se prolonga o se repite la modificación que lo produjo. El hábito es por tanto una disposición, respecto de un cambio, engendada en un ser por la continuidad o la repetición de ese mismo cambio.

Nada es entonces capaz de hábito si no lo es de cambio; pero todo lo que es capaz de cambio no es solo por eso capaz de hábito. El cuerpo cambia de lugar; pero por más que se lance un cuerpo cien veces seguidas en la misma dirección, con la misma velocidad, no contrae por ello un hábito: sigue siendo siempre el mismo que era respecto de ese movimiento después de que se le ha impreso cien veces¹. El hábito no implica solamente la

¹ Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 2: Ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν

mutabilidad; no implica solamente la mutabilidad en algo que dura sin cambiar; supone un cambio en la disposición, en la potencia, en la virtud interior de aquello en lo cual pasa el cambio, y que no cambia.

I. La ley universal, el carácter fundamental del ser, es la tendencia a persistir en su manera de ser.

Las condiciones bajo las cuales el ser se nos aparece sobre la escena del mundo son el Espacio y el Tiempo.

El espacio es la condición y la forma más aparente y más elemental de la estabilidad, o de la permanencia; el tiempo, la condición universal del cambio. El cambio más simple, así como el más general, es también aquel que es relativo al espacio mismo, o al movimiento.

La forma más elemental de la existencia es entonces *la extensión móvil*; es lo que constituye el carácter general del *cuerpo*.

Si todo ser tiende a persistir en su ser, toda extensión móvil, todo móvil (puesto que solo hay móvil en lo que es extenso) persiste en su movimiento; persiste en él con una energía precisamente igual a la cantidad de dicho

τοῖς ἀψυχοῖς οὐχ ὁρῶμεν. Οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ρίψης ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο ὑῆ βίρα.

movimiento mismo; esta tendencia a perseverar en el movimiento es la inercia².

Desde el primer grado de la existencia se encuentran por tanto reunidos: la permanencia, el cambio; y, en el propio cambio, la tendencia a la permanencia.

Pero la inercia no es una potencia determinada, susceptible de ser convertida en una disposición constante. Es una potencia indefinidamente variable como el movimiento mismo, e indefinidamente expandida en la infinidad de la materia. Para constituir una existencia real, donde el hábito pueda echar raíz, hace falta una unidad real; hace falta entonces algo que, en esta infinidad de la materia, constituya, bajo una forma u otra, la unidad, la identidad. Tales son los principios que determinan, bajo formas cada vez más complicadas y cada vez más particulares, la síntesis de los elementos, desde la unión exterior en el espacio hasta las combinaciones más íntimas, desde la síntesis mecánica de la gravedad y de la atracción molecular hasta la síntesis más profunda de las afinidades químicas.

Pero, en toda la extensión de este primer reino de la naturaleza: o bien los elementos que se unen solo intercambian, al unirse, relaciones entre ellos; o bien se anulan recíprocamente, neutralizándose; o bien se transforman en una resultante común, diferente de los

2 Ver Leibniz, *passim*, y sobre todo *Teodicea*.

elementos. El primero de estos tres grados es la unión mecánica; el segundo, la unión física (por ejemplo de las dos electricidades); el tercero, la unión, la combinación química.

En los tres casos, no vemos cambio que se realice en un tiempo medible. Entre lo que podía ser y lo que es, no vemos medio [*milieu*]³, ningún intervalo; es un pasaje inmediato de la potencia al acto; y, fuera del acto, no se conserva potencia que pueda ser distinguida de él y que le sobreviva. No hay allí por tanto cambio durable que pueda dar nacimiento al hábito, ni potencia permanente en la que encuentre cómo establecerse.

Además, el resultado y el signo de la realización inmediata de sus potencias en un acto común, es que todas las diferencias de las partes constituyentes desaparecen en la uniformidad del todo; mecánica, física o química, la síntesis es perfectamente homogénea.

Ahora bien, cualquiera haya sido la diversidad original de estos elementos constitutivos, un todo homogéneo

3 A partir de aquí Ravaisson usa para fines disímiles los términos "*milieu*" y "*moyen*", cuya distinción se pierde en castellano en el término "medio", el primero más cercano a "medio ambiente", o a "medio de pasaje", el segundo a "algo que está en el medio, en la mitad" o en ocasiones, como "medio para un fin". Aquí hemos optado por traducir ambos términos por "medio" y añadir entre corchetes el término original cuando aparecen juntos o cuando hay riesgo de confusión. (N. de T.)

es siempre indefinidamente divisible en partes integrantes semejantes entre sí, y semejantes al todo. Por lejos que penetre la división, no encuentra lo indivisible. La química busca vanamente el átomo, que retrocede hacia lo infinito. La homogeneidad excluye por tanto la individualidad; excluye la unidad verdadera, y por consiguiente el verdadero ser. En un todo homogéneo, hay ser, sin duda, pero no hay un ser.

En toda síntesis homogénea, no hay más que una existencia indefinidamente divisible y múltiple, bajo el imperio de fuerzas difusas, donde el hecho parece confundirse con la ley, y la ley con la causa en la uniformidad de una necesidad general. No hay allí sustancia determinada ni energía individual donde resida la potencia, y donde pueda establecerse y conservarse un hábito.

El hábito no es entonces posible en este imperio de la inmediatez y de la homogeneidad que forma el reino inorgánico.

II. Desde el momento en que el cambio que opera o una combinación inmediata, desde el momento en que hay un tiempo medible entre el fin y el principio, la síntesis ya no es homogénea. Así como hacen falta, para llegar a ella, una sucesión de intermediarios en el tiempo, hacen

falta también en el espacio un conjunto de medios, instrumentos, órganos. Esta unidad heterogénea en el espacio es la Organización. Esta unidad sucesiva en el tiempo es la Vida; ahora bien, con la sucesión y la heterogeneidad, comienza la individualidad. Un todo heterogéneo ya no se divide en partes semejantes entre sí y semejantes al todo. Ya no es solamente ser, es un ser.

Es entonces, por lo que parece, un único y mismo sujeto, una sustancia determinada que desarrolla, bajo ciertas formas y en diversas épocas, su potencia interior. Aquí aparecen reunidas a la vez, al mismo tiempo, todas las condiciones del hábito.

Con la vida comienza la individualidad. El carácter general de la vida, es entonces que en medio del mundo ella forma un mundo aparte, uno e indivisible. Las cosas inorgánicas, los cuerpos, están librados sin reserva e inmediatamente sometidos a las influencias del afuera, que constituyen su existencia misma. Son existencias completamente exteriores, sometidas a las leyes generales de una necesidad común. Por el contrario, todo ser viviente tiene su destino propio, su esencia particular, su naturaleza constante en medio del cambio. Sin duda, todo lo que cambia está en la naturaleza, como todo lo que es está en el ser. Pero solo el ser viviente es una naturaleza distinta, como solo él es un ser. Es por tanto en el principio de la vida en lo que consiste propiamente tanto la naturaleza como el ser.

El reino inorgánico puede ser considerado entonces, en este sentido, como el imperio del Destino, y el reino orgánico como el imperio de la Naturaleza.

Así el hábito solo puede comenzar allí donde comienza la naturaleza misma.

Ahora bien, desde el primer peldaño de la vida, parece que la continuidad o la repetición de un cambio modifican respecto de ese cambio mismo la disposición del ser y que, por eso mismo, modifica la naturaleza.

La vida es superior a la existencia inorgánica; pero por eso mismo la supone como su condición. La forma más simple del ser es necesariamente también la más general; es por consiguiente la condición de cualquier otra forma. La organización tiene entonces en el mundo inorgánico la materia a la cual ella da forma. La síntesis heterogénea del organismo se resuelve, en último análisis, en principios homogéneos, y por consiguiente inorgánicos. La vida no es entonces, en el mundo exterior, un mundo aislado e independiente; está encadenada a él por sus condiciones, y sujeta a sus leyes generales. Sufre continuamente la influencia del afuera: solo que la supera y triunfa sin cesar sobre ella. Así recoge el cambio a través de su relación con su forma inferior de existencia, que es su condición, o su materia; ella inicia el cambio, al parecer, por la virtud superior que es su naturaleza misma. La vida implica la oposición entre la receptividad y la espontaneidad.

Ahora bien, el efecto general de la continuidad y de la repetición del cambio que el ser viviente recibe de un lugar distinto de sí mismo, es que, si dicho cambio no llega a destruirlo, es siempre cada vez menos alterado por él. Por el contrario, cuanto más ha repetido o prolongado un cambio que tiene su origen en sí mismo, más el ser viviente lo produce y parece tender a reproducirlo. El cambio que le ha llegado de afuera se le vuelve entonces cada vez más extraño; el cambio que le ha venido de sí mismo se le vuelve cada vez más propio. La receptividad disminuye, la espontaneidad aumenta. Tal es la ley general de la disposición, del hábito que parece engendrar la repetición del cambio en todo ser viviente. Si entonces el carácter de la naturaleza, que constituye la vida, es la predominancia de la espontaneidad sobre la receptividad, el hábito no supone solamente la naturaleza; sino que se desarrolla en la dirección misma de la naturaleza; abunda en la misma dirección.

En tanto que la organización se aleja poco de la homogeneidad inorgánica, en tanto que la causa de la vida es, sino múltiple y difusa, al menos todavía próxima al ser, en tanto que las transformaciones son poco numerosas, en una palabra, en tanto que la potencia cuya manifestación es la vida tiene solo un pequeño número de peldaños por recorrer para alcanzar su fin, la existencia está apenas liberada de la necesidad, y el hábito difícil-

mente penetra allí. El hábito solo tiene poco acceso en la vida vegetal. Sin embargo, la duración del cambio deja ya huellas durables, no solamente en la constitución material de la planta, sino también en la forma superior de su vida. Las plantas más salvajes ceden al cultivo:

... *Hæc quoque si quis
Inserat, aut scrobibus mandet mutata subactis,
Exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti,
In quascumque voces artes haud tarda sequentur*⁴

III. Pero la vegetación no es la forma más elevada de la vida. Por encima de la vida vegetal⁵, está la vida animal. Ahora bien un grado de vida superior implica una mayor variedad de metamorfosis, una organización más complicada, una heterogeneidad superior. Desde entonces, hacen falta allí elementos más diversos; para que el ser los absorba en su propia sustancia, es preciso que los prepare y los transforme⁶. Para

4 Virgilio, *Geórgicas*, II, 49.

5 Cf. *La Vie organique* de Bichat, quien solo la considera en el animal.

6 Sobre el carácter y el rango fisiológico de dichas funciones (digestivas, respiratorias, excretivas), ver Buisson, *De la division la*

esto hace falta que los aproxime a algún órgano que le sea propio. Es preciso entonces que se mueva, al menos por partes, en el espacio exterior. Por último, es preciso que haya algo en él sobre lo cual los objetos exteriores dejen alguna impresión, del tipo que sea, pero que determine los movimientos convenientes. Tales son las condiciones más generales de la vida animal.

Ahora bien, a medida que uno se eleva en la escala de los seres, ve multiplicarse y definirse las relaciones de la existencia con las dos condiciones de la permanencia y del cambio en la naturaleza, el espacio y el tiempo; tanto la permanencia como el cambio son las condiciones primeras del hábito.

La ley elemental de la existencia es lo extenso, sin forma ni tamaño definidos, con la movilidad indefinida: es el carácter general del cuerpo. La primera forma que lo determina es la figura definida en su forma, y la movilidad definida en su dirección; es el carácter general del mineral (sólido). La primera forma de la vida es el desarrollo, el crecimiento en el espacio, definido en dirección y en tamaño, bajo la figura definida en su tamaño tanto como en su forma: es la vida vegetal. Finalmente, el carácter general y el signo más evidente

plus naturelle des phénomènes physiologiques. Yo las considero aquí, con este autor, como formando el intermediario y la transición entre las *dos vidas* de Bichat.

de la vida animal es el movimiento en el espacio. A esta sucesión de relaciones con el espacio y el movimiento se encadena una sucesión de relaciones análogas con el tiempo. El cuerpo existe sin devenir nada; está en cierto modo fuera del tiempo. La vida vegetal requiere cierto tiempo que llena con su continuidad. La vida animal ya no es continua; todas sus funciones tienen alternativas de reposo y de movimiento; todas son intermitentes⁷ al menos en la sucesión de la vigilia y del sueño; las funciones intermediarias que tienen por fin inmediato la preparación para la vida vegetal están sometidas a períodos más cortos y más regulares.

La existencia inorgánica no tiene por tanto ninguna relación definida con el tiempo. La vida implica una duración definida, continua; la vida animal, una duración definida, entrecortada por intervalos vacíos, y distinguida en períodos, un tiempo dividido y discreto.

Ahora bien, es en la intermitencia de las funciones donde más claramente parece manifestarse la espontaneidad. El carácter de la espontaneidad es la iniciativa del movimiento. La iniciativa parece evidente cuando el movimiento recomienza luego de haber cesado, y en ausencia de toda causa externa. Allí hace falta, según parece, tanta más fuerza y a su vez tanto más esfuerzo

7 Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, art. IV. Cf. Aristóteles, *Del sueño y la vigilia*.

para levantar la materia derrumbada y aplacada sobre sí misma.

En efecto, desde el primer grado de la vida animal comienza a manifestarse altamente la doble influencia de la sola duración del cambio. Los elementos que primero excitaban en los órganos una irritación extraordinaria dejan a la larga de excitarla sin que nada pareciera cambiado en la constitución misma del órgano. Es un rebajamiento gradual de la receptividad. Por otro lado, los fluidos vitales sometidos en su curso a las intermitencias características de la vida animal afluyen cada vez más, sin causa exterior subsistente, al menos en apariencia, en las partes a las que han sido convocados. Afluyen allí en las mismas épocas. El hábito se revela como la espontaneidad en la regularidad de los períodos. Si la vena se ha abierto más de una vez a intervalos de tiempo regulares, tras los mismos intervalos la sangre se dirige hacia allí y se acumula por sí misma⁸. La inflamación, el espasmo, la convulsión tienen sus retornos reglados, sin evidencia alguna de causa

8 Stahl, *Physiologie*, p. 298, en *Theoria medica vera. — De motu tonico, et independente motu sanguinis particulari, quo demonstratur, stante circulatione sanguinem, et cum eo commeanes humores ad quamlibet corporis partem, prae aliis, copiosius dirigi et propelli posse, etc.* (Jena, 1692, in-4°).

determinante en el material del organismo⁹. Cualquier fiebre cuyo azar ha conducido los accesos a intervalos iguales tiende a convertirse en una afección periódica; la periodicidad se convierte en su esencia. Todo esto, es una exaltación gradual de la espontaneidad.

IV. Si nos elevamos un peldaño más en la vida, el ser ya no se mueve solamente por partes, sino que se mueve por entero en el espacio; cambia de lugar. Al mismo tiempo se añaden a sus órganos nuevos órganos que reciben cada vez a mayores distancias la impresión de los objetos exteriores. En este nuevo período, se pronuncia con una fuerza nueva el contraste entre la receptividad y la espontaneidad.

En efecto, en el mundo inorgánico, la reacción es exactamente igual a la acción, o más bien, en esta existencia completamente exterior y superficial, la acción y la reacción se confunden: es un solo y mismo

9 Richter, *De affectibus periodicis* (1702, in-4^o). – Rhetius, *De morbis habitualibus* (Halle, 1698, in-4^o). – Jung, *De Consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus* (Halle, 1705, in-4^o) – Se trata de tesis defendidas bajo la presidencia de Stahl. – Cf. Barthez, *Nouveaux Éléments de la science de l'homme*, XIII, 1.

acto, con dos puntos de vista diferentes. En la vida, la acción del mundo exterior y la reacción de la vida misma se vuelven cada vez más diferentes, y parecen cada vez más independientes una de la otra. En la vida vegetal, todavía se parecen y se encadenan de cerca. Desde el primer grado de la vida animal, se distancian y se diferencian, y a ciertas afecciones imperceptibles de la receptividad responden agitaciones más o menos considerables en el espacio. Pero tan pronto como el animal se mueve y se transporta por entero, la oposición entre la receptividad y la espontaneidad adquiere un carácter completamente nuevo. Los objetos exteriores hacen impresión sobre los órganos propios de esta receptividad superior, por intermedio de fluidos cada vez más raros y sutiles, el aire y el éter, mientras que los movimientos que parecen responder a estas impresiones son cada vez más amplios, y cada vez más complicados.

La doble ley de la influencia contraria de la duración del cambio sobre el ser, según que solamente la padezca o que la inicie, la doble ley del hábito debe entonces manifestarse también aquí por rasgos más sensibles y más indiscutibles. Las impresiones pierden su fuerza a medida que se reproducen más. Ahora bien las impresiones son aquí cada vez más ligeras, y comprometen cada vez menos la constitución física de los órganos. El debilitamiento gradual de la receptividad parece por tanto cada

vez más el efecto de una causa hiper-orgánica. De otro lado, los movimientos son cada vez más desproporcionados respecto a las impresiones de la receptividad. El progreso del movimiento parece entonces también cada vez más independiente en su principio de la alteración material del organismo¹⁰.

Pero si la reacción es cada vez más alejada e independiente de la acción a la cual responde, parece que cada vez más hace falta un centro que les sirva de límite común, donde una llegue y la otra parta; un centro que regule cada vez más por sí mismo, a su manera, con su tiempo, la relación cada vez menos inmediata y necesaria de la reacción que produce con la acción que sufrió. No se trata tanto de un término medio [*moyen terme*] indiferente como el centro de las fuerzas opuestas de la palanca; cada vez más, hace falta un centro que, por su propia virtud, mida y dispense la fuerza¹¹.

¿Qué sería entonces una medición semejante, sino un juez que conoce, que estima, que prevé y que decide? ¿Qué es ese juez, sino ese principio que llamamos alma?

10 Stahl, *Physiologie*, p. 214: "Adeo quidem ut in hoc maxime negotio impingat recentiorum inanis speculatio, dum paribus eventibus causas *materialiter* pares assignat, etc." – En la doctrina contraria del mecanicismo cartesiano, ver en especial, sobre la igualdad entre la acción y la reacción, Buffon, *De la nature des animaux*.

11 Cf. Aristóteles, *Del alma*, III, 6.

Así parece aparecer en el imperio de la Naturaleza el reino del conocimiento, de la previsión, y despuntar el primer resplandor de la Libertad.

Sin embargo, son todavía índices oscuros, inciertos y discutidos; pero la vida da un primer paso. La potencia motriz llega, con los órganos del movimiento, al último grado de perfección. El ser, surgido, en el origen, de la fatalidad del mundo mecánico, se manifiesta, en el mundo mecánico, bajo la forma consumada de la más libre actividad. Ahora bien, este ser, somos nosotros mismos¹². Aquí comienza la conciencia, y en la conciencia estallan la inteligencia y la voluntad.

Hasta aquí, la naturaleza es para nosotros un espectáculo que solo vemos desde afuera. Solo vemos de las cosas la exterioridad del acto; no vemos la disposición, tampoco la potencia. En la conciencia, por el contrario, es el mismo ser el que actúa y él que ve el acto, o más bien el acto y la visión del acto se confunden. El autor, el drama, el actor, el espectador, no hacen más que uno. Por tanto es solamente aquí que se puede esperar descubrir el principio del acto.

Por tanto es solo en la conciencia que podemos hallar el tipo del hábito; es solo en la conciencia que podemos esperar ya no solamente constatar su ley aparente, sino

12 Aristóteles, *Las partes de los animales*, IV, 10. – Maine de Biran, *passim*.

aprender su cómo y su por qué, penetrar en su generación, y comprender su causa.

II

I. La conciencia implica la ciencia, y la ciencia la inteligencia. La condición general de la inteligencia, tanto como de la existencia, es la unidad. Pero en la unidad absolutamente indivisible de la simple intuición de un objeto simple, la ciencia se desvanece, y por consiguiente la conciencia. La idea, objeto de la ciencia, es la unidad inteligible de una diversidad cualquiera. La síntesis de la diversidad en la unidad de la idea es el juicio. La facultad de juzgar es el entendimiento.

La ciencia está por tanto en el entendimiento; ahora bien, el entendimiento tiene sus condiciones a las cuales somete a la ciencia.

La diversidad es la materia y la unidad la forma de la cantidad. Ahora bien, el entendimiento solo capta la

cantidad bajo la condición particular y determinante de la distinción de las partes, es decir bajo la forma de la unidad de la pluralidad, de la cantidad discreta, del número. La idea de la distinción de las partes solo se determina, a su vez, en el entendimiento, bajo la condición aún más particular de la distinción de intervalos que las separan; en otros términos, el entendimiento solo se representa el número en la pluralidad de los límites de una cantidad continua. Finalmente, la continuidad solo se deja captar por el entendimiento bajo la condición de la coexistencia. La cantidad continua coexistente es lo extenso. De este modo la cantidad es la forma lógica, científica de lo extenso; y el entendimiento solo se representa la cantidad bajo la forma sensible de lo extenso, en la intuición del espacio¹.

1 Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia*, I: Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος. Καὶ ὁ νοῶν..., κὰν μὴ ποσὸν νοῆ τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ἢ ποσόν. *Del alma*, III, 7, 8. – Kant, *Crítica de la razón pura: Del esquematismo de los conceptos intelectuales puros*. – Stahl, *Negotium otiosum seu σκιαμαχία* (Halle, 1720, in-4°: es una apología de sus doctrinas en respuesta a Leibniz). P. 169: “Nihil quicquam, non solum physici, sed, nequidem ullo sensu moralis mente concipi seu *definite* comprehendi posse agnosco, nisi sub *exemplo figurabili*... seu imaginativa repraesentatione”. P. 39: “Anima, quicquid contemplatur, cogitat, reminiscitur; non sub alio concipiendi modo assequitur, quam sub *figurabili*, corporalibus *finibus* seu terminis circumscripto.” P. 17: “Omnibus autem hisce considerationibus fundamentum substernit *differentia*

Pero, en lo indefinido del espacio, no hay nada de definido, ni de uno. No es en esta difusión sin forma y sin límites que encuentro la unidad. Es por tanto en mí que puedo encontrarla para transportarla fuera de mí y para oponérmela.

Además, si solo me represento la diversidad en la pluralidad de las divisiones que establezco en lo extenso, y donde reflejo mi propia unidad, hace falta, para representarme su totalidad, la unidad de conjunto, que yo añada las partes unas a otras y que las reúna; la adición es sucesiva; implica el tiempo.

Pero en el tiempo todo pasa, nada permanece. ¿Cómo medir ese flujo no interrumpido y también esta difusión sin límites de la sucesión, sino por algo que no pasa, sino que subsiste y dura? ¿Y qué es eso si no soy yo? Pues todo lo que es del espacio está fuera del tiempo. En mí se encuentra la sustancia, a la vez en el tiempo y fuera del tiempo, medida del cambio tanto como de la permanencia, tipo de la identidad².

λόγου y *λογισμοῦ*: *rationalis* absque *phantasia* (cujus exemplum sunt omnes sensus, in objectis suis simplicioribus), y *ratiocinationis*, seu *cogitationis* cum *phantasia*; cui nihil subjacet, nisi quod figurabile est.” – *Physiologie*, p. 297. – Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, I, 173. Cf. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802, in-8°), p. 299.

2 Cf. Kant, *loc. cit.*

Ahora bien, si para la síntesis de la diversidad en lo extenso hace falta la adición, y si la adición solo es posible en el tiempo, ¿no hace falta, para realizar la adición misma a través de la continuidad de lo extenso, el pasaje continuo de una extremidad a la otra a través de todas las divisiones intermedias? Este pasaje es el movimiento, el movimiento que llevo a cabo inmóvil en el seno de mi identidad³.

Además, las partes del espacio tienen su orden; el movimiento tiene su dirección, regulada sobre el orden de las partes. Para representarme la síntesis de la diversidad en el espacio, no solamente hace falta que yo sea el sujeto sustancial que lleva a cabo el movimiento, al menos mediante la imaginación: hace falta también que yo lo conciba, que señale su final, y que desee su dirección.

Lo extenso es entonces para el entendimiento la condición del desarrollo de la cantidad, y el movimiento la forma necesaria de la síntesis de la cantidad. Nada nos es inteligible de manera distinta sino lo que podemos figurarnos en el campo de la imaginación; en efecto solo concebimos de una manera distinta lo que efectivamente describíamos en nosotros mismos, en un espacio imaginario⁴. Y en toda concepción distinta está envuelta

3 Aristóteles, *loc. cit.* - Kant, *loc. cit.*

4 Kant, *ibid.*

por eso mismo la conciencia, más o menos oscura, de la actividad voluntaria, y de la personalidad.

Pero en estos términos el movimiento es todavía una generalidad indeterminada. Todo movimiento real tiene su cantidad. No es lo extenso, ni la sola velocidad; es el grado mismo de su realidad, del que la velocidad y la amplitud solo son el resultado y el signo: es la intensidad. Ahora bien, la intensidad, el grado de la realidad, solo tiene su medida directa en la energía de la causa, en la fuerza. De otro lado, si la fuerza es en sí misma su medida, ella también se mide, al menos mide y proporciona su energía actual a la resistencia que debe vencer. El movimiento es la resultante del exceso de la potencia sobre la resistencia. La relación y la medida de la potencia y de la resistencia están en la conciencia del *esfuerzo*.

Finalmente, si el sujeto que se opone a la objetividad de lo extenso solo se conoce en la acción mediante la cual imprime el movimiento, y si la actividad motriz tiene su medida en el esfuerzo, es en la conciencia del esfuerzo que se manifiesta necesariamente a sí misma, bajo la forma eminente de la actividad voluntaria, la personalidad⁵.

5 M. de Biran, *passim*. Sobre la idea del *esfuerzo* como fuente primera del conocimiento, cf. Rey Régis, *Histoire naturelle de l'ame*.

El esfuerzo envuelve dos elementos, la acción y la pasión. La pasión es la manera de ser que tiene su causa inmediata en algo diferente del ser al cual pertenece. La acción es la manera de ser en la que el ser a quien ella pertenece es en sí mismo su causa inmediata. La pasión y la acción son entonces contrarias una de la otra; y la unión de estos contrarios contiene todas las formas posibles de la existencia. El esfuerzo no es entonces solamente la condición primera, sino también el tipo completo y el compendio de la conciencia.

La acción es la condición inmediata de la distinción entre el sujeto y el objeto del conocimiento; es por tanto la condición del conocimiento distinto. La pasión, contraria de la acción, es entonces incompatible, por sí misma, con el conocimiento y el conocimiento distinto. Solo puede ser la materia de un conocimiento confuso, apenas distinguido tanto del objeto como del sujeto del conocimiento mismo. A la acción está ligada estrechamente la *percepción* clara; la pasión no es en la conciencia más que la oscura *sensación*. En toda la extensión de la conciencia, la percepción y la sensación están entonces en sentido y en razón inversa, como la acción y la pasión que representan; es una ley necesaria⁶.

El esfuerzo es en cierto modo el lugar de equilibrio donde la acción y la pasión, y por consiguiente la per-

6 M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 17 y sigs.

cepción y la sensación, se balancean una a la otra. Es el límite común de esos contrarios, el término medio donde se tocan esos extremos.

El esfuerzo se consume en el tacto. El tacto se extiende de la extremidad de la pasión a la de la acción. Comprende en su desarrollo todos los grados intermedios; verifica, en todos esos grados, la ley de reciprocidad.

En tanto que los órganos del tacto están fuera de la esfera del movimiento voluntario, la sensación reina allí en soledad. Ante todo bajo la forma casi exclusiva de la afección, del placer o del dolor. El sujeto que la experimenta apenas se distingue de ellas. Todo está concentrado en él mismo, y como en el fondo oscuro de su ser. Tales son las afecciones vagas que se relacionan con los fenómenos internos de la vida vegetal. Tales son las sensaciones que subsisten por sí solas en los propios órganos de la actividad voluntaria, cuando la parálisis ha abolido allí el movimiento. Son finalmente, aunque ya más distintas, las sensaciones del calor y del frío. Se trata de pasiones sobre las cuales la inteligencia no tiene ningún asidero, que escapan a la memoria, y que la voluntad no recuerda en absoluto⁷.

Por el contrario, desde el momento en que los órganos del tacto obedecen sin resistencia a la voluntad, es la percepción la que reina en soledad. La sensación, la

7 M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 27 y sigs.

pasión, ha desaparecido, y en el campo de lo extenso que recorre y mide el movimiento, todo es objeto de inteligencia y de ciencia.

Pero, al mismo tiempo, y a medida que se desvanece la resistencia, ya nada refleja sobre sí mismo el principio de la acción; nada lo recuerda⁸. Su voluntad se pierde en el exceso de su libertad. En la pasión pura, el sujeto que la experimenta está todo en él, y por eso mismo no se distingue y todavía no se conoce. En la acción pura, está todo fuera de sí, y no se conoce tampoco. La personalidad también naufraga tanto en la subjetividad como en la objetividad extremas; aquí por la acción, y allí por la pasión. Es en la región media del tacto, es en ese medio término misterioso del esfuerzo que se encuentra, con la reflexión, la conciencia más clara y más segura de la personalidad.

En los cuatro sentidos que se escalonan entre los límites extremos del desarrollo del tacto, las mismas relaciones, sometidas a la misma ley⁹.

El tacto, en su pasividad elemental, no implica ningún movimiento. Los sentidos relativos a las funciones que preparan la vida vegetal, el gusto y el olfato, solo

8 *Idem.*

9 Encontramos investigaciones interesantes sobre la diferencia entre la sensación y la percepción, en las *Considérations sur la sensibilité*, de M. Paffe (1832, in-8^o)

suponen a su vez algunos movimientos preparatorios para poner en contacto el objeto con el órgano. El órgano es en sí mismo extraño al movimiento. La *exterioridad* no entra entonces para nada en las representaciones de estos dos sentidos, ni por consiguiente la *objetividad*, que supone la imaginación del movimiento y de lo extenso, ni finalmente el conocimiento distinto y la percepción. El sujeto apenas sabe si el sabor, si el olor está en él, si es él mismo, o bien si es otra cosa distinta a él. Los filósofos todavía se lo preguntan¹⁰: así como el calor y el frío, poco falta para que sean afecciones tanto como cualidades. La conciencia no discierne allí partes, sino solamente grados de intensidad; son casi sensaciones puras.

No sucede lo mismo con los sentidos más unguados del oído y de la vista. El oído ya no es, como el gusto y el olfato, el simple instrumento de una receptividad inmediata. Implica ya un mecanismo en el órgano, un movimiento en la función: desde entonces, el sonido ya no es únicamente una sensación, sino un objeto de percepción distinta. La oreja incluye en ella, sin saberlo, vibraciones medibles, figurables en el espacio. Sobre todo, la voz es como un órgano accesorio que refleja el oído, y le comunica su movimiento y su actividad¹¹. El movimiento in-

10 Es la cuestión de la objetividad de las *cualidades segundas*.

11 Buffon, *De la nature des animaux*. – Mainé de Biran (*Influence de l'habitude...*, p. 41) atribuye erróneamente esta teoría justa e inge-

terno del órgano propio del oído es molecular en cierto modo, apenas perceptible: el movimiento más pronunciado del órgano vocal acaba por transformar el sonido, de una sensación inexplicable, en un objeto distinto de imaginación y de concepción, en una idea que posee sus partes, que puede ser descompuesta y recompuesta, explicada y enseñada.

En el sentido de la vista, donde el mecanismo es, sino más complicado, al menos más exterior y aparente, no solo se añade a los movimientos internos de las partes del órgano también el movimiento externo del conjunto; no solo la visión distinta exige el concurso de los movimientos de dos órganos distintos en la unidad de la mirada, lo cual desarrolla en la conciencia, con el movimiento, la unidad del sujeto y la unidad del objeto que se le enfrenta; sino que además el objeto propio de la vista, el color, solo se manifiesta bajo la forma misma de lo extenso, y por consiguiente en el movimiento.

Ahora bien lo extenso visible es, en un alto grado, un objeto de percepción clara, de medición precisa, de ciencia exacta; es la forma por excelencia de la imaginación y la figura, el *esquema* corriente de las ideas.

niosa de la actividad del oído a Bonnaterra (*Reporte sobre el salvaje de Aveyron*), quien no ha hecho más que copiarla literalmente de Buffon, sin avisarlo.

Así, de un extremo al otro de la escala de los sentidos, así como en el desarrollo del tacto, si bien la sensación, siempre declinante, no desaparece por entero, al menos la percepción predomina siempre más: la percepción, es decir el movimiento, la actividad, la libertad, en el mundo de la diversidad y de la oposición. Es la ley profunda que se revela en el afuera, en la serie de los diferentes sentidos, desde la primera hasta la última forma del tacto, por el progreso de la simetría y de la independencia de los órganos, de su separación en el espacio, y al mismo tiempo de su armonía en el movimiento.

Lo que llena la esfera de la conciencia es por tanto el desarrollo en sentido inverso de la pasión y de la acción; la conciencia, la ciencia misma, reside en la acción y se desarrolla con ella; pero la acción en el movimiento, en contraste con la pasión. En el polo superior de la absoluta actividad, como en el polo inferior de la pasividad absoluta, la conciencia, o al menos la conciencia distinta, ya no es posible. Cualquier distinción y toda ciencia se absorben en la impersonalidad.

II. Puesto que no hay nada en la conciencia distinta si no es bajo la condición general del movimiento, y puesto que el movimiento es en el tiempo, la condición, el ser de la conciencia es

el ser en el tiempo. El tiempo es la primera ley y la forma necesaria de la conciencia. Todo lo que existe en la conciencia es por tanto un cambio que tiene su duración en un sujeto que dura y no cambia. ¿Cuál es entonces el resultado, en la esfera de la conciencia, de la duración misma del cambio?

Hemos visto que la pasión y la acción (la acción en el movimiento, al menos) están en todas partes, en todo el imperio de la conciencia, en dirección y en razón inversa una de la otra. La continuidad o la repetición de la pasión la debilita: la continuidad o la repetición de la acción la exalta y la fortalece. La sensación prolongada o repetida disminuye gradualmente y termina por extinguirse. El movimiento prolongado o repetido deviene gradualmente más fácil, más veloz y más seguro. La percepción, que está ligada al movimiento, se vuelve también más clara, más certera, más rápida¹².

En la conciencia del movimiento mismo, hay un elemento de sensibilidad: el esfuerzo. El esfuerzo disminuye por la continuidad y la repetición del movimiento.

12 Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, p. 217, 226. – M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, *passim*. Cf. Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, II, 391. – Butler, *Analogie*, etc., p. 122, 149. – Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, art. V. – Schrader, *De Consuetudine* (1829, in-8°), p. 6. – La mayoría de los autores que trataron sobre el hábito percibieron esta ley.

Recíprocamente, en toda sensación, excepto tal vez en las afecciones internas de las funciones vitales, la movilidad y la percepción tienen cierta parte: es un elemento que la continuidad o la repetición no destruye, sino que por el contrario desarrolla y perfecciona. Aplicándose a las sensaciones más oscuras del gusto y del olfato, la actividad las desliga en cierto modo de su sujeto y las transforma poco a poco en objetos de percepción distinta; el juicio se añade o sustituye al sentimiento. Reduce cada vez más, en lo cálido y lo frío, en el olor, el color o el sonido, el elemento de la afección y de la sensibilidad pura; desarrolla el elemento del conocimiento y del juicio. Así, las sensaciones en las que solo se busca el placer muy pronto se atenúan. El gusto deviene cada vez más obtuso en aquel que se entrega por pasión al uso frecuente de bebidas espirituosas; en aquel que busca la ciencia de los sabores, se vuelve cada vez más delicado y sutil.

Junto a la sensación se debilitan poco a poco el placer o la pena que estaban ligados a ella, y sobre todo la pena. A la acción está ligado el placer; la duración no disminuye el placer de la acción; lo aumenta¹³.

En el movimiento mismo, junto con el esfuerzo, desaparece también el cansancio y la pena. Y en la sensación, sin duda, es todavía la actividad la que interviene

13 Buisson, *De la division des phénomènes physiologiques*, p. 71.

para mantener o para hacer revivir las voluptuosidades perecederas. Es ella la que, incluso en sentimientos penosos, descifra poco a poco emociones agradables que allí se mezclaban, y, cuando la pena desaparece, retiene y desarrolla el placer.

Así en todas partes, en cualquier circunstancia, la continuidad o la repetición, la duración, debilita la pasividad, exalta la actividad. Pero en esta historia contraria de las dos potencias contrarias, hay un rasgo común, y ese rasgo explica todo el resto.

Toda vez que la sensación no es un dolor, a medida que se prolonga o se repite, por consiguiente a medida que se borra, se vuelve cada vez más una necesidad. Si la impresión necesaria para determinarla llega a no reproducirse más, la conmoción y el malestar acentúan cada vez más en la sensibilidad el deseo impotente¹⁴.

Por otro lado, a medida que en el movimiento el esfuerzo desaparece y que la acción se vuelve más libre y más veloz, ella se vuelve más una tendencia, una inclinación que ya no espera el mandato de la voluntad, que se le anticipa, que a menudo incluso escapa enteramente y sin vuelta a la voluntad y a la conciencia¹⁵. Tales son sobre todo esos movimientos, al principio más o menos

14 M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 110.

15 Id., *Ibid.*

voluntarios, que degeneran poco a poco en movimientos convulsivos, y que se llama *tics*.

Así, en la sensibilidad, en la actividad se desarrolla de igual modo por la continuidad o la repetición una suerte de actividad oscura que se anticipa cada vez más aquí al querer, y allí a la impresión de los objetos exteriores¹⁶. En la actividad, ella reproduce la propia acción; en la sensibilidad, no reproduce la sensación, la pasión, la cual requiere una causa externa, sino que la llama, la invoca, en cierto modo, la implora.

Ahora bien, la condición de la pasión es la contrariedad entre el estado actual del sujeto que la experimenta y el estado al que tiende a llevarlo la causa que se la hace experimentar. Lo semejante no tiene acción sobre lo semejante¹⁷. Así la atracción eléctrica supone la contrariedad de los estados eléctricos; la afinidad química, la contrariedad de los elementos; la irritación, la contrariedad entre la substancia irritante y el órgano sobre el cual hace impresión; tal como la irritación que determina las funciones preparatorias o complementarias de la asimilación¹⁸. Finalmente, la sensación exige la contra-

16 Reid, *Essai sur les facultés actives*, etc.

17 Aristóteles, *Del alma*, II, 4: Ἀπαθούς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.

18 Id. *Ibid.* — Chaussier, ap. Buisson, *loc. cit.*, p. 232.

riedad entre el estado del objeto del sentido y el estado del sentido mismo.

Si entonces, a medida que sufre la misma impresión, se desarrolla en la sensibilidad una tendencia a persistir en el mismo estado en el que la impresión la había colocado, o bien a volver a él, la oposición entre el estado del sujeto y el estado al que la impresión externa lo hace llegar desaparece cada vez más, y, cada vez más, se debilita la sensación. Por ejemplo, toda sensación uniforme repetida durante mucho tiempo, atenuando la sensibilidad, provoca el sueño, y lo provoca tanto más en cuanto más fuerte es, y en cuanto más viva es la sensibilidad. Tal es el efecto corriente de un balanceo o mecimiento continuo, o de un ruido monótono, sobre todo en la infancia¹⁹. Ahora bien, si el movimiento o el ruido llegan a cesar, cesa el sueño. El reposo, el silencio despierta. Esto ocurre porque el ruido y el movimiento solo provocan el sueño desarrollando en los órganos de los sentidos una suerte de actividad oscura que los hace ascender al tono de la sensación, que por eso mismo la destruye, pero que hace de ella una necesidad para la sensibilidad. Desde el momento en que la causa de la sensación llega a desaparecer, la necesidad se manifiesta mediante la inquietud y el despertar. Así, es por

19 Cf. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, XI, 2.

el desarrollo progresivo de una actividad interna que se explica el debilitamiento progresivo de la pasividad.

Por otro lado, el movimiento implica la pasión; la acción en la causa, la pasión en el sujeto del movimiento, que sufre la acción de la causa. Si entonces el movimiento, a medida que se repite, se transforma cada vez más en un movimiento involuntario, no es en la voluntad, sino en el elemento pasivo del movimiento mismo que se desarrolla poco a poco una actividad secreta. No es la acción propiamente dicha la que hace nacer o la que reafirma la continuidad o la repetición de la locomoción; es una tendencia siempre más oscura e irreflexiva, que desciende cada vez más en el organismo, y que se concentra cada vez más en él. El hábito solo ejerce una influencia indirecta sobre los actos simples de la voluntad y de la inteligencia, aminorando los obstáculos que se les ponen enfrente, y sometiéndolas a sus medios [*moyens*].

Tampoco ese deseo que se enciende en el sentido, a medida que se extingue la sensación, y que solo se revela por sus efectos, es la actividad verdadera. Es una tendencia ciega que contiene pasión tanto como acción.

Así, la continuidad o la repetición rebaja la sensibilidad; y exalta la movilidad. Pero exalta una y rebaja la otra de la misma manera, por una sola y misma causa: el desarrollo de una espontaneidad irreflexiva, que penetra y se establece cada vez más en la pasividad de la

organización, por fuera, por debajo de la región de la voluntad, de la personalidad y de la conciencia.

El debilitamiento gradual de las sensaciones y la creciente facilidad de los movimientos se podrían explicar quizás, a fuerza de hipótesis, por algún cambio (que la anatomía no demuestra) en la constitución física de los órganos²⁰. Pero ninguna modificación orgánica puede explicar la *tendencia*, la inclinación cuyo progreso coincide con la degradación de la sensación y del esfuerzo. Tal vez todavía se lograría explicar hasta cierto punto, como se intentó hacerlo²¹, por el progreso de la atención, de la voluntad, de la inteligencia, el progreso de la facilidad y de la seguridad de los movimientos, y la desaparición de la sensación. Pero si la sensación desaparece a la larga porque la atención se cansa y se desvía hacia otra parte, ¿de dónde proviene el hecho de que la sensibilidad exija cada vez más esta sensación que la voluntad abandona? Si el movimiento se vuelve más veloz y más fácil, porque la inteligencia conoce mejor todas sus partes, y porque la voluntad combina la acción con más seguridad y precisión, ¿de dónde proviene el hecho de que con el progreso de la facilidad del

20 Cf. Isaac, *De Consuetudine ejusque effectibus ex fibra sensim mutata ducendis* (Erfordiae, 1737, in-4°)

21 Ver Bonnet, *Essai de psychologie* (Œuvres, VIII), 82-9. — Dug. Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, p. 175.

movimiento coincida el decrecimiento de la voluntad y de la conciencia?

Las teorías físicas y las teorías racionalistas están aquí de igual modo jaqueadas. La ley del hábito solo se explica por el desarrollo de una Espontaneidad pasiva y activa a la vez, y diferente también tanto de la Fatalidad mecánica como de la Libertad reflexiva.

III. Sin embargo, al tiempo que se convierte en un hábito, y mientras que sale de la esfera de la voluntad y de la reflexión, el movimiento no sale de la inteligencia. No deviene el efecto mecánico de un impulso exterior, sino el efecto de una inclinación que sucede al querer. Esa inclinación se forma progresivamente, y, tan lejos como pueda seguirla la conciencia, reconoce allí siempre una tendencia hacia el fin que se proponía la voluntad. Ahora bien, toda tendencia hacia un fin implica la inteligencia.

Pero en la reflexión y la voluntad, el fin que se propone la inteligencia es un objeto que ella se pone enfrente, como la meta más o menos alejada del movimiento. En el progreso del hábito, a medida que la inclinación sucede a la voluntad, aproxima siempre más el acto a cuya realización aspira, reviste cada vez más su forma. La duración del movimiento transforma poco a poco la potencia, la virtualidad en tendencia, y poco a poco la

tendencia se transforma en la acción. El intervalo que se representaba el entendimiento entre el movimiento y su meta disminuye entonces poco a poco; la distinción se borra; el fin cuya idea provocaba la inclinación se aproxima, hace contacto y se confunde con ella. La reflexión que recorre y mide las distancias de los contrarios, los medios [*milieux*] de las oposiciones, es reemplazada gradualmente una inteligencia inmediata, en la que nada separa el sujeto y el objeto del pensamiento.

En la reflexión y la voluntad, el fin del movimiento es una idea, un ideal a cumplir, algo que debe ser, que puede ser, y que todavía no es. Es una posibilidad a realizar. Pero a medida que el fin se confunde con el movimiento, y el movimiento con la tendencia, la posibilidad, el ideal se realiza. La *idea* deviene *ser*, el ser mismo y todo el ser del movimiento y de la tendencia que ella determina. El hábito es cada vez más una *idea sustancial*. La inteligencia oscura que sucede a través del hábito a la reflexión, esa inteligencia inmediata donde el objeto y el sujeto se confunden, es una intuición *real*, donde se confunden lo real y lo ideal, el ser y el pensamiento.

Finalmente, es cada vez más fuera de la esfera de la personalidad como también fuera de la influencia del órgano central de la voluntad, es en los órganos inmediatos de los movimientos que se forman las inclinaciones que constituyen el hábito y que se realizan sus ideas; y esas inclinaciones, esas ideas se convierten cada vez

más en la forma, la manera de ser, el ser mismo de esos órganos. La espontaneidad del deseo y de la intuición se disemina, en cierto modo, desarrollándose en la multiplicidad indefinida de la organización.

Pero es por una sucesión de grados imperceptibles que las inclinaciones suceden a las voluntades. Es también por una imperceptible degradación que a menudo dichas inclinaciones, nacidas de la costumbre, se relajan si ella llega a interrumpirse, y que los movimientos salidos del dominio de la voluntad vuelven allí con el tiempo. Entre los dos estados, la transición es insensible, el límite está en todas partes y en ninguna. La conciencia siente que expira con la voluntad, para revivir con ella, a través de una progresión y una degradación continuas; y la conciencia es la primera, la inmediata, la única medida de la continuidad.

Entonces, no solo que los movimientos que el hábito sustrae gradualmente a la voluntad no salen por ello mismo de la esfera de la inteligencia para pasar bajo el imperio de un mecanismo ciego; sino que tampoco salen de la propia actividad inteligente donde habían nacido²². No viene a dirigirlos una fuerza extraña: es siempre la misma fuerza la que es su principio, pero que

22 Berkeley, *Siris*, p. 123: "... Luego entonces no es del músico mismo que proceden esos movimientos, hace falta que eso sea de alguna otra inteligencia activa; tal vez es esta misma inteligencia

se abandona cada vez más a la atracción de su propio pensamiento. Es la misma fuerza la que, sin perder nada por otra parte de su unidad superior en la personalidad, multiplicándose sin dividirse y rebajándose sin descender, se descompone ella misma, por varios lugares, en sus tendencias, sus actos, sus ideas, se transforma en el tiempo y se disemina en el espacio.

La del hábito no es entonces una necesidad externa y coactiva sino una necesidad de atracción y de deseo²³. Esta *ley de los miembros*²⁴, que sucede a la libertad de espíritu, es efectivamente una ley. Pero es una *ley de gracia*. Es la causa final la que predomina cada vez más sobre la causa eficiente y que absorbe en sí misma. Y entonces, en efecto, el fin y el principio, el hecho y la ley, se confunden en la necesidad.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre las tendencias engendradas por la continuidad o la repetición del acto, y esas tendencias primitivas que constituyen nuestra naturaleza? ¿Cuál es la diferencia entre el hábito y el instinto?

la que gobierna las abejas y las arañas, y la que mueve los miembros de aquellos que caminan al dormir.”

23 Porterfield, *Traité de l'oeil*, II, 17.

24 San Pablo, *Epístola a los Romanos*, VII, 23: Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου.

Como el hábito, el instinto es una tendencia hacia un fin, sin voluntad y sin conciencia distinta. Solo que, el instinto es más irreflexivo, más irresistible, más infalible. El hábito se acerca siempre más, quizás sin conseguirlo nunca, a la seguridad, a la necesidad, a la espontaneidad perfecta del instinto. Entre el hábito y el instinto, entre el hábito y la naturaleza, la diferencia es entonces solo de grado, y esta diferencia puede ser reducida y aminorada hasta el infinito.

Como el esfuerzo entre la acción y la pasión, el hábito es el límite común, o el término medio entre la voluntad y la naturaleza; y es un *medio término* [*moyen terme*] móvil, un límite que se desplaza sin cesar, y que avanza mediante un progreso imperceptible de una extremidad a la otra.

El hábito es entonces por decirlo así la *diferencial* infinitesimal, o, incluso, la *fluxión* dinámica que va de la Voluntad a la Naturaleza. La Naturaleza es el *límite* del movimiento de decrecimiento del hábito.

Por consiguiente, el hábito puede ser considerado como un método, como el único método real, a través de una *serie convergente* infinita, para la aproximación de la relación, en sí misma real, pero inconmensurable en el entendimiento, entre la Naturaleza y la Voluntad.

Descendiendo gradualmente desde las regiones más claras de la conciencia, el hábito lleva consigo la luz hacia las profundidades y hacia la sombría noche de la

naturaleza. Es una naturaleza adquirida²⁵, una segunda naturaleza²⁶, que tiene su razón última en la naturaleza primitiva, pero que solo la explica en el entendimiento. Es en fin una naturaleza *naturada*, obra y revelación sucesiva de la naturaleza *naturante*.

El hábito transforma en movimientos instintivos los movimientos voluntarios. Ahora bien, en el movimiento más voluntario, la voluntad solo se propone y el entendimiento solo se representa la forma exterior y la extremidad del movimiento. Sin embargo entre el movimiento en el espacio y el despliegue de la potencia motriz, hay un medio [*milieu*] que se llena de medios [*moyens*] que ante todo resisten, y es únicamente de esta resistencia que tenemos conciencia oscura en el esfuerzo. ¿Cómo se aplica la potencia motriz a este medio [*moyen*] que resiste? De esto ya no tenemos conciencia alguna. A medida que retrocedemos del final al origen, las tinieblas se espesan²⁷. Ahora bien, mediante el ejercicio repetido o prolongado, aprendemos a proporcionar la cantidad del

25 Galeno, *De motu musculorum*, II, 17 Ἐπίκτητος φύσις.

26 Aristóteles, *De la memoria y la reminiscencia*, 2.

27 Van Helmont, *De Morbis archealibus (Ortus medicinae*, Amsterdam, 1648, in-4), p. 521, a: "Non enim modum novi quo initia seminalia suas dotes exprimunt, qui plane ut a priori mihi ignotus est."

esfuerzo y a escoger el punto de aplicación conforme al fin que queremos alcanzar; y al mismo tiempo se borra la conciencia del esfuerzo.

Así, los órganos se habitúan de tal modo a los movimientos que exigen un ejercicio violento o un trabajo pesado, que se vuelven incapaces por largo tiempo de movimientos más suaves. Un hombre acostumbrado a ejecutar movimientos fuertes con los músculos de las manos y de los dedos escribe menos firme que otro²⁸. El principio del movimiento se hizo, sin saberlo, un *tipo*, una *idea de acción*²⁹ de la que no puede deshacerse, y sobrepasa involuntariamente, incluso convulsivamente, todo fin situado más acá de su fin acostumbrado.

De la aplicación original de la potencia motriz al órgano del movimiento teníamos entonces cierta inteligencia confusa e inexplicable y cierta inefable intención, tanta como el hábito pudo alcanzar. Es el mismo punto adonde el hábito conduce la conciencia oscura del esfuerzo, luego la conciencia clara de la dirección exterior del movimiento en el espacio. Los grados de la conciencia se repliegan de este modo unos sobre otros, del más elevado al más humilde, y entonces el movimiento se hace por entero como por sí mismo; se vuelve por entero

28 Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, XIII, I.

29 Stahl, *De vera diversitate corporis mixti et vivi (Theoria medica vera)*, p. 78-9; *Negotium otiosum*, p. 72.

natural, instintivo, como lo es siempre la primera aplicación de la potencia motriz al órgano del movimiento.

Además, si el esfuerzo implica la resistencia, la resistencia solo se manifiesta a su vez en el esfuerzo. ¿Cómo salir de este círculo, y dónde encontrar el comienzo?

La voluntad, en general, supone la idea del objeto; pero la idea del objeto supone de igual modo la del sujeto.

El esfuerzo requiere entonces necesariamente una tendencia antecedente sin esfuerzo, la que en su desarrollo encuentra la resistencia; y es entonces que la voluntad se halla, en la reflexión de la actividad sobre sí misma, y que se despierta en el esfuerzo³⁰. La voluntad, en general, supone una inclinación anterior; involuntaria, en la cual el sujeto que ella lleva consigo todavía no se distingue de su objeto.

El movimiento voluntario no tiene entonces solamente su materia, su sustancia, sino también su origen y su fuente en el deseo³¹. El deseo es un instinto primordial, en el cual la meta del acto se confunde con el acto, la idea con la realización, el pensamiento con el élan de la espontaneidad; es el estado de naturaleza, es la *naturaleza* misma.

30 M. de Biran, *Influence de l'habitude...*, p. 28, nota.

31 Van Helmont, *loc. cit.*, p. 512, b: "Sunt autem ideæ desiderii solæ directrices motivæ."

La degradación sucesiva de la conciencia y de la voluntad en la parte voluntaria del movimiento representa por tanto la serie simultánea de los estados de la voluntad y de la conciencia en las partes del movimiento total, desde la región de la voluntad hasta la de la sola naturaleza. El último peldaño del hábito corresponde a la naturaleza misma. La naturaleza solo es entonces, como ese último peldaño, la inmediatez del fin y del principio, de la realidad y de la idealidad del movimiento, o del cambio en general, en la espontaneidad del deseo.

Cuanto más volvemos del acto final del movimiento a su comienzo, más descendemos también desde la unidad de la dirección en una multiplicidad indistinta de donde se alza desde todas partes la energía motriz³². Es el término hacia donde tiende el progreso del hábito: la dispersión del movimiento en la multiplicidad de las tendencias y en la diversidad de los órganos. También en la naturaleza, en la naturaleza primitiva tanto como en esta segunda naturaleza del hábito, se deja entonces entrever, por debajo de la unidad central de la personalidad, la misteriosa dispersión de la fuerza y de la inteligencia, expandida, absorbida en la sustancialidad de sus propias ideas.

La actividad motriz comprende entonces, como en una progresión continua, todas las potencias que se

32 Cf. Barthez, *loc. cit.*, V, I, sobre las fuerzas musculares.

extienden de la voluntad al instinto. Pero las potencias inferiores solo están contenidas en ella bajo una forma reducida y abreviada. Se desarrollan en una variada serie de funciones y de órganos desde esa cima elevada de la vida, alumbrada con la luz del pensamiento, hasta las regiones más bajas y más sombrías. De las funciones de locomoción a las funciones preparatorias de la nutrición, de estas a la nutrición misma y a la vegetación, vemos que a los movimientos distintos, figurables y medibles en lo extenso los suceden movimientos casi insensibles, luego movimientos moleculares, finalmente transformaciones químicas y las operaciones vitales más secretas. La mecánica cede cada vez más el lugar al dinamismo irrepresentable e inexplicable de la vida. El campo de la imaginación se cierra, la llama del entendimiento se extingue, la voluntad se eclipsa, y la conciencia se desvanece. Al mismo tiempo, con la simetría y la oposición de los órganos, la centralización del organismo disminuye. Al imperio de la unidad cerebral lo sucede cada vez más la difusión de la vida en una multitud de centros independientes³³. La influencia del hábito es todavía potente, junto a la de la voluntad, sobre las funciones mixtas, superiores a la vida vegetal: se manifiesta altamente, como lo vimos más arriba, en

33 Cf. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, art. II y sigs.

el cambio que aporta a los períodos que son su carácter eminente. Se extiende también a la vida vegetal; modifica en ella de manera profunda los instintos; altera y en gran parte fabrica el temperamento. Los músculos y las articulaciones que se ejercitan se vuelven más fuertes y voluminosos al mismo tiempo que más ágiles: la nutrición es más potente. Uno se habitúa a la larga a los venenos más violentos. En las afecciones crónicas, los medicamentos pierden su fuerza, y hay que cambiarlos de vez en cuando³⁴. Los movimientos o las situaciones, ante todo los más contrarios y fatigantes, se vuelven a la larga más cómodos, y acaban por tornarse condiciones indispensables de las funciones a las cuales siempre se los ha asociado; de igual modo, los alimentos, el aire más malsano y más funesto se vuelven, por el hábito, las condiciones mismas de la salud³⁵. La consideración del hábito es uno de los elementos más importantes de la

34 Galeno, *De sanitate tuenda*, V, 9. – Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, II, XIV, 17. – Hahn, *De consuetudine* (Brittenburg, 1751, in-4^o), p. 72.

35 Hipócrates, *Aforismos y sentencias*, II, 50: Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου συνήθεια, κἄν ἢ χεῖρω, τῶν ἀσυνήθων ἤσσον ἐνοχλεῖν εἴωθε. Wetzel, *De consuetudine circa rerum non naturalium usum* (Basilea, 1730, in-4^o) – Jungnickel, *De consuetudine altera Natura* (Wittenberg, 1787, in-4^o), p. 12 y sigs. – Hahn, *De Consuetudine*, II. Barthez, *loc. cit.*, XIII.

higiene, del diagnóstico y de la terapéutica³⁶. El hábito solo deviene nulo, o al menos lo parece en las funciones más elementales de la organización. Pero hasta en esos abismos que parecen estarle prohibidos, los últimos y pálidos rayos de la luz que extrae de la conciencia, alumbran, en lo más profundo de la naturaleza, el misterio de la identificación entre lo ideal y lo real, entre la cosa y el pensamiento, y de todos los contrarios que separa el entendimiento, confundidos en un acto inexplicable de inteligencia y de deseo.

Por el mismo principio y por la misma analogía parece descubrirse el secreto de esa vida anormal y parásita que se desarrolla en la vida regular, que tiene sus períodos, su curso, su nacimiento y su muerte; ¿es una idea o un ser, o no sería más bien una idea y un ser a la vez, una idea concreta y sustancial fuera de toda conciencia, la que produce la enfermedad³⁷? ¿No estaría allí también el secreto divino de la transmisión de la

36 Erasístrato, *De Paral.*, II, ap. Galeno, *De consuetudine*, I, etc.

37 Ver Van Helmont, *De Ideis morboris, de Morbis archealibus*, etc. – Barthez, *passim*. – Sydenham (*Opp. Init.*) define la enfermedad como el método de la naturaleza para expulsar el principio maligno. Esta definición implica también la *idea mórbida*; pero es preciso tomar la idea *in concreto*, εἶδος ἐνυλον. – Ver Stahl, V. Helmont y Barthez sobre los efectos de los venenos, de los virus contagiosos y de las pasiones violentas, que imprimen en el principio vital *formas* o *ideas mórbidas* correspondientes.

vida, como de una idea creadora, que se despegua y se aísla en el transporte del amor para vivir de su propia vida, y hacerse por sí misma su cuerpo, su mundo y su destino³⁸? ¿No sería, de la misma manera, el secreto de la transmisión de la enfermedad misma, de la idea sustancial de la enfermedad, la que aguarda su tiempo y su hora para ser en el hijo lo que era en el padre, y que se propaga con sus formas y sus períodos inmutables de generación en generación³⁹?

Finalmente, no solamente la forma más elevada de la vida en la humanidad, la actividad motriz, encierra resumidas todas las formas inferiores que se desarrollan en las funciones subordinadas, sino también que la serie de dichas funciones no es ella misma más que el resumen del desarrollo general de la vida en el mundo, de reino en reino, de género en género, de especie en especie, hasta los más imperfectos rudimentos y hasta los elementos más simples de la existencia. El mundo, la naturaleza entera ofrece el aspecto de una progresión continua donde cada término es la condición y la materia de todos los términos superiores, la forma de todos los inferiores, y donde cada uno se desarrolla, por con-

38 V. Helmont, *De Morbis archealibus*, p. 521, b.

39 V. Helmont, *idem* – Burchart (præsídē Stahlio), *De hereditaria dispositione ad varios affectus* (1706, in-4º). – Jung, *De Consuetudinis efficacia*, p. 13.

siguiente, y se representa por partes y en detalle en toda la serie que envuelve.

Así, en su progreso en el seno de la vida interior de la conciencia, el hábito representa bajo una forma sucesiva la universalidad de los términos que señalan en el mundo exterior, bajo la forma objetiva e inmóvil del espacio, el desarrollo progresivo de las potencias de la naturaleza. Ahora bien, en el espacio, la distinción de las formas implica la limitación; solo hay diferencias determinadas, finitas; nada, por tanto, puede demostrar una absoluta continuidad entre los límites, y, por consiguiente, de una extremidad a otra de la progresión, la unidad de un mismo principio. La continuidad de la naturaleza es solo una posibilidad, una idealidad indemostrable por la naturaleza misma⁴⁰. Pero esta idealidad tiene su tipo en la realidad del progreso del hábito; extrae de allí su prueba, mediante la más potente de las analogías.

En el hombre, el progreso del hábito conduce a la conciencia, mediante una degradación no interrumpida, de la voluntad al instinto, y de la unidad realizada de la persona a la extrema difusión de la impersonalidad. Es por tanto una única fuerza, una sola inteligencia la que es, en la vida del hombre, el principio de todas las funciones y de todas las formas de vida.

40 Kant, *Crítica de la razón pura*.

Solo que, junto a las condiciones del espacio y del tiempo, desaparecen las de la reflexión y de la memoria. Las funciones más involuntarias de nuestra vida, las de la nutrición, por ejemplo, no son hábitos antiguos⁴¹, transformados en instintos. No solamente no vemos que hayan dependido alguna vez de nuestra voluntad, sino que jamás pudieron hacerlo; se componen de movimientos imperceptibles y de alteraciones orgánicas que están fuera de la esfera de la imaginación y del entendimiento. Pero el hábito lleva hacia el mismo punto los movimientos voluntarios, y los transforma en instintos. La degradación de la voluntad y de la conciencia en la serie graduada de las funciones vitales tampoco debe ser entonces más que el signo de la desaparición gradual de las condiciones del entendimiento y de la voluntad reflexiva, en la identidad de una misma alma⁴².

41 Perrault, *Des sens extérieurs* (*Œuvres*, 1721, in-4^o), p. 547: "Por la atención que ella (el alma) ha dado a todas esas cosas en los primeros tiempos de la vida, ha adquirido un perfecto conocimiento de todas sus propiedades y, por el largo uso que hizo de ellas, se las ha vuelto tan familiares, que ya solo tiene necesidad de dedicarles pensamientos confusos o descuidados." Cf. p. 569.

42 Es el espíritu y la letra del stahlianismo, casi siempre mal conocido y mal comprendido por sus adversarios, incluso por el sabio y profundo Barthez. — V. Stahl, *passim*, y principalmente *Negotium otiosum* — Julius Cæsar Scaliger, *Exoterica exercitationes de subtilitate adversus Cardanum*. p. 987: "Anima sibi fabricat dentes, cornua,

Sucede lo mismo en la serie de los reinos, de los géneros, de las especies.

La forma más elemental de la existencia, con la organización más perfecta, es como el último momento del hábito, realizado y sustantificado en el espacio bajo una figura sensible. La analogía del hábito penetra su secreto y nos libera su sentido⁴³. Hasta en la vida confusa y múltiple del zoofito, hasta en la planta, hasta en el propio cristal⁴⁴, podemos entonces seguir, con esta luz, los últimos rayos del pensamiento y de la actividad, dispersándose y disolviéndose sin extinguirse, pero lejos de toda reflexión posible, en los vagos deseos de los más oscuros instintos.

ad vitam tuendam; iis utitur, et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla.”

43 M. de Biran, *loc. cit.*, p. 124: “¿No se podría conjeturar acaso que el ejercicio repetido de los mismos movimientos vuelva a las partes inclusive más móviles, más *irritables*, convirtiéndolas en focos *artificiales* de fuerzas, del mismo modo que los órganos vitales, o los de los animales de sangre fría, son focos naturales de fuerzas.”

44 Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire*, I, p. 143: “El cristal se desarrolla con más habilidad y regularidad de la que puede mostrar la abeja en la construcción de su celdilla, o la araña en el tejido de su tela. No hay en la materia bruta sino un instinto ciego, pero infalible.”

Toda la serie de los seres no es entonces sino la progresión continua de las potencias sucesivas de un único y mismo principio, las cuales se desarrollan unas y otras en la jerarquía de las formas de la vida, y que se desarrollan en sentido inverso en el progreso del hábito. El límite inferior es la necesidad, el Destino si se quiere, pero en la espontaneidad de la Naturaleza; el límite superior, la Libertad del entendimiento. El hábito desciende de uno al otro; aproxima esos contrarios, y aproximándolos devela su esencia íntima y la necesaria conexión.

IV. La acción y la pasión no están encerradas entre el esfuerzo y el último grado de la espontaneidad vital. Se extienden más allá y más arriba en la voluntad y la inteligencia. La influencia del hábito se extiende entonces también hacia esas regiones más elevadas y más puras del espíritu y del corazón. Pero nosotros hemos determinado la ley del hábito, y hemos señalado su principio en el tipo original y las condiciones primeras de la conciencia. Nos bastará con verificar la generalidad de esta ley y de este principio.

Desde el momento en que el alma ha llegado a la conciencia de sí, ya no es solamente la forma, el fin, o incluso el principio de la organización; en ella misma, se

abre un mundo que se desprende y se despega cada vez más de la vida del cuerpo, y donde ella tiene su vida en sí misma, su destino propio y su meta a cumplir. Es a esta vida superior a la que, sin poder alcanzarla, parece aspirar el progreso incesante de la vida y de la naturaleza como a su perfección, a su bien⁴⁵. Esta vida, por el contrario, tiene su bien en sí misma; y lo conoce, lo busca, lo abraza, a la vez como su bien, y como el bien mismo y la perfección absoluta. Pero el placer y el dolor tienen sus razones en el bien y en el mal; son sus signos sensibles. Aquí entonces, en este mundo del alma, se encuentra con el bien más verdadero, la forma más verdadera de la sensibilidad; es la pasión del alma, el *sentimiento*. Al sentimiento se opone la actividad espiritual y moral que persigue el bien o el mal, mientras que el sentimiento recoge su impresión.

La continuidad o la repetición deben por tanto debilitar gradualmente el sentimiento, tal como debilita la sensación; extingue gradualmente en él, como en la sensación, el placer y el dolor. De modo semejante transforma en una necesidad el sentimiento mismo que destruye; vuelve su privación cada vez más insoportable para el alma. Al mismo tiempo, la repetición o la continui-

45 Plotino, *Enéadas*, I, 6: 'Αναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν οὐ δρέγεται πᾶσα ψυχὴ... 'Εφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο.

dad vuelven la actividad moral más fácil y más segura. Desarrolla en el alma no solamente la disposición, sino también la inclinación y la tendencia actual a la acción, así como en los órganos la tendencia al movimiento. Finalmente, al placer fugitivo de la sensibilidad pasiva, lo reemplaza gradualmente el placer de la acción.

Así se desarrollan cada vez más, en el corazón de quien hace el bien, y a medida que el hábito destruye en él las emociones pasivas de la piedad, la actividad caritativa y las alegrías interiores de la caridad⁴⁶. Así, el amor se ve aumentado por los propios testimonios que da de sí mismo⁴⁷; así reaviva con su llama penetrante las impresiones que se apagan, y reabre a cada instante las fuentes agotadas de la pasión.

Finalmente, en la actividad del alma, como en el movimiento, el hábito transforma poco a poco la voluntad de la acción en una inclinación involuntaria. Las *costumbres*, la *moralidad*, se forman de este modo. La virtud es ante todo un esfuerzo, una fatiga; solo a través de la práctica se convierte en un atractivo y un placer, un deseo que se olvida o que se ignora, y poco a poco se acerca a la santidad de la inocencia. Allí está todo el secreto

46 Butler, *Analogie*. – Dugald Stewart.

47 Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 9; IX, 7.

de la educación. Su arte es atraer al bien por la acción, y fijar su inclinación⁴⁸. Así se forma una *segunda naturaleza*.

En el seno del alma misma, así como en ese mundo inferior que anima y que no es ella, se descubre entonces todavía, como el límite donde el progreso del hábito hace descender nuevamente la acción, la espontaneidad irreflexiva del deseo, la impersonalidad de la *naturaleza*; y aún aquí es la espontaneidad natural del deseo la que es la propia sustancia, al mismo tiempo que la fuente y el origen primero de la acción.

El mundo moral es por excelencia el imperio de la libertad. Es ella misma la que allí se propone su fin, se dirige a sí misma y ejecuta la acción. Pero, al igual que en el movimiento, si bien es la voluntad la que sitúa el objetivo en el espacio, y determina la dirección, no es ella, o al menos no es la voluntad reflexiva la que combina y prepara por adelantado la producción misma del movimiento, y el movimiento solo puede salir del fondo del instinto y del deseo, donde la idea de la naturaleza se hace ser y sustancia; del mismo modo, en el mundo moral, el entendimiento discierne el fin, y la voluntad se lo propone, pero no es la voluntad, no es el entendimiento abstracto el que puede remover primero en su fuente las potencias del alma para empujarlas

48 Aristóteles, *Política*, VIII; *Ética nicomáquea*, X, 10.

al bien⁴⁹. Es el bien mismo, al menos la idea del bien, la que descende en esas profundidades, engendra y eleva hasta sí el amor. La Voluntad solo produce la forma de la acción; la libertad irreflexiva del Amor hace toda su sustancia, y el amor ya no se distingue de la contemplación de lo que ama, ni la contemplación de su objeto; ahí reside el fondo, la base y el comienzo necesario; es el estado de *naturaleza*, en el que toda voluntad envuelve y presupone la espontaneidad primordial. La naturaleza está toda en el deseo, el deseo en el bien que lo atrae. Así se verifica de modo riguroso esta palabra profunda de un teólogo profundo: “La naturaleza es la gracia preventiva.” Es Dios en nosotros, Dios oculto por el solo hecho de que está demasiado adentro, y en ese fondo íntimo de nosotros mismos, allí donde nosotros no descendemos⁵⁰.

49 Aristóteles, *Del alma*, III, 9: Οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. - Ἐπι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται. *Ibid.*, 10: Ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὁρέξεως.

50 Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, XCII; Saint August., *Ap. Eumd.*, *ibid.*: “Intimior intimo nostro.” – Aristóteles, *Ética eudemia*, VII, 14: Κινεῖ γὰρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Αἰοῦ δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλὰ τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι (Ritter: εἴη), πλὴν θεός. Vico, *De l'antique sagesse de l'Italie*. (trad. Michelet), C, 6: “Dios es el primer motor de todos los movimientos, sea de los cuerpos, sea de las almas. – Como nos lo

V. Finalmente, hasta en la esfera del entendimiento puro y de la razón abstracta⁵¹, encontramos todavía la ley del hábito, y por consiguiente también el principio de esta ley, la espontaneidad natural.

El entendimiento se desarrolla al mismo tiempo y en el mismo sentido que la actividad motriz, en sentido inverso de la sensibilidad, y de la pasividad en general⁵². Sin embargo, la pasividad no es allí enteramente nula. El entendimiento, distinguido de la intuición simple, no es la actividad pura. Toda percepción distinta y toda idea implican, como lo hemos visto, una diversidad que uno se representa bajo la forma de una extensión, y cuyos intervalos se recorren a través del pensamiento. Toda operación del entendimiento envuelve la imaginación de un movimiento. Es justamente el carácter que hizo que se la llame *razón discursiva*. Ahora bien, lo vimos también, todo movimiento implica, en el grado que sea, la pasión. A veces es el objeto del entendimiento el que le da el impulso; entonces es enteramente pasivo. Otras veces es él quien se pone en movimiento a sí mismo, y entonces reúne en sí la pasión y la acción: aquella en su

enseña la Sagrada Escritura, nadie de nosotros puede ir hacia el Padre, si el Padre no lo arrastra a él... etc.”

51 Sobre los hábitos de la mente, ver sobre todo M. de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

52 Ver más arriba, p. 36.

movimiento, esta en la atención que fija al movimiento intelectual su dirección y su fin.

Aquí también la continuidad o la repetición ejercen, sobre la pasividad y sobre la actividad, una influencia contraria.

Toda percepción, toda concepción desatenta, involuntaria, y, por consiguiente, pasiva hasta cierto punto, se borra poco a poco si se prolonga o se repite. No desaparece de modo tan completo como la sensación o el sentimiento; pero se vuelve cada vez más confusa, y escapa cada vez más a la memoria, a la reflexión, a la conciencia. Por el contrario, cuanto más se ejercitan el entendimiento o la imaginación en la síntesis sucesiva de las ideas o de las imágenes, más fácil les resulta dicha síntesis; se vuelve más veloz, segura y precisa; al mismo tiempo se vuelve más una tendencia independiente de la voluntad. A su vez los movimientos pasivos del entendimiento se vuelcan cada vez más hacia la inclinación. No son, como se lo ha supuesto, las ideas o las imágenes las que se convocan para asociarse, las que se atraen o se precipitan unas hacia otras con una velocidad creciente, como cuerpos que gravitan en el espacio. En imágenes e ideas, no hay movimiento y principio de movimiento. No es la *asociación de las ideas*⁵³ la que explica el hábito; es

53 Como lo pretende Dugald Stewart (*Philosophie de l'esprit humain*, II, 14 y sigs.) contra Reid. De igual modo Hume y Hartley;

por la ley, es por el principio del hábito que se explica la asociación de las ideas. Esta inclinación donde se absorbe gradualmente la actividad del entendimiento y de la imaginación, es la espontaneidad natural desarrollada en el movimiento, que arrastra como en una corriente rápida la atención, la voluntad, la conciencia misma, dispersando al mismo tiempo y esparciendo por doquier partes en una diversidad indefinida de ideas y de imágenes independientes, así como en una vida difusa y múltiple, la unidad y la individualidad de la inteligencia. Así, en el torrente de la circulación, el impulso primero del corazón, a medida que uno se aleja de él, es reemplazado cada vez más por la tonicidad propia y la energía difusa de las ramificaciones del sistema vascular.

Finalmente, este estado de *naturaleza*, al que el hábito reduce el pensamiento, así como reduce la voluntad y el movimiento, es la condición y la fuente primera de todo pensamiento distinto, así como de toda voluntad expresa y de todo movimiento determinado. ¿Cómo decidir si captar en el presente una idea ausente o reconquistarla en el pasado? O bien uno busca lo que sabe, o bien no sabe lo que busca. Antes de la idea distinta que procura la reflexión, antes de la reflexión, hace falta alguna idea

Hume, suponiendo una suerte de atracción entre las ideas; Hartley, mediante la hipótesis no menos arbitraria del encadenamiento de las vibraciones de los nervios.

irreflexiva e indistinta, que sea la ocasión y la materia, de donde se parte, donde uno se apoya. La reflexión se replegará vanamente sobre sí misma, prosiguiéndose y fugándose al infinito⁵⁴. El pensamiento reflexivo implica por tanto la inmediatez antecedente de alguna intuición confusa donde la idea no esté distinguida del sujeto que la piensa, ni tampoco del pensamiento. Es en la corriente no interrumpida de la espontaneidad involuntaria, que fluye sin ruido en el fondo del alma, que la voluntad fija límites y determina formas.

En todo, la Necesidad de la naturaleza es la cadena sobre la cual se fragua la Libertad. Pero es una cadena moviente y viviente, la necesidad del deseo, del amor y de la gracia.

VI. En resumen, el Entendimiento y la Voluntad solo se relacionan con límites, con fines, con extremidades. El movimiento mide los intervalos. El intervalo implica la continuidad, indefinidamente

54 Aristóteles, *Ética eudemia*, VIII, 14: Οὐ γὰρ ἐξουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο, ἀλλ' ἔστιν ἀρχὴ τις, οὐδ' ἐνόησε νόησας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ, οὐδὲ τοῦ βουλευσασθαι βουλή. Ver sobre este punto, como así también sobre el carácter de la *naturaleza*, el profundo metafísico Cevalpino, *Questiones peripateticas*, II, 4.

divisible, del medio [*milieu*]. La continuidad implica el término medio [*moyen terme*] indivisible, donde, en toda la extensión del medio [*milieu*], a la distancia que sea de uno o del otro extremo, los extremos se tocan, y los contrarios se confunden. La inteligencia de los límites, como límites distintos, envuelve por tanto la inteligencia de los medios [*milieux*]; y el querer de un fin, el querer de los medios [*moyens*]. Este querer y esta inteligencia no pueden todavía ser mediatos, y así al infinito. Jamás se agotarían, y por consiguiente jamás se reintegrarían el medio [*milieu*], indefinidamente divisible. La inteligencia y la voluntad mediatas de las extremidades envuelven entonces una inteligencia y una voluntad inmediata de los medios [*milieux*]. La inteligencia y la voluntad inmediatas son como el término medio [*moyen terme*] en movimiento en toda la extensión del medio [*milieu*]. Allí los extremos se tocan en todas partes, el principio y el fin se confunden. Esta inteligencia inmediata, es el pensamiento concreto, donde la idea está mezclada en el ser. Esta voluntad inmediata, es el deseo, o más bien el amor, que posee y que desea al mismo tiempo. Este pensamiento y este deseo, esta idea sustancializada en el movimiento del amor, es la Naturaleza.

El entendimiento y la voluntad no determinan otra cosa que lo discreto y lo abstracto. La naturaleza realiza la continuidad concreta, la plenitud de la realidad.

La voluntad se dirige a los fines; la naturaleza sugiere y proporciona los medios [*moyens*].

El Arte, obra de la voluntad, solo tiene asidero sobre los límites, los afueras, las superficies; solo tiene acción sobre la exterioridad del mundo mecánico, e instrumento en el movimiento. La naturaleza trabaja por dentro, y, hasta en el arte, realiza en soledad la profundidad y la solidez.

La Ciencia, obra del entendimiento, traza y construye los contornos generales de la idealidad de las cosas. Solo la naturaleza, en la experiencia, ofrece su integridad sustancial. La ciencia circunscribe, bajo la unidad extensiva de la forma lógica o matemática. La naturaleza constituye, en la unidad intensiva, dinámica de la realidad⁵⁵.

Entre el último fondo de la naturaleza y el más alto punto de la libertad reflexiva, hay una infinidad de grados que miden los desarrollos de una única y misma potencia, y a medida que uno se eleva, también aumenta, con la distinción y el intervalo de los contrarios, la extensión, condición de la ciencia. Es como una espiral cuyo principio reside en la profundidad de la naturaleza, y que acaba por ensancharse en la conciencia.

55 Sobre la oposición del conocimiento *circunscriptivo* y del conocimiento *constitutivo*, cf. Kant, *Crítica de la razón pura*.

Es esta espiral que el hábito vuelve a descender, y cuya generación y origen nos enseña.

El hábito está encerrado entonces en la región de la contrariedad y del movimiento. Permanece por debajo de la actividad pura, de la apercepción simple, unidad, identidad divina del pensamiento y del ser; y tiene por límite y fin último la identidad imperfecta entre lo ideal y lo real, entre el ser y el pensamiento, en la espontaneidad de la naturaleza. La historia del Hábito representa el retorno de la Libertad a la Naturaleza, o más bien la invasión del dominio de la libertad por la espontaneidad natural.

Finalmente, la disposición en la que consiste el hábito y el principio que lo engendra no son más que una única y misma cosa: es la ley primordial y la forma más general del ser, la tendencia a perseverar en el acto mismo que constituye el ser.

* * *

HACER DE NUEVO: DEL HÁBITO Y SUS REARTICULACIONES. A PARTIR DE RAVAISSON

por Marie Bardet

La cuestión del hábito ocupa la filosofía del siglo **LXIX**, en especial aquella que se podría llamar una línea menor de la filosofía francesa que iría de Ravaisson y su tratado *Del hábito*, a Bergson y su concepción del hábito comprendida en los términos de *Materia y memoria*, abrevando ambos de una fuente común: Maine de Biran. En ese siglo **XIX** en el que la filosofía se codea con una psicología que se constituye poco a poco como campo de pleno derecho, plantear la cuestión del hábito es recoger diferentes problemas en el cruce de estos campos de pensamiento en plena efervescencia. Exige, por ejemplo, rearticular sutilmente una serie de distinciones: entre innato y adquirido, naturaleza y cultura, físico y psíquico, cuerpo y conciencia, pasado y presente, repeti-

ción y diferencia, voluntario y espontáneo, consciente e inconsciente, redistribuyendo necesariamente las cartas para pensar nuevamente la cuestión, vaya si clásica para la filosofía, de la libertad.

Releer hoy estos pensamientos filosóficos es menos intentar encontrar allí una filosofía aplicable a toda una serie de problemas contemporáneos (y entre otros algún insospechado marco explicativo para prácticas corporales, métodos “somáticos”, aprendizaje de la danza, etc.), que captar la oportunidad de volver a trazar cómo ha emergido una serie de perspectivas situadas en su época para problematizar hoy por nuestra cuenta, en eco, las relaciones siempre problemáticas entre hábitos, cambios y novedad, especialmente a partir de ciertas prácticas corporales.

No nos equivoquemos, esta línea menor de la filosofía del siglo XIX está bien lejos de inquietarse directamente por la danza o por cualquier otra técnica del movimiento, pero la cuestión del movimiento y de la sensación la habita de manera inédita. Releer algunos de estos textos nos permite, puntualmente, captar cómo cualquier trabajo que espera “acometer” (es decir trabajar con, no forzosamente contra) los hábitos a través de aquellos que habitan nuestras maneras de movernos implica, en esta perspectiva, pensar una cierta permeabilidad o más bien triangulación de esas dicotomías que varían según las épocas.

Tomar todos estos gestos que tenemos el hábito de hacer, y todas estas maneras sedimentadas a través de la repetición de gestos, de andar en bicicleta o nadar; a caminar o incluso nuestras ínfimas maneras de sentarnos, de mover una cuchara de madera, de respirar, de mirar, como otras tantas ocasiones para pensar las maneras de estar, de actuar, y la emergencia de novedades y de inéditos.

Así, Ravaisson, en su pequeño tratado *Del hábito*, publicado en 1838, identifica de manera particularmente sutil diversos problemas en torno de los hábitos, en una perspectiva que parte de la vida vegetal, animal (pero también cristalina!) y llega hasta la inteligencia, pasando por aquello que comúnmente llamaríamos hábitos “corporales” o “gestuales”. El problema con el hábito —dice en palabras de inicios del siglo XIX— es que se sitúa más acá de la conciencia reflexiva y más allá de la determinación mecánica puesto que es una inscripción activa (voluntaria) y pasiva (involuntaria) a la vez. Por el hecho mismo de esta situación, emerge al mismo tiempo como un terreno privilegiado para repensar cierta articulación entre actividad y pasividad. Por otra parte, el hábito se sitúa en el cruce de lo que llama “el cuerpo” y “el alma”. Actividad y pasividad, cuerpos y almas resultan interrogados en su oposición absoluta por este pequeño estudio del hábito. Leer Ravaisson y volver a problematizar estas categorías y el dualismo

que las anima a partir de lo que esbozan, en su siglo XIX: una *extraña rearticulación*.

Hábito: rearticulación en medio de.

Captar el hábito en tanto que se sitúa en el lugar mismo de esas múltiples articulaciones –cualesquiera sean las categorías que se oponen en cada época– exige inventar maneras de repensar las relaciones entre dichas oposiciones: para Ravaisson, se trata de las oposiciones entre Voluntad y Naturaleza, voluntario y mecánico, espíritu y cuerpo, etc. “Las teorías físicas y las teorías racionalistas están aquí de igual modo jaqueadas. La ley del hábito solo se explica por el desarrollo de una Espontaneidad pasiva y activa a la vez, y diferente también tanto de la Fatalidad mecánica como de la Libertad reflexiva¹”.

Rearticulando mecanicismo y voluntad, pasividad y actividad, el hábito fuerza a pensar un mundo que contemplaría una realidad *al mismo tiempo* activa y pasiva, de la que no se podría dar cuenta ni por el simple mecanismo de determinación de un materialismo puro, ni por la plena libertad voluntaria de un

1 Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, Allia, 2007, p. 45. En la presente edición, p. 49. En adelante, las citas remiten a nuestra edición. (N. de T.).

idealismo puro. De modo más preciso, se desprende de la filosofía de Ravaisson esta idea de que el hábito nos sitúa en un término “medio” y móvil entre pura pasividad y pura voluntad. “(...) El hábito es el límite común, o el término medio entre la voluntad y la naturaleza; y es un *medio término* móvil, un límite que se desplaza sin cesar, y que avanza mediante un progreso imperceptible de una extremidad a la otra. El hábito es entonces por decirlo así, la *diferencial* infinitesimal, o, incluso, la *fluxión* dinámica que va de la Voluntad a la Naturaleza.”² Resistiendo a toda asignación unilateral entre voluntad y determinismo, el hábito emerge como un campo dinámico de inflexión entre ambos, y como la ocasión para pensar toda una serie de rearticulaciones. Diferencial, fluxión, pequeña diferencia, esta serie de rearticulaciones es moviente por el hecho de que escapa *al mismo tiempo* a una perspectiva puramente mecanicista determinista y a una perspectiva puramente reflexiva del libre arbitrio.

El hábito juega en este sentido un doble papel primordial en la filosofía de Ravaisson: metodológico al mismo tiempo que ontológico. Es método, e incluso “el único método real, a través de una *serie convergente* infinita, para la aproximación de la relación, en sí misma real, pero inconmensurable en el entendimiento,

2 *Ibidem*, p. 53.

entre la Naturaleza y la Voluntad.”³. Por el hecho de que permite pasar, gradualmente, de los más profundos letargos a los estratos biológicos con sus más veloces torbellinos voluntarios, el hábito es *el* método. Y es, al mismo tiempo (es decir ni sucesivamente, ni por consecuencia), ontología, en el sentido de que es aquello que habita intrínsecamente el ser, en grados diversos, mediante una suerte de analogía que hace converger a los seres entre sí: “La forma más elemental de la existencia, con la organización más perfecta, es como el último momento del hábito, realizado y sustantificado en el espacio bajo una figura sensible. La analogía del hábito penetra su secreto y nos libera su sentido. Hasta en la vida confusa y múltiple del zoofito, hasta en la planta, hasta en el propio cristal, podemos entonces seguir, con esta luz, los últimos rayos del pensamiento y de la actividad, dispersándose y disolviéndose sin extinguirse, pero lejos de toda reflexión posible, en los vagos deseos de los más oscuros instintos.”⁴. Es esta *convergencia* por “diferenciales infinitesimales” la que constituye el signo del método tanto como de la ontología ravaissoniana, bajo los signos cruzados de la heterogeneidad y de la continuidad. Y, dicho sea de paso, no solo por su referencia directa al cristal, esta filosofía de Ravaisson que

3 *Idem.*

4 *Ibidem*, p. 62.

hace del hábito una clave *al mismo tiempo* metodológica y ontológica se abre claramente en líneas punteadas hacia otra, (líneas punteadas con todas las desviaciones de rigor): el pensamiento de Simondon donde el cristal es la piedra angular de la ontología de la individuación Y donde, *al mismo tiempo*, la operación de cristalización es método del pensamiento.

Método y ontología, el hábito pensado como medio término [*moyen terme*], medio [*milieu*]⁵ y límite, como inflexiones y rearticulaciones, se abre a su vez sobre lecturas intempestivas, y sobre toda una perspectiva para repensar los modos de tejido y destejido de los hábitos corporales.

Para pensar los hábitos, en especial los gestuales, es preciso situarse a medio camino entre las perspectivas comúnmente opuestas (psíquico/físico, determinismo/libre arbitrio, etc., pero también quizá técnica/poética). Esta posición a medio camino no tiene nada de la tibieza de la indecisión, es por el contrario una postura plena, radicalidad de no escoger entre los términos de una oposición. Y si esta posición en medio es ella misma móvil, es triangulación en la medida en que “el punto de vista” que uno tiene a medio camino mezcla las líneas de confrontación bien definidas de la oposición.

5 Ver nota 3, p. 17.

Situando el hábito a medio camino entre la pura actividad y la pura pasividad, no solamente le atribuye un punto mediano, un 50/50, sino que le da un lugar, un verdadero “medio de vida”. Se abre entonces la posibilidad de un gesto, una manera de atravesar los cambios que no depende ni de una actividad voluntaria absoluta, ni de una pasividad total sufrida; esta descripción conceptual tuerce la oposición: insistiendo tanto con el “ni ni”, metiendo todo su peso a medio camino, la desvía un poco y abre todo un campo nuevo en esta triangulación. Es en este sentido que es el signo de la heterogeneidad fundamental en Ravaisson: la heterogeneidad entre lo activo y lo pasivo, entre la voluntad y la naturaleza, no es una simple oposición, sino contacto y articulación, ella es “diferencial infinitesimal”⁶, diferencia diferenciante.

En la perspectiva radicalmente paradójal que propone desde las primeras páginas de su tratado, esta posición del hábito, esta rearticulación espesa, lejos de oponerse al cambio, se vuelve su íntimo compañero: hay hábito porque hay cambio, y viceversa. O también, solo se pueden adquirir hábitos de aquello que es capaz de cambiar, nos dice Ravaisson. Se dibuja entrelíneas un hábito como cierta manera de acompañar los cambios posibles en nuestro comportamiento. Y esta “disposición”, esta

6 *Ibidem*, p. 53.

“potencia” del hábito (ni negativo ni positivo de entrada) es acompañamiento que adquiere cierta duración, y tiene un espesor propio a su posición de triangulación lo cual implica cierto “esfuerzo”.

Ahora bien, este esfuerzo es el modo primordial de la conciencia, en tanto que reúne de cierta manera, apartándolas de su trayectoria de pura oposición, pasión y acción: “El esfuerzo no es entonces solamente la condición primera, sino también el tipo completo y el compendio de la conciencia. (...) El esfuerzo es en cierto modo el lugar de equilibrio donde la acción y la pasión, y por consiguiente la percepción y la sensación, se balancean una a la otra. Es el límite común de esos contrarios, el término medio donde se tocan esos extremos. El esfuerzo se consume en el tacto”.⁷

Límite común y zona de contacto, ese lugar medio [*mi-lieu*] es singularmente tocar, tacto del esfuerzo, esfuerzo del contacto, situación por excelencia de una conciencia semi-activa semi-pasiva, que abre a una perspectiva de la conciencia radicalmente nueva. Conciencia situada “en la región media del tacto, es en ese medio término misterioso del esfuerzo que se encuentra, con la reflexión, la conciencia más clara y más segura de la personalidad”⁸. Conciencia de

7 *Ibidem*, pp. 36 y 37.

8 *Ibidem*, p. 38.

la personalidad (concepto retomado, como muchas otras cosas, por Bergson), suerte de conciencia singular “acompañante” de uno mismo, formada sobre la idea del tacto, del contacto, del tocar, abre toda una perspectiva de una conciencia que no es un punto de vista exterior que sobrevuela sobre un objeto, ni una toma de conciencia *a posteriori* y en exterioridad del sujeto (lo cual permitiría después de una toma de conciencia del hábito, tras la reflexión, cambiar), sino una suerte de acompañamiento espeso y durante, a medio camino entre actividad y pasividad, esfuerzo tocado/tocante todo a lo largo de la experiencia.

Entonces, plantear y pensar la conciencia como con-tacto es por tanto desplazar radicalmente en ella los “puntos de vista”: volviendo imposible la distancia clara y distinta entre sujeto y objeto de conciencia, tocante siempre tocado, bien se sabe. Pero mucho más todavía, la conciencia en su desplazamiento toma, radicalmente, la tangente, no proyecta, no sigue, ella corre, al lado, entre. Podríamos decir que en este sentido es atención, *mientras tanto*, mucho más que conciencia *de* algo. La conciencia toma ella misma la tangente propia a la corriente de aire de las espirales del vaivén del hábito entre espontaneidad natural y reflexión.

Tomar en serio el espesor de esta triangulación del medio [*milieu*] sobre el terreno del hábito; los espesores de articulaciones que *al mismo tiempo* efectúan y perciben

un gesto, y los de un tocar que a través de la resistencia de los límites da a sentir sentido/sintiente. Espesor que permite cierta atención de acompañar el gesto, como ahuecado del gesto, y que permite hacer la apuesta de un nuevo, que (se) teje más de lo que (se) zanja.

Escuchar, entonces, el eco de cierta experiencia del presente a través del movimiento y de cierta afirmación de que el cambio se teje con los hábitos, y pensar nuestros gestos, y ciertos métodos que apuntan menos a un aprendizaje del movimiento o a una conciencia del cuerpo, que a una “toma de conciencia” en movimiento, o más precisamente aún mediante la atención (*awareness* en inglés) *a través del movimiento*, así como el método Feldenkrais (método somático con el nombre de su fundador) llama por ejemplo a sus cursos colectivos.

Hábitos y atención: pequeños y grandes cambios.

Antes que pretender hacer gestos absolutamente nuevos, perfectamente abstraídos de todo hábito, totalmente liberados de toda formación y conformación, imaginemos en el cruce de nuestras lecturas-prácticas de Feldenkrais y Ravaissou algunos gestos que obtienen su presencia de cierto modo de acompañamiento, de cierto esfuerzo, atención tocada-tocante. Aprender, hacer lo

nuevo, sería menos reemplazar un mal hábito por uno bueno, o una secuencia de movimientos habitual por otra absolutamente original, que refinar la experiencia de los diversos procesos de inicio y de acompañamiento del movimiento. Entonces, si existe cambio es, efectivamente, como lo entiende Ravaisson, como lo propone Feldenkrais, no “contra” (en oposición con) el hábito, sino más bien “en contacto directo”⁹ (acompañando) al hábito: “Comprender que lo que está en cuestión no es simplemente el reemplazo de un modo de acción por otro, lo cual sería un cambio puramente estático. Lo que yo sugiero es un cambio en nuestra manera de actuar, que apunte a un cambio dinámico de todo el proceso de acción de alguien.”¹⁰

Este aprendizaje a través del movimiento apuesta a que, en cierta medida, la atención a través del movimiento, el esfuerzo que hace y percibe en el curso del movimiento, permitiría, volviendo a recorrer la dinámica propia a los caminos de adquisición de los hábitos, dirigiendo su atención sobre los inicios, y las mane-

9 Juego de palabras que se pierde en castellano entre “contre” y “tout contre”. (N. de T.)

10 Moshe Feldenkrais, “Bodily Expressions” (1964), citado por Thomas Hanna, en *Embodied Wisdom, the collected papers of Moshe Feldenkrais*, editado por Elizabeth Beringer, North Atlantic Books, Berkeley, California, 2010, p. 4.

ras de orientarse en el movimiento, desviar, suspender, modificar las tendencias en curso. Así, los hábitos, provenientes del pasado, no son otras tantas causas inagotables de las condiciones que determinarán linealmente nuestros gestos y de los cuales sería preciso abstraerse absolutamente para entrar en una libertad de movimientos donde todo sería posible. Aquí también, la cuestión del hábito y de los cambios a través del movimiento nos sitúa completamente en otra parte que en una oposición entre determinismo feroz y libertad absoluta: propone más bien un tejido dinámico cuya experiencia hacemos a través de las diferentes tendencias a movernos de tal y cual forma, acciones/sensaciones en el curso del movimiento, atención a medio camino entre voluntad y reflejo, un medio camino, un “medio” [*milieu*] de lo que se desvía y se abre y toma la tangente. Si efectuación de los hábitos y atención a los cambios pueden actuar juntos es porque la temporalidad de esos potenciales de los gestos que se actualizan, de esas tendencias en curso, solo puede ser multilineal, espesa, enredada; espesor cuya triangulación-desviación (y no simple punto intermediario) de las series de oposición (actividad/pasividad; voluntad/naturaleza; determinismo/libertad) ya nos había entregado el índice. A golpe de aplazamientos y de suspensiones, de inflexiones y de transformaciones, de *brechas-contactos-rearticulaciones* entre las líneas que mezclan percepción y acción

al mismo tiempo, un cierto esfuerzo, una atención al mismo tiempo que una acción, teje lo nuevo con las raíces de los hábitos, antes que intentar oponerse a ellos o cortarlos de cuajo. Antes que aprender de nuevas fórmulas trilladas para el futuro, semejante pensamiento/práctica que reúne hábitos y cambios introduce lo nuevo no como promesas de posibles, sino como otras tantas rearticulaciones de las tendencias que se efectúan escuchando-haciendo, haciendo-escuchando, otros tantos arrebatos sobre la tangente de las rearticulaciones. Y tal vez solo esta atención desviante desplegada a lo largo de la corriente de las efectuaciones, y de las contra-efectuaciones en las que los hábitos inician sus gestos muchas veces repetidos, sostenga las potencias de inventar lo nuevo.

“Solo se capta la verdad eterna del acontecimiento si el acontecimiento se inscribe también en la carne; pero debemos doblar cada vez esta efectuación dolorosa con una contra-efectuación que la limite, la interprete, la transfigure. Hay que acompañarse a sí mismo, primero para sobrevivir, luego cuando se muere. La contra-efectuación no es nada, es la del bufón respecto a lo que habría podido suceder. Pero ser el mimo de lo que sucede efectivamente, doblar la efectuación con una

contra-efectuación, la identificación con una distancia, tal como el actor verdadero o el bailarín, es dar a la verdad del acontecimiento la chance única de no confundirse con su inevitable efectuación, a la grieta la chance de sobrevolar su campo de superficie incorporal sin detenerse en el crujido de cada cuerpo, y a nosotros la chance de ir más lejos de lo que creíamos poder”.¹¹

Escuchar el gesto mientras se lo hace, en sus inicios y en sus imágenes, depositar la confianza en la propiocepción (la que justamente abreva, entre otras cosas, en las articulaciones y el tacto) mucho más que en el punto de vista de los espejos, dirigir la atención sobre los pequeños y grandes cambios, pequeñas y grandes desviaciones, como procesos y efectos del aprendizaje, y hacer la apuesta, a la vez más humilde y potente, de un cambio tejido con los hábitos, el cual no tiene que escoger entre novedad absoluta y repetición estrecha. Entonces el aprendizaje es menos la adquisición de un catálogo más extenso de gestos trillados a añadir al catálogo de los posibles, que la experiencia siempre renovada de los potenciales de un repertorio abierto, los cuales se tejen

11 Traducción propia. Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 170.

mucho más en la manera de hacer/escuchar los gestos y sus múltiples potenciales que en la amplitud o la cantidad de movimientos posibles. Y con esta corriente de aire decimonónico, aprovechar para desviar la gran demostración de todos los posibles con la experiencia de las rearticulaciones incesantes de los potenciales.

* * *

EDITORIAL CACTUS 2015

SERIE CLASES

- Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*.
Gilles Deleuze, *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*.
Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*.
Gilles Deleuze, *Pintura. El concepto de diagrama*.
Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*.
Gilles Deleuze, *Cine I. Bergson y las imágenes*.
Gilles Deleuze, *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*.
Gilbert Simondon, *Curso sobre la percepción*.
Gilbert Simondon, *Imaginación e invención*.
Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*.
Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault I*.
Gilles Deleuze, *El poder. Curso sobre Foucault II*.
Gilles Deleuze, *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*.

Títulos en preparación

- Gilbert Simondon, *Comunicación e información*.
Gilles Deleuze, *Cine III*.
Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de estado y máquinas de guerra*.
Gilbert Simondon, *Sobre la técnica*.

SERIE OCCURSUS

- Carlos Bergliaffa y Sebastián Puente, *Producción Bornoconi. Relato degenerado...* David Lapoujade, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*.
Marie Bardet, *Pensar con mover*.
René Schérer, *Miradas sobre Deleuze*.
Franco Berardi Bifo, *Félix*.
Félix Guattari, *Líneas de fuga*.
Simone Borghi, *La casa y el cosmos*.
François Zourabichvili, *Spinoza, una física del pensamiento*.

Títulos en preparación

- Fernand Deligny, *Lo arácnido y otros textos*.
Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía?*.
Stéphane Nadaud, *Fragmento(s) subjetivo(s). Un viaje por las islas encantadas metzschianas*.
Ariel Suhani / Alia Daval, *Spinoza por los animales*.

SERIE PERENNE

- Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*.
Henri Bergson, *Materia y memoria*.
Henri Bergson, *La evolución creadora*.
Henri Bergson, *La energía espiritual*.
Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*.
Paul Klee, *Teoría del arte moderno*.
Giordano Bruno, *De la magia. De los vínculos en general*.
Gabriel Tarde, *Monadología y sociología*.
Gabriel Tarde, *Creencias, deseos, sociedades*.
Joseph Jacotot, *Enseñanza universal. Lengua materna*.
Geoffroy Saint-Hilaire, *Principios de filosofía zoológica*.
William James, *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*.
Charles Péguy, *Clio. Diálogo entre la historia y el alma pagana*.
Charles Strong, *La sabiduría de las bestias*.
Alain Robbe-Grillet, *Por una nueva novela*.
Eugène Delacroix, *Metafísica y belleza*.
Giovanni Papini, *Pragmatismo*.
Samuel Butler, *Vida y hábito*.
Jakob von Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*.
Abel Gance, *Prisma*.
Jean Epstein, *El cine del diablo*.
Jean Epstein, *La inteligencia de una máquina*.
Gustav Theodor Fechner, *La cuestión del alma*.

Títulos en preparación

- Jakob von Uexküll, *Paseando por los mundos circundantes de animales y humanos*.

COEDICIONES

- Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento* (junto a Tinta Limón Ediciones)

Títulos en preparación

- Félix Guattari, *Un amor de UIQ* (junto a Caja Negra Editora)

Esta primera edición se terminó de imprimir
en el mes de agosto de 2015
en los **Talleres Gráficos Elías Porter y Cía. S.R.L.**,
Plaza 1202, Buenos Aires, Argentina.