

UNIVERSIDAD NACIONAL EDUCACIÓN A DISTANCIA.
FACULTAD DE FILOSOFÍA
(Departamento de Filosofía)

EL SABER DEL CUERPO

INTUICIÓN Y PERCEPCIÓN COMO SABER CORPORAL
EN BERGSON Y MERLEAU-PONTY



Tesis para la obtención de grado de Doctor.

Directora: M.^a del Carmen López Sáenz.

Autor: Emilio Ginés Morales Cañavate. Licenciado en Filosofía por la Universidad de educación a Distancia. Licenciado en Ciencias de la educación por la Universidad de Murcia.

Madrid 2012

Departamento: Filosofía, UNED.

Título: *El saber del cuerpo. Intuición y percepción como saber corporal en Bergson y Merleau-Ponty.*

Autor: Emilio Ginés Morales Cañabate. Licenciado en Filosofía
Licenciado en Ciencias de la Educación.

Directora de la tesis: Dra. M.^a del Carmen López Sáenz.

AGRADECIMIENTOS

El trabajo que aquí se presenta comenzó al inicio de mi carrera profesional, con mi relación con los bebés y los niños/as más pequeños. Ellos fueron los que me enseñaron que el cuerpo tiene su propio lenguaje, y que las palabras son a menudo pálidos reflejos de lo que el cuerpo nos muestra. A ellos les doy mi agradecimiento más profundo, por hablar con sus movimientos de la espontaneidad, de la libertad, de la creación y de la percepción como forma de descubrimiento. El saber del cuerpo, también con los adultos, me abrió nuevos caminos de comunicación conmigo mismo y con los demás, incluso cuando otros medios ya eran ineficaces.

Al acceder a mi formación filosófica en la UNED continué interesado por este conocimiento tan singular con el fin de dar un marco teórico a todo lo que continúo aprendiendo a lo largo de tantos años de trabajo práctico. La filosofía me ha dado la oportunidad de conocer a los autores sobre los que versa esta tesis, que han puesto palabras y pensamientos a intuiciones que he vivido durante muchos años en mi vida profesional.

Mi agradecimiento especial a los miembros del tribunal que juzga mi trabajo, porque su larga trayectoria y especialización nutrirán de seriedad mi esfuerzo y enriquecerán con sus aportaciones mi tarea.

Quisiera también expresar mi profunda gratitud a la directora de esta tesis, sin cuya ayuda y aliento este trabajo nunca hubiera llegado a buen puerto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	p. 7

1. DISTANCIA Y PROXIMIDAD ENTRE BERGSON Y MERLEAU-PONTY

1.1. Introducción.....	p. 36

1.1.1. Las intuiciones de Bergson.....	p. 48

1.1.2. El dualismo como método en Bergson.....	p. 51

1.2. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889)

1.2.1. Introducción.....	p. 56

1.2.2. El realismo en Bergson.....	p. 62

1.2.3. La duración.....	p. 74

1.2.4. Tiempo y espacio.....	p. 78

1.2.5. La libertad.....	p. 82

1.3. Materia y memoria (1896)

1.3.1. Introducción.....	p. 85

1.3.2. El cuerpo: un corte en el devenir.....	p. 94

1.3.3. La existencia de la imagen.....	p. 99

1.3.4. La imagen deseante.....	p. 112

1.4. La evolución creadora (1907)

1.4.1. Introducción.....	p. 124

1.4.2. Naturaleza y generalidad.....	p. 128

1.5. El pensamiento y lo moviente (1903–1923)

1.5.1. Introducción.....	p. 139

1.5.2. Intuición comprensiva.....	p. 143

1.6. Las dos fuentes de la moral y de la religión (1932)

1.6.1. Introducción.....	p. 147

1.6.2. La distancia inmóvil.....	p. 150
1.6.3. Éxtasis.....	p. 154
1.6.4. La emoción creadora.....	p. 159
1.7. Conclusiones.....	p. 163

2. DEL INTERIOR AL EXTERIOR

2.1. El interior en Bergson

2.1.1. Introducción.....	p. 171
2.1.2. La Conciencia pura: El yo solipsista. La conciencia inmediata: Tendencia abierta.....	p. 177
2.1.3. El símbolo.....	p. 197
2.1.4. Ser espontáneo.....	p. 207
2.1.5. Ser cautivo.....	p. 219
2.1.6. Conclusión.....	p. 224

2.2. El exterior en Merleau–Ponty

2.2.1. Introducción.....	p. 225
2.2.2. El prejuicio contra el exterior.....	p. 227
2.2.3. Dualismo.....	p. 231
2.2.4. La percepción.....	p. 232

2.3 La estructura del comportamiento (1942)

2.3.1. Introducción.....	p. 238
2.3.2. Las relaciones simbólicas entre interior y exterior.....	p. 248

2.4. Fenomenología de la percepción (1945)

2.4.1. Introducción.....	p. 256

2.4.2. Emoción y memoria corporal.....	p. 259
2.4.3. <i>Cogito</i> y conciencia perceptiva.....	p. 267
2.4.4. <i>Cogito</i> y duración.....	p. 277
2.4.5. El arte y el cuerpo.....	p. 280
2.4.6. La expresividad corporal.....	p. 285
2.4.7. Conclusiones.....	p. 290
3. LA CREACIÓN Y SU DOBLE	
3.1. Introducción.....	p. 296
3.2. Naturaleza e incertidumbre.....	p. 307
3.3. Unidad y diferencia en la naturaleza.....	p. 321
3.4. Vida. Interioridad y exterioridad.....	p. 347
3.5. Lo visible y lo invisible.....	p. 355
3.6. El cuerpo vivido o fenoménico.....	p. 372
3.7. Paisaje en la diferencia.....	p. 382
3.8. <i>Durée</i> y percepción.....	p. 395
3.9. El interior–exterior doble entre la creación–lo creado.....	p. 407
3.10. La poesía de las imágenes.....	p. 417
4. CONCLUSIONES	p. 448
5. BIBLIOGRAFÍA	p. 490

INTRODUCCIÓN

Si, a pesar de su valor primigenio, el cuerpo no ha sido pensado hasta sus últimas consecuencias, se debe a la angustia que produce la percepción de su imagen, así como a la inseguridad que nos trasmite el saber al que nos acerca, que resulta tan difícil de concretar.

La investigación acerca del conocimiento de las imágenes sensibles ha interesado a los autores objeto de estudio de esta tesis doctoral hasta el punto de acabar realizando una crítica radical al pensamiento en tercera persona y a la ciencia, cuando éstos se desvinculan de lo sentido a favor de lo pensado. Este pensamiento objetivista ha construido imágenes planas, situadas en la superficie y liberadas de la subjetividad, tanto de las emociones como de las pasiones que la enriquecen y le confieren profundidad.

Del mismo modo, la psicología también ha imaginado una evolución exterior de naturaleza abstracta, cincelada en contornos lineales y geométricos, que construye la evolución del ser humano basándose en la clasificación de las etapas del desarrollo. Este orden desprecia el saber vital del propio cuerpo y crea una cultura en la que las personas pueden ser aniquiladas singularmente en beneficio de una idea absoluta y tiránica, como sucedió en las grandes guerras de las que nuestros autores fueron coetáneos.

Por el contrario, el saber corporal al que nos referimos es una auténtica actividad sensible de cualidad *poiética* que sigue los cánones homéricos, en los que la narración viva se presenta abierta a la posibilidad y a la acción que fluye en continuidad.

Este ser comprometido establece una lucha esforzada por lograr la integración *psique–soma* para obtener un saber general del que, a su vez,

participen todos los seres singulares que lo componen. El movimiento expansivo y continuo es una característica básica de todo acontecer *poiético*.

Este saber arcaico, que los presocráticos apreciaron ya en el *apeiron* iniciático del mundo, era en principio un movimiento elemental que los seres humanos traducían en sensaciones corporales cotidianas, como el aire de la respiración, la temperatura basal, o incluso las manos manipulando la tierra y el fuego con que construían los objetos. También son signos de esta dinámica permanente los pies desplazándose por un mundo inhóspito, o los contornos de las líneas del cuerpo que se desdibujan ante nuestra mirada.

Bergson recoge esta tradición griega, en la que cuerpo e idea se compenetran mutuamente, antes de que el saber pitagórico, y Platón como epígono aventajado, los separe en universos diferentes. El autor parisino hace del movimiento corporal un canto de sirena, una llamada para el inicio de un viaje hacia el interior y la introspección que, sin embargo, no puede entenderse si nos quedamos ahí y no transitamos en un doble sentido que vaya del interior hacia el exterior de forma compenetrada.

Ésa es la causa de que haya diversos malentendidos en la lectura de Bergson. Algunos autores, especialmente los más apegados al bergsonismo, se han quedado en el positivismo propio del espíritu, como si éste fuera un almacén de memoria al margen de la actividad del cuerpo. Otros autores más cercanos al materialismo sólo han visto en el mundo descrito por Bergson una colección de imágenes exteriores divididas en fragmentos que no se sabe cómo comprender.

Al plantear el problema de manera insuficientemente aguda, no ofrece sino una razón insuficiente. Bergson nos conduce siempre al borde de una intuición que no llega a efectuar¹.

Será el propio Merleau-Ponty quien, diez años después de escribir el texto citado, afirme que en el desarrollo de su antecesor se propone una lectura que debe trazarse siempre en un doble recorrido, y que ésta es precisamente su riqueza y su valor.

El camino que Bergson sólo trazó y del cual nunca renegó, esta manera directa, sobria, inmediata, insólita, de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia, y lo absoluto más allá de nuestros ojos, el espíritu del descubrimiento que es la fuente primera del bergsonismo².

El saber corporal es entonces una génesis que aúna la apariencia y lo profundo en una síntesis que resulta difícil de percibir debido a la doble faz con la que se presenta. La integración primigenia de esta sabiduría natural se plasma en la expansión del *logos* en la *fisis*, y viceversa. Así, por ejemplo, el movimiento de las manos al coger un objeto es considerado por el que lo observa en la distancia como una secuencia de movimientos, y sin embargo es sentido como una continuidad por parte del que lo ejecuta.

Con el fin de solventar esta paradoja entre la apariencia y su profundidad, Bergson se adentra en la materia de los cuerpos que percibe e investiga su tendencia natural a fraccionarse en movimientos, a la vez que a continuarse en lo que él denomina «duración».

¹Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson (1947-1948)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 117.

²Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2003, p. 298. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 224.

Ahora bien, esta doble percepción en fragmentos y en unidad nos lleva al esfuerzo filosófico de leer siempre como en un espejo, en el sentido de que han de intervenir siempre las dos caras de la misma realidad —tanto lo que se divide como lo continuo—, y esto supone una máxima dificultad para la comprensión de la obra de Bergson.

Por su parte, Merleau-Ponty tiene como objetivo conocer la relación que se entabla entre mi acción y el mundo. Por esta razón, y contrariamente a Bergson, el sentido de su movimiento se traduce en cada gesto espontáneo que se dirige hacia el medio —por ejemplo, el gesto primigenio de señalar indica un deseo profundo de interrelacionarme con mi entorno y los seres que lo habitan—. En la obra de Merleau-Ponty lo profundo no sale de lo corporal hacia dimensiones espirituales con las que se ha de coincidir, sino que se queda en el mundo en un hacer directo con lo que se ve y se percibe. De este modo, integra las intuiciones de su antecesor en una filosofía de la corporalidad cada vez más ligada a la materia como elemento comprensivo y capaz de integrar *soma* y *psique*. Decimos que esta filosofía es comprensiva porque en sus investigaciones sobre una actitud o un gesto se acerca al ser humano como globalidad. Merced a esta generalidad, toda apropiación filosófica del hacer corporal es heredera de la sabiduría pre-socrática, ya que en él se reúnen de un modo radical *fisis* y *logos*.

En nuestra opinión, ambos autores se acercan a la filosofía anterior a Sócrates porque exploran caminos en los que el orden está inscrito en la misma posibilidad de un movimiento aparentemente desordenado. Así, lo que consideramos «concepto puro» es inaccesible, un límite que se anega en lo

dinámico de la libertad del ser humano que encuentra en la percepción su expresión más original.

Jamás se había descrito así al ser bruto percibido. Al desvelarlo después de la duración naciente, Bergson encuentra de nuevo en el corazón del hombre un sentido «presocrático» y «prehumano» del mundo³.

En efecto, Bergson nos introduce, a través de su lectura, en un mundo en el que el ser humano percibe un cosmos cuyas duraciones trabajan al unísono formando un crisol de percepciones. De ahí proviene lo originario de su filosofía: nos encontramos con la duración de un «yo» que, en unión con el resto de duraciones, vive en un universo poblado de otros cuerpos. En cada ser individual existe la posibilidad creadora de abrir nuevos territorios tanto interiores como exteriores merced a su percepción.

Esta perspectiva comprensiva constituye el inicio de nuestra relectura de Bergson. En nuestra opinión, Merleau-Ponty también investiga acerca de la globalidad de su elemento carnal a partir de la percepción. La duración es una realidad paradójica, por lo que es difícil de comprender debido a su cualidad transformadora —que nos une a las cosas que aparecen divididas en el exterior—, y a aquellas otras que forman parte de nuestra intimidad. Lo que percibimos externamente se halla integrado en nuestro ser, que cambia internamente al mismo tiempo que el exterior que percibimos.

En la intuición, la coincidencia se confunde, pues, con un movimiento de trascendencia: coincidimos ciertamente, pero con un movimiento que surge de nosotros [...] La intuición de nuestra duración, lejos de

³Ibídem, p. 301. Traducción al castellano: Ibídem, p. 226.

dejarnos suspendidos en el vacío, como lo haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duración que hemos de intentar seguir⁴.

Merleau-Ponty resalta aún más la relación con la trascendencia, ya presente en Bergson. Dicha trascendencia hace de la actividad humana una génesis permanente que, no sin esfuerzo, nos lleva hacia distintos lugares. Esto es así porque, a partir de la materia nacen sensaciones, tanto como afectos o pensamientos. Cada persona, en su cualidad corporal y espiritual, recuerda a la comunidad que se la trate como sujeto, y no como un simple objeto.

Así pues, el movimiento de la materia no es sólo inercia sino que conlleva un *logos* inscrito en la *fisis*, sabiduría dinámica y natural que Bergson recupera para la duración. La acción del cuerpo en el mundo es elección inmediata de posicionamiento, esto es, apertura de nuevos espacios que se forman entre la esfera de la acción y la de la memoria siempre listos a cristalizarse en recuerdos inherentes a acciones sensoriomotrices. Este saber de situación es recogido por Merleau-Ponty, quien lo amplía en un sentir de condición aristotélica que se altera y varía ante la percepción continuada del mundo. Dicha alteración es el fundamento del comportamiento, que no está instalado en el sistema nervioso, sino en la acción global que se produce entre el ser humano y el entorno. La percepción no es tan sólo mirar, sino también sentir todo lo que acontece. La actividad perceptiva, como ocurre en la piel, transita a diferentes niveles entre mi sentir interior y en el exterior, comprometiendo uno con otro, sin salir de la actividad perceptiva.

⁴Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 131.

En cambio, para Bergson la unidad de *soma* y *psique* es un movimiento que se apoya en la duración. El símil preferido por el autor para comprender esta síntesis es el de una melodía fluida. La enseñanza profunda que transmite el filósofo a su sucesor se traduce en el valor de la continuidad entre lo contingente y el absoluto a través de la percepción, todo ello sin romper la diferencia, sino integrando a ambas.

Al comenzar este trabajo el autor se encuentra en el inicio de una investigación ardua: se trata de afrontar el saber como una melodía que escuchamos por primera vez y de la que desconocemos su desarrollo. Este desconocimiento hace que se presente a nuestros sentidos ora dulcemente, ora como extraña y salvaje. De ahí procede el horror primigenio del hombre ante este ser bruto plagado de percepciones que nos conmueven, lo que hace que tratemos de encontrar un punto de amarre: el cuerpo en su nimiedad. Este algo —materia carnal— aparecerá como tabla de salvación en la existencia. Ambos autores vuelven su mirada a los presocráticos al superar la noción del ser como absoluto para darle un lugar en el cuerpo.

Enfrentándose a Parménides en su mismo terreno, el sentido común de los atomistas mantuvo que «el No-ser» existe lo mismo que el ser, es decir, puesto que todavía se consideraba al Ser ligado a una existencia corpórea, afirmaron que tiene que existir un lugar ocupado por el cuerpo⁵.

Por un lado, el cuerpo es tan sólo materia que se desvanece. Por otro lado, tal y como afirma Bergson en su obra *La evolución creadora*, existe un

⁵Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía Griega*. Madrid: Gredos, 1999, Tomo I, p. 20.

principio generador en la acción corporal que nos revela que algo está a punto de suceder. Ese algo me salva del *horror vacui*, ya que me mantiene atento al presente en el que me inscribo, y me hace sentir vivo —es decir, lejano de la nada—: «Me digo que podría no haber nada y entonces me admiro de que haya algo⁶».

Merleau-Ponty también considera que, merced a esa pequeña abertura sensible, podemos dar un significado al aparente sinsentido de un ser enfrentado a la nada. En efecto, lo perecedero del cuerpo nos da también la creación, un cruce en el que se constata la confluencia fecunda entre *psique* y *soma*. Esta expresión del ser incesantemente nueva en un cuerpo limitado es lo que contribuye a salvarnos de la tiranía del absoluto inamovible, o de la cosa errática.

Toda creación es, por sí misma, expresión, ya que presenta la tendencia a salir de sí para situarse en el exterior material. El cuerpo humano se ve entonces arropado por un movimiento intuitivo que tiende a anticipar lo que todavía está por llegar. Esta capacidad de abrirse a lo posible provoca en nosotros el asombro de que, a partir de movimientos sensoriomotrices automáticos —como respirar, andar o coger—, aparezcan rupturas de libertad que marcan estilos personales. Por lo tanto, este movimiento libre es para nosotros el asombro del que nos hablaba Aristóteles.

Pues todos comienzan, según hemos dicho, asombrándose de que las cosas sean así, como les sucede a los autómatas de los ilusionistas (a los que no han visto la causa), o con los solsticios, o

⁶Bergson. H. «L'évolution créatrice», en *Œuvres*. PUF: París, 1984, pp. 487-802, p. 728. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*. Espasa-Calpe. Madrid: 1973, p. 243.

con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece asombroso que algo no sea medido por la unidad)⁷.

Sin embargo, el ser humano, amedrentado ante lo imprevisible, ha preferido cerrar sus ojos al devenir. Opta, entonces, por poner límites incluso a lo ilimitado, denominándolo «nada» o, por el contrario, «todo», cuando ambas dimensiones tan sólo representan la doble faz de un miedo primigenio a lo desconocido, que es la aparición continua de nuestra acción corporal.

En este trabajo, partimos de la hipótesis de que la indeterminación y la libertad, ligadas al mecanicismo, hacen posible el devenir en la existencia⁸. El aparecer mismo es la prueba de que esto es viable, ya que intentamos ver los fenómenos no ya con los ojos de la inteligencia —que sólo capta lo que está hecho y que mira desde fuera—, sino con la facultad de observar desde dentro a un ser dinámico que no cesa de ganar para sí nuevos espacios. «Todo se pondrá en movimiento y todo se resolverá en movimiento⁹»: éste será el eje transversal de todo nuestro trabajo.

Como veremos a lo largo de este estudio, la nada es una pseudoidea para ambos autores en tanto niega el dinamismo del ser mismo al mostrarse como un concepto absoluto que niega la existencia de algo. Este pensamiento representa para nosotros otra influencia de Bergson en Merleau-Ponty, ya que nos lanza lejos de una totalidad que inmoviliza. Nos encontramos ante un

⁷Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Editorial Clásica Gredos, 1994, p. 18.

⁸El mismo Aristóteles —al que hemos visto asombrarse ante la inconmensurabilidad— se contradice a sí mismo al negar el vacío. Esto último ha sido una de las claves fundamentales para aceptar un determinismo propio del movimiento circular de las esferas. En cambio, otros filósofos abrieron nuevos territorios. «Sin embargo, a raíz de las condenas, muchos estudiosos llegaron a aceptar que fuera del cosmos podía existir un espacio vacío, quizás incluso un espacio vacío infinito, apto para acoger a estos universos posibles». Lindbergh, D. C. *Los inicios de la ciencia occidental*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 304.

⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 708. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 223.

impulso —un *élan*— que, como nos dice Alia—al Saji, es tendencia¹⁰ que se hace vínculo indisoluble con la materia. A partir de nuestras investigaciones, si en algo coinciden ambos autores, es en el valor otorgado al movimiento del ser como fuente y origen de conocimiento.

En nuestra opinión, los dos autores se aplican por igual a desentrañar un viejo camino, ya trazado por la filosofía, que lleva a la comprensión del ser a través de lo que la sensibilidad percibe a su alrededor, esto es, un derrame continuo de sí mismo cuya divergencia es tan connatural a la evolución como la conservación. Nos referimos a una concepción de naturaleza fértil que fue iniciada por el saber filosófico antiguo antes de que la escisión entre psique y cuerpo rompiera el asombro ante un ser en constante diversificación.

Los antiguos no habían levantado barreras semejantes (separar la realidad en cantidad y cualidad), ni entre la cualidad y la cantidad, ni entre el alma y el cuerpo. Para ellos los conceptos matemáticos eran conceptos como los demás, emparentados con los demás, y que se insertaban de un modo muy natural en la jerarquía de las ideas. Ni los cuerpos se definían entonces por la extensión geométrica, ni el alma por la conciencia. Si la *psique* de Aristóteles, entelequia de un cuerpo viviente, es menos espiritual que nuestra «alma», es porque el *soma*, empapado ya de idea, es menos corporal que nuestro «cuerpo». La escisión entre ambos términos no era aún irreparable. Llegó a serlo luego¹¹...

¹⁰Cfr. Al-Saji, A. «Life as vision: Bergson and the future of seeing differently», en Kelly, M. R. (edit). *Bergson and phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 149.

¹¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 790. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 303.

Este reencuentro con la primera filosofía nos revela un saber primordial que tiene su mejor aliado en la naturaleza, ese «en sí» que sostiene la expresión del «para sí». Ésta es precisamente la tarea que los pensadores antiguos nos transmiten: proseguir con el aprendizaje acerca de la integración de la idea en el cuerpo, y viceversa. El problema surge al definir esta integración, ya que podemos verla como penetración parcial, interpenetración dialéctica o invasión y coincidencia. Ambos autores pensaron durante toda su obra en cómo encontrar el movimiento justo en el que la relación entre lo absoluto y lo contingente permitiera una evolución creativa y madura¹².

Como venimos diciendo, ese fluir que no cesa de manar nos recuerda a las concepciones de los primeros filósofos, desde Anaximandro o Heráclito a posteriores como Plotino. Esto es así debido a que «ser sensible» supone navegar en la corriente de la vida contando con los torbellinos que de ésta emanan, sin eludirlos, pero trazando a la vez el curso que une lo diverso.

El presente trabajo halla sus referencias al cuerpo en una materialidad perceptiva y motora que se expresa de acuerdo con una naturaleza salvaje y creadora que explora la continuidad imparable de su acción en el espacio, al mismo tiempo que descubre perfiles parciales del objeto con el que se relaciona.

¹²Cabe señalar que esta relación ha de ser clarificada atendiendo a dos lecturas diferentes. Por una parte, en Merleau-Ponty, M. «Prólogo» de Bello Reguera, E. *Elogio y posibilidad de la filosofía. Elogio de la filosofía (1953). Resúmenes de los cursos: Collège de France (1952–1953)*. Almería: Editorial Universidad de Almería, 2009, pp. 42–43. El autor afirma que el objetivo que Maurice Merleau-Ponty define en su obra *La estructura del comportamiento* es la «relación entre naturaleza y conciencia». Por su parte, López Sáenz —en el capítulo «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», en Rivera Rosales, J. y López Sáenz, M^a. C. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED Ediciones, 2002, pp. 179–205, p.182— afirma que el objetivo que se propone el autor es la relación entre «conciencia y cuerpo». El problema surge al dilucidar si el cuerpo es naturaleza, o si la naturaleza es cuerpo. En el desarrollo de este trabajo, basado en la influencia de Bergson en Merleau-Ponty, entendemos que el cuerpo es, de algún modo, «la naturaleza en nosotros».

Según nuestro parecer, la duración no es un absoluto irreal, como parece pretender el bergsonismo, sino la propia evolución del ser humano que, debido a su flexibilidad comprensiva, es capaz de adaptarse incesantemente, como nos demuestran las diferentes fases de la vida. De este modo, la vejez o la niñez no son para nosotros más que cortes irreales de un mismo hacerse intuitivo, que es la vida entera, esto es, la interacción entre un absoluto de libertad y contingencia inscrita en la acción duradera del cuerpo. En definitiva, podemos afirmar que la duración es el sentimiento que nos provoca el sí mismo que permanece en nosotros, que aporta sentido a nuestra identidad como seres humanos y como personas individuales que crecen y evolucionan.

Teniendo en cuenta lo anterior, evolucionar supone un fluir constante a través del curso de la vida, llevando en nosotros el recuerdo de las relaciones diversas con los que nos hemos encontrado. A pesar de la tensión que estas últimas provocan en nuestro interior, es éste un flujo de corrientes y torbellinos que parecen gozar de cierto equilibrio.

Esta armonía primigenia nos recuerda al antiguo filósofo neoplatónico Plotino. Éste nos acerca al mundo diverso y nos hace entender que es posible el movimiento del «Uno» emanando a través de nosotros y de los seres que habitan el universo. Por lo tanto, esta opción nos abre un innumerable cuadro de posibilidades. La primera de ellas es entender la percepción como poseedora de esta cualidad, ya que a partir de un «yo» que observa somos capaces de enfocar diversos territorios o situaciones del ser.

Bergson acude al rescate de este absoluto, que es movimiento, y nos sumerge en la duración, también entendida como cambio e innovación, y no como inmovilidad. A lo largo de este trabajo habremos de enfrentarnos a

lecturas incompletas que sólo ven en el autor la esencia de un pasado inscrito en una conciencia desvinculada del sujeto.

El fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente, o sea, en fin, duración actuante e irreversible¹³.

Como veremos con posterioridad, Bergson emplea continuamente la expresión «acción». En nuestra opinión, con ella se refiere a la posibilidad de un ser que, desde dentro, es capaz de estallar hacia afuera. En este sentimiento de estar vivo que es la duración se une toda la pluralidad de lo acontecido, así como lo posible de la creación individual. Ser libre es acercarse a esta globalidad que habita en nosotros.

Esta apertura a la actividad implica una crítica rigurosa al distanciamiento insalvable que Descartes había establecido en su discurso entre el alma y el cuerpo. Por nuestra parte, en este trabajo contemplamos, cada vez con más simpatía, su duda metafísica acerca de los límites existentes entre el intelecto y el cuerpo, así como la consideración de la debilidad del ser por las tenues fronteras que separan la extensión de la intensidad. En efecto, el filósofo renacentista reconocerá al final de sus meditaciones que el ser humano se equivoca a menudo en las cosas particulares, y que nuestra naturaleza es endeble para pensar con claridad¹⁴. Esta fragilidad que debilita el pensamiento que se creía único es uno de los pilares fundamentales de nuestro trabajo.

Conscientes de esta falibilidad, y de la renovación que las nuevas ciencias conllevaban, tanto Bergson como Merleau-Ponty se dedicaron

¹³Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 508. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 28.

¹⁴Descartes, R. *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1988, p. 182.

incansablemente al estudio de la naturaleza y del comportamiento de los seres que están en relación con ella. Lo hicieron desde sus entrañas, y no desde su exterior, como si sólo fueran meros productos de su actividad. En definitiva, el fenómeno de la percepción hace posible sentir el mundo como un desbordamiento de «apareceres» que, como nos recuerda Bergson, es necesario delimitar.

Quizás debido a la admiración que sentía hacia uno de los maestros de la filosofía francesa, Merleau-Ponty elaboró las intuiciones que Bergson planteaba y que no desarrollaba totalmente. En esta andadura, influido por su crítica, se estableció entre ellos una reversible —como le gustaba decir al propio Merleau-Ponty— relación maestro-alumno en la que el discípulo también se emocionaba ante el poder creador de su antecesor¹⁵.

Berkeley ya había evaluado la importancia de la percepción débil e ínfima, así como su relación estrecha con el *esse* y la revaloración que los filósofos hacen tanto de las sensaciones segundas como de su capacidad para aportar una riqueza decisiva a la comprensión del ser. Según él, la filosofía encontrará en dichas sensaciones el punto de apoyo para reconsiderar las teorías que parten de las sensaciones.

No es extraño que en las obras de los autores de los que aquí nos ocupamos resuene el eco de la filosofía de Berkeley: ni un dado es distinto de

¹⁵«Si hubiéramos sido grandes lectores de Bergson —escribe Merleau-Ponty en 1959— nos hubiéramos sentido atraídos por una filosofía mucho menos reflexiva que aquella hacia la cual se orientaba Brunschvicg. En resumen, el inconformismo de la generación de los años treinta se expresa como rechazo de la filosofía idealista en nombre de una filosofía concreta». Bello Reguera, E., «Prólogo», en Merleau-Ponty, M. *Elogio y posibilidad de la filosofía. Elogio de la filosofía (1953). Resúmenes de los cursos: Collège de France (1952–1953)*, p. 85. En esta tesis doctoral también nos hemos dejado atrapar por un autor como Bergson, que habla directamente, y sin preámbulos, sobre la fisiología, la biología y los seres vivos, así como de una filosofía en la que la biología y la naturaleza alcanzan una entidad privilegiada dentro del pensamiento.

sus accidentes (duro, extenso, cuadrado...) ¹⁶, ni tener una idea es diferente a percibir ¹⁷. Finalmente, donde encontramos las cualidades primarias, allí hallaremos, de forma inherente, las secundarias ¹⁸.

Esta última idea, que resulta de una extrema fertilidad, nos devuelve a la percepción corporal como devenir de diversidad incesante en el que nuestro cuerpo es un espesor sensible acribillado de impactos, un mosaico en el que se refleja una riqueza perceptiva que no se limita sólo a la visión de la forma en su extensión, sino que aborda todos los sentidos que la piel misma pueda percibir.

Esta percepción, cada vez más abierta, encontró una síntesis adecuada en las nuevas teorías psicobiológicas y de las ciencias naturales —Lamarck, Darwin— que eclosionan con fuerza ya a finales del siglo diecinueve y en todo el siglo veinte. En ellas se empezaba a vislumbrar la interconexión de los seres en su corporalidad con el medio en que vivían. Como consecuencia, apoyándose en los nuevos descubrimientos de las ciencias de la vida, Bergson sigue las teorías de los naturalistas y las conforma al saber filosófico. Instaure de ese modo un nuevo paradigma en la filosofía al romper el finalismo que imperó durante siglos, y al considerar la creación como la nueva revolución desde la que estudiar la evolución de los seres.

La recurrencia de Bergson a la pureza, siempre tan denostada por ciertos autores, se ve negada radicalmente en la crítica continua que éste hace, por ejemplo, a San Agustín y a toda la tradición de pensamiento de la Edad Media

¹⁶Cfr. Berkeley, G. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 53.

¹⁷Cfr. *Ibídem*, p. 83.

¹⁸Cfr. *Ibídem*, p. 58.

por el determinismo a que éste somete a la historia¹⁹. Igualmente, pone en tela de juicio la introspección si la profundidad que alcanza el «yo» no es estudiada como complementaria a lo que su «yo doble» efectúa en el exterior. De este modo, establece una unidad irresoluble entre ambos que se expresa en la fecundidad y fertilidad continuas de la acción corporal patente en los frutos que observamos en el exterior. La fuerza de este «yo activo» desarrollado por Bergson, que circula entre lo profundo y lo superficial, impregnó la atmósfera psicológica en la que se gestaron las disciplinas humanistas, e incrementó la importancia de la complejidad de la conciencia corporal en la teoría del conocimiento filosófico y psicológico, no sólo en Francia, sino también en Europa.

Las críticas más duras a Bergson se realizan cuando se le acusa de alejarse de Kepler y Galileo, por no considerar en un nivel de igualdad el espacio en relación al tiempo²⁰, esto es, por no ser moderno ni científico al apegarse a un tiempo interior y no relativo al espacio. De esta manera, la duración queda relegada a una substantialidad abocada a la reflexión antes que a un movimiento real en el mundo. Por supuesto, el cuestionamiento más comentado a su teoría es el de caer en el dualismo cartesiano al que tanto crítica²¹, ya que señala la división entre el «yo» y la extensión al convocar a aquél a una especie de profundidad temporal insondable desligada del medio.

Debemos precisar que, según nuestra investigación, en la obra de Bergson se unen la novedad de su teoría, que originariamente comenzó planteándose la reciprocidad cuerpo—espíritu en elementos como la

¹⁹Cfr. Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*. París: PUF, 1989, p. 333.

²⁰Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., pp. 761–785. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., pp. 286–299.

²¹Cfr. Ibídem, pp. 787–788. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 299–300.

conciencia, y el peso de la propia tradición vivida por el autor. La lectura prejuiciosa sesgada por la óptica política de autores como Politzer, que influyó en las primeras obras de Merleau-Ponty y Sartre²², calificaron al autor como un filósofo burgués alejado de lo social y apegado al individualismo capitalista.

Como el propio Merleau-Ponty señala²³, resulta determinante la omisión de su pensamiento por parte del resto de filósofos, que lo reducen, a menudo, a la última obra de su vejez, *Las dos fuentes de la moral y la religión*. En cambio, en el presente trabajo consideraremos que esta obra, escrita treinta años después de *La evolución creadora*, representa una ruptura con sus planteamientos iniciales, en los cuales nos centraremos fundamentalmente.

La lectura de las obras de Bergson conlleva una doble actitud: por una parte, la pereza de enfrentarse a una narración clara y plagada de ejemplos, pero difícil en su fondo, dadas las profundas raíces filosóficas en las que se sustenta. Por otra parte, porque considera la interioridad y la exterioridad como dos dimensiones simultáneas que no pueden entenderse la una sin la otra. Esta interpretación ha guiado nuestra investigación de acuerdo con las últimas tesis de Worms, a las que nos adscribimos en el desarrollo de este trabajo²⁴.

En nuestra opinión, debemos tener en cuenta que Bergson rehúsa el dualismo vulgar e intenta encontrar una síntesis —al estilo presocrático— a medio camino entre la idea y la naturaleza. El error del dualismo vulgar consiste en poner por un lado la materia con sus modificaciones en el espacio, y por el otro lado, las sensaciones e intelecciones inextensas en la conciencia

²²Cfr. Soulez, Ph., y Worms F. *Bergson*, op. cit., p. 271.

²³Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., pp. 296–297. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., pp. 223–224.

²⁴Cfr. Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit., p. 274.

temporal. De ahí proviene la imposibilidad de comprender cómo espíritu y cuerpo se interpenetran²⁵.

Es aquí donde encontramos grandes disidencias en Merleau-Ponty, ya que rechaza cualquier tipo de dualismo y espiritualismo y constata que Bergson articula inadecuadamente el espacio y el tiempo, pues siempre hay una prioridad de este último, como substancia espiritual, frente a aquél. La polarización en extremos inconciliables de estas dos dimensiones anula la libertad del individuo, de modo que éste vive en un cuerpo que actúa en un presente disuelto radicalmente en el pasado.

La pureza ligada a un tiempo pasado ya terminado retoma el problema de las distancias en la relación entre sujeto y objeto. El vínculo entre uno y otro ha de ser productivo merced a un diálogo que deje espacio para que ambos puedan expresarse generando nuevos territorios. De lo contrario, los hacemos coincidir sin permitir el movimiento dialéctico entre ellos. Esta ambigüedad teórica se acentúa por las sucesivas reelaboraciones del autor en sus propias obras —puede tardar hasta diez años en escribir una u otra²⁶—. Como consecuencia, apreciamos transformaciones que se suceden en un movimiento de zigzag a través del cual se integran las adquisiciones de sus primeras obras en nuevas reformulaciones, lo que hace que el lector se pierda y a la vez se corrija indefinidamente²⁷. Esto se debe también a que el autor realiza análisis paralelos de sus obras que son tangenciales a sus textos mayores. Por ejemplo, entre el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889) y *Materia y Memoria* (1896), el autor escribe *La risa* (1899) y

²⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», en *Œuvres*, pp. 161-356. p. 353. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006, p. 226.

²⁶Latré, A. *Bergson: une ontologie de la perplexité*. Paris: PUF, 1990, p. 19.

²⁷Cfr. *Ibidem*, p. 76.

El pensamiento y lo moviente (1903–1923). Algunos ensayos de esta última obra preceden a *La evolución creadora* (1907) y a *La energía espiritual* (1919), y otros a *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932). Así pues, Bergson retoma sus consideraciones en diferentes ensayos que el autor no hubiera querido que se publicaran para poder atenerse tan sólo a sus libros.

Según nuestro análisis, la interpretación de lo que para él significan el cuerpo y el espíritu ha de darse en sus obras de forma simultánea, sin escorarnos hacia el lado más puro de lo corporal, que es eminentemente percepción, o de lo mental, que es absolutamente concepto. Aunque de una forma mucho más atenuada, Merleau–Ponty también cae en ambigüedades, tal y como veremos en el presente trabajo. Si bien no hay períodos tan distantes entre la aparición de sus obras, podemos afirmar que sólo disponemos de dos obras verdaderamente acabadas: *La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945).

Posteriormente a ellas, hemos considerado los cursos o conferencias en los que aparecen nuevas elaboraciones y referencias a la teoría de Bergson, tales como *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947) o *Elogio de la filosofía* (1952), que surgió cuando se le otorgó la cátedra del Collège de France, anteriormente ocupada por Bergson. También hemos utilizado los cursos que dio en esta institución entre 1956–1957 referidos a Bergson y, finalmente, la ponencia que expuso en un homenaje a su sucesor en 1959, en la que intervinieron eminentes filósofos de la época, entre los que se encontraba Jean Wahl, titulada “Bergson haciéndose”. Por último, no podemos dejar de mencionar *Lo visible y lo invisible* (1961), especialmente el capítulo titulado «Interrogación e intuición», en el que la

huella de Bergson se ve a lo largo de todo su desarrollo. Por lo tanto, podemos afirmar que la consideración del pensamiento de su antecesor para elaborar el suyo propio queda expresada, hasta el final de su vida, en sus notas y consideraciones finales.

Brevemente: la nada (o más bien el no-ser) es un cruce y no un hueco. Lo abierto, en el sentido de hueco, es Sartre, es Bergson, es el negativismo o el ultrapositivismo (Bergson) indiscernible. He de poner en el punto de mi discusión unas ideas de Bergson sobre la nada: tengo razón al decir que Bergson prueba demasiado...²⁸.

Tal y como hemos tratado de demostrar en el transcurso del presente trabajo, la discusión con un autor tan poliédrico y problemático como lo fue Bergson no se interrumpe en la obra de Merleau-Ponty.

También constatamos que hay afinidades con el estilo de su antecesor, ya que sus obras siempre se presentan abiertas y en ellas se sigue la máxima de que la problematización es, en definitiva, interrogar continuamente a lo que se nos aparece, a los fenómenos. La filosofía es, por lo tanto, una tarea que se encarga de este continuo comenzar²⁹, pero no desde cero, sino dando vueltas continuamente y como en espiral en torno de los problemas para llegar a su núcleo profundo.

Nos ha resultado de extrema dificultad hallar la relación con los aspectos pre-reflexivos que las obras de ambos autores estudian. Una de las razones de ello reside en que no hablamos de conceptos exteriores, sino que, tal y

²⁸Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 246–247.

²⁹«El giro hacia la filosofía es también un comienzo, y la filosofía no es, a decir verdad, ni lo uno ni lo otro, ni retrospectión ni prospección, es una invitación a revisar lo visible, a volver a hablar la palabra, y a repensar el pensar». Merleau-Ponty, M. *Notes de cours (1959-1961) au Collège de France*. Paris: Éditions Gallimard, 1996, p. 375.

como dijimos, debemos situarnos en el interior del ser corporal y en su movimiento a partir de las sensaciones que de él nacen continuamente.

Finalmente, el sistema de imágenes, símbolos y metáforas que utilizan, si bien se revela complejo, es imprescindible para expresar la generalidad del ser —su cualidad elemental—. Su filosofía es, por esto último, cercana a la universalidad de la poiética, debido a su pretensión de hacer sensible no sólo la materia, sino también el espíritu que la acompaña, entendiendo por “espíritu”, fundamentalmente, la *dinamis* del ser.

Las posiciones corporales, los gestos, el sistema postural, las actitudes tónico–afectivas, no son producciones que se fijan para ser comprendidas. Por el contrario, han de ser entendidas en el movimiento global del cuerpo. En otras palabras, debemos adentrar nuestro pensamiento hacia una modalidad muy poco recorrida: en la emoción que atrae lo que sentimos desde la superficie de nuestra piel a la densidad de la memoria que se encuentra en nuestra carne continuamente alterada. Como se ha dicho:

La filosofía de Merleau–Ponty no debe de ser solamente definida como asombro frente al mundo, toda ella y por sí misma es asombro³⁰.

En Bergson vemos también esta sorpresa en la vibración que recorre nuestro ser en milésimas de segundo, así como ante las cualidades de nuestros sentidos que nacen como «la agitación de la sensibilidad ante una representación³¹».

A pesar de su interés, el principal problema de una obra que deja traslucir la emoción en su carnalidad teórica es que presenta grandes dificultades para

³⁰Barbaras, R. *Merleau–Ponty*. Paris: Editionnes Ellipses, 1997, p. 10.

³¹Gouhier, H. *Bergson dans l’histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989, p. 60.

ser comprendida y analizada, aunque no tanto para ser sentida. Por todo ello, observamos cómo los autores, conforme avanzan en sus producciones, van perdiendo capacidad objetiva y se sumergen en las profundidades de sus intuiciones cuajadas de metáforas relacionadas especialmente con el arte. Es éste un terreno prolífico para poder hablar de la virtualidad que se halla en el silencio de la palabra, aún por «llegar a ser».

En efecto, las imágenes se suceden, como dan buena prueba los torbellinos, en giros o torsiones del ser sobre sí mismo, al igual que las melodías en las que su continuidad se transcribe. Y es que, como decimos, los autores nos invitan a aproximarnos a las ideas que nos quieren transmitir, pero nunca tomándolas de un modo dogmático³², sino apresándolas en su curso. Para ambos filósofos, las ideas y los conceptos no son entidades fijas, sino movimientos inscritos en el proceso sensible que no deja de variar en el crecimiento del ser.

Tras la lectura de las obras de Bergson encontramos pensamientos ambiguos y elipsis continuas que acompañan las reflexiones —ejemplares para cualquier filósofo— acerca de la plasticidad entre el cuerpo y el pensamiento. Sólo comprendemos la interpenetración de ambos si partimos de capítulos estratégicos, como el segundo de su obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* —«De la multiplicidad de las etapas de la conciencia»—, en el que nos habla del «yo» que dura atento a la vida. Del mismo modo, en el capítulo cuarto de *Materia y Memoria* —«De la delimitación y de la fijación de imágenes»— se refiere a la percepción como vínculo indivisible entre la materia y la memoria. Por último, el cuarto capítulo de *La*

³²González, H. *¿Inactualidad del Bergsonismo?* Buenos Aires: Colihué Universidad, 2008.

evolución creadora —«De la significación de la vida»— versa sobre la creación y la génesis simultánea entre la materia y la inteligencia.

Para dar un sentido al presente trabajo, hemos realizado la lectura y comentario de las obras filosóficas de ambos autores por orden cronológico, con el objeto de constatar la evolución conceptual en la que se desarrollan. Hemos indagado la consolidación de las ideas de Bergson muy especialmente hasta *La evolución creadora*, sin desechar *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y hemos intentado ver cómo Merleau-Ponty abrió progresivamente sus investigaciones a repetidas revisiones de la obra de su antecesor. Nos parece que, en cada una de ellas, integró en su visión de la percepción y de la carne las características que Bergson atribuía a la duración, a la conciencia inmediata y a la creación intuitiva.

Una lectura secuenciada que parte del *Ensayo sobre los inmediatos de la conciencia* (1889) y culmina en *Lo visible y lo invisible* (1962) nos permite ir entresacando progresivamente las conclusiones de cada capítulo, no sin permanecer siempre atentos a la progresión que se produce entre un filósofo y el otro. Por ello, pedimos al lector de forma encarecida que tenga paciencia, ya que deberá retomar los mismos conceptos en momentos diferentes de la producción filosófica de sus autores y, por lo tanto, con nuevas consideraciones que se solapan con las ya adquiridas.

Todo este recorrido se deja sentir en nuestro trabajo. Se trata, en última instancia, de una profundización progresiva en este único tema, que es el viaje hacia el saber al que el cuerpo nos lleva. Por esto, al abordar los diferentes textos nos adentramos en un círculo concéntrico, ampliando y profundizando aspectos ya tratados en un principio, como la duración, la libertad, la intuición,

la creación, el valor otorgado al cuerpo y al espacio, o la relación entre sujeto y cuerpo.

Como decimos, en los dos primeros capítulos extraeremos unas conclusiones generales que nos servirán para poder concretar los avances obtenidos con cada nueva lectura. Por último, al final del tercer y último capítulo llegaremos a las conclusiones generales del trabajo, en las que resumiremos las aportaciones más significativas acerca del cuerpo y del saber que éste conlleva. Entre ellas, destacaremos la continuación iniciada por los filósofos presocráticos de un cuerpo empapado de idea, así como de una idea empapada de cuerpo y un saber basado en la expresión, la relación y la acción creadora.

Como ya hemos mencionado anteriormente, el primer capítulo versará sobre el análisis pormenorizado e individual de las obras de Bergson. Trataremos de desmontar las tesis del movimiento posterior a él, denominado «bergsonismo», y las perspectivas substancialistas de la duración, para lo cual tomaremos como referencia a Merleau-Ponty como analista de su obra.

El camino que su sucesor adopta pasa por muchas fases. Éstas comienzan por el rechazo del Bergson positivo, que se apoya en la introspección y el solipsismo, y siguen en el acercamiento a un Bergson más audaz que es capaz de desvelarnos el ser vertical a través del movimiento. Dicha aproximación se inicia ya en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947).

Así pues, en el primer capítulo —«Proximidad y distancia entre Merleau-Ponty y Bergson»— hemos tomado una decisión de calado que consiste en elegir al Bergson que queremos leer ¿Cuál es? El que nosotros investigamos

es el mismo que Merleau-Ponty buscaba, el pensador valiente que se arroga la tarea de unir cuerpo y espíritu, el que investiga acerca de la relación interioridad–exterioridad a través de la percepción, y el que problematiza la realidad de forma incesante.

Lo que nos proponemos averiguar —y en esto nos unimos a Bergson— es cómo la percepción define el saber corporal. Esta definición se concreta tanto en la vivencia sensoriomotriz de un cuerpo que asume y renueva su pasado dinámicamente, como en la capacidad que éste posee no para aplastar al presente, sino para vivir con él, para moverse e inspirar a la actividad corporal en innovaciones que lo superen. Desde un principio nos hemos opuesto abiertamente al enfoque de un Bergson realista para analizar, desde la óptica de un cuerpo actuante, la naturaleza, las intuiciones, la duración, las imágenes y, en definitiva, su naturaleza corporal y expresiva.

En síntesis, nos ha interesado emprender un análisis más pormenorizado acerca de cómo Bergson resuelve el tránsito y la transición entre el cuerpo y el espíritu a través de la materia y su cualidad perceptiva, así como la distancia que establece entre el pasado en la memoria y el presente en el obrar corporal. Nuestro objetivo ha sido encontrar en Bergson una revalorización del cuerpo que cobra protagonismo en la manifestación del ser, sin quedar por ello anulado por una temporalidad dominante y absoluta.

En el segundo capítulo —«Del interior al exterior»— analizamos, en primer lugar, cómo la interioridad no es para Bergson meramente introspección —esto es, huída del exterior—, sino un doble camino de ascenso y descenso entre el «yo» y la relación que éste entabla con el mundo, la cual es necesaria para todo conocimiento. Posteriormente, en el mismo capítulo, nos basamos

en las dos primeras obras de Merleau-Ponty —*La estructura del comportamiento* (1942) y *Fenomenología de la percepción* (1945) — para analizar las críticas del filósofo existencialista. Las sospechas del autor acerca de Bergson inciden, sobre todo, en que su obra tiene a menudo un tinte demasiado solipsista, con claros prejuicios realistas, y lo que esto conlleva de rechazo al mundo vivido junto a los otros y en la historia.

En estas dos primeras obras de Merleau-Ponty, critica la tendencia bergsoniana a la positivización, que hace de la duración una sombra de sus valientes intuiciones acerca de la realidad como devenir en continua transformación. Su sucesor apenas rescatará algunas elaboraciones bergsonianas. Sin embargo, trataremos de seguir el camino de estas reflexiones que, en nuestra opinión, influyen en Merleau-Ponty, en especial la relativa a la continuidad del tiempo y la de atención a la vida. Ambas le ayudan a emprender un examen sobre su propia teoría fenomenológica del cuerpo, así como a reformular un *cogito* tácito sin rupturas bajo la influencia que el arte, como símbolo de totalidad expresiva, pudo tener en ello.

Una vez analizada la relación entre Merleau-Ponty y Bergson en las dos primeras obras de aquél, el capítulo tercero —«La creación y su doble»— nos ayuda a continuar nuestro viaje en la evolución del primero mientras lee la obra de Bergson como una apertura natural a la diversidad, a través de los cursos y seminarios que imparte acerca de *La Nature* (1956). La participación del autor, al final de su obra, en una ponencia definitiva en homenaje a Bergson, recogida en *Signes* (1959), será fundamental para obtener una perspectiva global de su encuentro con Bergson.

Finalmente, la obra inacabada *Le visible et l'invisible* (1960) —y especialmente el capítulo titulado «Interrogation e intuition»³³— nos acerca a una lectura renovada de Bergson. En ella Merleau-Ponty reelabora la hipótesis negativa de su antecesor y profundiza en la tesis de Bergson acerca de la coincidencia parcial entre el cuerpo y el espíritu, así como en las relaciones prolíficas entre la exterioridad y la interioridad en un ser salvaje y carnal preñado de actividad poiética.

De esta forma, nuestro trabajo nos lleva a un cuerpo vivo que se inscribe en el paisaje de la diferencia, porque cada una de sus percepciones conlleva un doble: por una parte, el sentir aquello con lo que nos relacionamos directamente en el mundo; por otra, eso que Bergson denominará «interioridad», y Merleau-Ponty «lo invisible». En nuestra opinión, ambos no son sino grados de lo visible que se encuentran en la profundidad de un ser cuya expresividad siempre se halla en perpetuo devenir. La duración —nos dirá Merleau-Ponty—³³ es como un árbol primigenio apegado a sus raíces en la tierra. Ésta le nutre de una savia que circula entre el afuera y el adentro, prolongándose con sus ramas en un exterior con el que no deja de contactar.

Estos aspectos nos conducen, finalmente, al cuerpo como manifestación del ser, produciéndose de este modo una ontología comprensiva y poiética que intenta comprenderlo en su plenitud-parcial, es decir, en lo que tiene de común y de diferente, en relación al resto de los cuerpos que le rodean dentro del contexto social donde se mueven. Como nos propone López Sáenz, «la carne reformula la subjetividad introduciendo la identidad en la alteridad»³⁴.

³³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. Cit., p.148.

³⁴López Sáenz, M^a. C. «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», en López Sáenz, M^a. C. y Penas Ibáñez (eds). *Paradojas de la interculturalidad*. Madrid: Biblioteca, 2008, pp.31–59, p.52

El cuerpo, en su vínculo elemental y primigenio, porta una actividad creadora en la que ambos autores confluyen. Es ésta el lugar sensible en el que se genera una distancia reversible y suficiente para que la comunicación entre el interior y el exterior —en Bergson— y lo visible e invisible —en Merleau-Ponty— confluyan. Todo elemento primero refleja un espacio de transición, un crisol o cruce de caminos en el que cuerpo y espíritu se fecundan mutuamente y forman un intramundo, como una hoja de doble faz donde se retroalimentan incesantemente.

Lo más asombroso de ambos autores es que su filosofía, al asociarse tanto al movimiento corporal, ha acabado por convertirse en puro movimiento dinámico. De esta forma, tal vez sin pretenderlo, es como si el cuerpo hubiera ganado una batalla infiltrándose en una obra, que deviene tan tangible que parece que podamos tocar sensiblemente los conceptos que defienden y que rompen con los establecidos ayudándose de la biología (ej. “dehiscencia”, “quiasmo”).

Claro que, para lograr este propósito, desde nuestro punto de vista, la expresión filosófica ha de acercarse al arte que emana de un *Nous poietikos* de cualidad pre-reflexiva. En las conclusiones de este trabajo intentaremos clarificar qué características definen este saber que nos envía a tan diversas direcciones sin que podamos predecir cuál será la próxima, hasta que estamos en ella.

En las conclusiones el filósofo no busca los atajos, anda todo su camino. El bergsonismo establecido deforma a Bergson. Bergson inquietaba, aquél tranquiliza. Bergson era una conquista, el

bergsonismo defiende, justifica a Bergson. Bergson era un contacto con las cosas, el bergsonismo un conjunto de opiniones³⁵.

Al final de sus días, y aún teniendo la opción de convertirse al catolicismo —religión que deseaba abrazar a pesar de ser judío—, estando por esta razón prisionero en su domicilio, Bergson prefirió comprometerse con la realidad situacional y contingente que padecía su pueblo antes que unirse al poder absoluto de una doctrina. Por su parte Merleau-Ponty, cercano al pensamiento marxista, no dejó de invocar un humanismo en el que la experiencia se mantenía unida al individuo y al devenir material-espiritual que lleva implícito. Por todo ello, hay cierta fuerza arquetípica en ambos que los mantiene del lado de la filosofía pre-socrática más radical, la que se mueve en el respeto hacia un «algo singular» sin dejar de lado la avidez del todo insaciable.

³⁵Merleau-Ponty M. *Signes*, op. cit, p. 298. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 224.

1. DISTANCIA Y PROXIMIDAD ENTRE BERGSON Y MERLEAU-PONTY

1.1. Introducción

Henri-Louis Bergson (1859–1941), filósofo vitalista y espiritualista francés, nació en París, de madre inglesa y padre polaco exiliado de origen judío. Siendo todavía joven demostró aptitudes tanto para las disciplinas humanísticas como para las científicas. Ganó varios concursos de matemáticas³⁶, pero decidió estudiar filosofía en la prestigiosa École Normale Supérieure con E. Boutroux y L. Ollé-Laprune. Ejerció como profesor de enseñanza secundaria en varios liceos: en Angers, en el Lycée Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, y en los liceos Louis le Grand y Henri IV de París.

Estuvo casado con Louise Neuburger, prima de Proust, de su matrimonio nació una hija con déficit auditivo profundo, de cuya educación ambos se ocuparon; de aquí tal vez, la importancia que el filósofo da a la imagen como medio de comunicación.

Según nos cuenta Merleau-Ponty, Bergson fue un autor considerado maldito³⁷ por la utilización que de él hizo la filosofía «canónica»³⁸, que le condenó a la soledad y al ostracismo en sus últimos años³⁹.

³⁶El autor nunca abandonó la pasión por las matemáticas. De hecho, esta disciplina conlleva la necesidad de hacerse preguntas, de plantear interrogantes y resolverlos. Como veremos, Bergson asociaba la filosofía, al igual que Merleau-Ponty, a la interrogación, a encontrar los problemas, y a plantearlos adecuadamente para hallar finalmente una respuesta. Por otra parte, Bergson exige de la metafísica que realice por su cuenta una revolución análoga a la del cálculo en la ciencia y que se inspire en la idea generatriz de nuestra matemática para operar las diferenciaciones y las integraciones cualitativas. Cfr. Deleuze, G. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987, p. 25.

³⁷Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 296. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 223.

³⁸La apropiación de Bergson por la llamada *filosofía canónica* rompe con la perspectiva dinámica del conocimiento que defendía en sus obras, y excluye cualquier componente negativo, puesto que las esencias y el absoluto se adueñan de la filosofía. Precisamente una duración definida no como movimiento continuo, sino como tiempo pasado, hace confundir el transcurso con lo transcurrido. «Plenitud de la duración, plenitud primordial de la conciencia,

En cambio, durante la primera época de su vida fue aplaudido por un auditorio unánime durante cerca de trece años. Su sucesor en el Collège francés concibe dos interpretaciones de su sistema filosófico, esto es, el descrito por Bergson y el elaborado por sus seguidores, el de la audacia y el de la coincidencia. Mientras el primero estudiaba una realidad fundamentada en el movimiento y la transformación, el segundo se entretuvo en un espiritualismo vago e indeterminado que se fundamentaba en opiniones, más que en la obra completa y sólida de su autor, un filósofo que desde sus inicios mostró una gran pasión por rehacer la filosofía.

El objetivo que define la obra de Bergson, según nuestro criterio, es el de desentrañar el misterio de la percepción y descubrir la memoria que hay tras las imágenes que percibimos. Su filosofía no es de hechos, pues hay siempre una apertura a la creación⁴⁰, un «Bergson haciéndose» continuamente que

plenitud de Dios, estos resultados implican una teoría de la intuición como coincidencia y contacto. Y, en efecto, Bergson ha definido la filosofía como un estado semidivino, en el que todos los problemas que “nos ponen en presencia del vacío” son ignorados». Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2006., p.12.

³⁹«Bergson era una conquista, el bergsonismo defiende, justifica a Bergson. Bergson era un contacto con las cosas, el bergsonismo es un conjunto de opiniones recibidas. Las conciliaciones, las celebraciones, no tendrían que hacernos olvidar el camino que Bergson, sólo trazó y del cual nunca renegó, esta manera directa, sobria, inmediata, insólita, de rehacer la filosofía, de buscar lo profundo en la apariencia y lo absoluto más allá de nuestros ojos, en fin, con los mejores modos, el espíritu de descubrimiento que es la fuente primera del bergsonismo» Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 298.

⁴⁰Izuzquiza entiende el acercamiento final de Bergson a la mística por la tensión del deseo de una creación continua. «En la exigencia de la mística se encuentra la radical exigencia de un sujeto nuevo, de un sujeto que sólo como tensión puede vivir, actuar y entender. Que, en definitiva, sólo como puro deseo inquieto, dinámico, siempre exigente de nuevas creaciones, puede llegar a existir. Es el sujeto que Bergson propone. Es el sujeto que vive de modo abierto». Izuzquiza. I. *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 1986, p. 328. Esta mística está ya presente en nuestros místicos del siglo XVI, como Santa Teresa: «No pensemos que está todo hecho llorando mucho, sino que echemos de menos el obrar mucho». De Cepeda y Ahumada, Teresa (Santa teresa de Jesús). *Las moradas*. Barcelona: Planeta, 1989, p. 369. También: «De esto sirve siempre este matrimonio espiritual de que nazcan obras, obras». De Cepeda y Ahumada, Teresa (Santa teresa de Jesús), op. cit., p. 412.

contagia a otros autores⁴¹. Es éste un saber que versa más acerca del autor que construye una obra que de sus conclusiones.

Por lo tanto, en Bergson, como en todo autor en proceso creador, se dan oscilaciones de pensamiento⁴². Como veremos más adelante en el presente trabajo, en su primera obra, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), analiza la duración —que es esencialmente transformación— sujeta a un diálogo continuo entre un yo interior y un yo exterior que se nutren recíprocamente. En *Matière et Mémoire* (1896) el autor nos habla de una penetración del espíritu en la materia merced al flujo de la percepción. Esta penetración desmiente las críticas a Bergson como un filósofo dualista. Para el autor, la dualidad es un método de trabajo, ya que el ser se encuentra a medio camino entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta lectura filosófica de la obra bergsoniana, basada en la existencia de los cuerpos, ha sido a menudo obviada en beneficio de un espiritualismo que poblaba el exterior de las imágenes fantasmagóricas que representaban a las cosas materiales.

Nos ubicamos en un punto de vista de un espíritu que ignoraría las discusiones entre los filósofos. Ese espíritu creería que la materia existe tal y como la percibe; y puesto que la percibe como imagen, haría de ella, en sí misma, una imagen. En una palabra, consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y el realismo han operado entre su existencia y su apariencia. Sin duda se vuelve difícil

⁴¹Merleau-Ponty también se contagiará a lo largo de su obra de este deseo incesante: «Desde mi primera percepción se inaugura un ser insaciable que se apropia de todo cuanto puede encontrar, al que nada puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción y, desde entonces, lleva en sí mismo el proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencias». Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception* (1945) Paris: Gallimard, 2010, p. 416. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 2000, p. 369.

⁴²Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 126.

evitar esta disociación, luego que los filósofos la han engendrado.

Pedimos al lector, sin embargo, que la olvide⁴³.

Por otra parte, en su obra *Introduction à la métaphysique* (1903) el autor refuerza la idea de que espíritu y materia se entretejen en un vaivén constante, puesto que la intuición capta la participación de los cuerpos materiales en la espiritualidad.

El camino que recorre Bergson es doble. Por una parte, sigue las huellas de la materia en el espíritu; por otra, del espíritu en la materia. De ese modo dilata nuestra visión de los seres vivos: percibe en el mundo biológico el toque creador del espíritu en continua evolución. Podemos apreciar en sus desarrollos teóricos un tanteo entre cuerpo y espíritu, así como un deseo de que en la filosofía haya una prolongación de la ciencia en la metafísica, y viceversa.

Como el espíritu y la materia se tocan, metafísica y ciencia van a poder, a lo largo de toda su superficie común, probarse una a otra, a la espera de que el contacto se convierta en fecundación⁴⁴.

Esta fecundación es ambivalente, porque recorre un camino de dos sentidos que va de la materia al espíritu. Esta aparente contradicción es lo que a veces hace la lectura de la obra de Bergson tan exasperante. Como el mismo Merleau-Ponty señala: «La duración es esa realidad paradójica que nos une a las cosas, y a cosas exteriores a nosotros⁴⁵». Así, pues, nos encontramos a menudo con diferentes niveles del ser que comprenden una

⁴³Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 162. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 26.

⁴⁴Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 128.

⁴⁵Ibíd., p. 130.

misma duración circulante, entre las imágenes exteriores y los afectos internos que éstas nos producen.

Existe una de ellas [imágenes] que contrasta con todas las otras, por el hecho de que no la conozco exclusivamente desde fuera por percepciones, sino también por afecciones: es mi cuerpo⁴⁶.

Por lo tanto, la acción del cuerpo en el mundo produce grados de intensión que suponen diferentes fases entre cualidad y cantidad acorde a las experiencias vividas. Cuanto mayor es la impresión, más profunda es la huella que un acontecimiento deja en mí. Sin embargo, si represento esta actividad como un proceso que intenta supeditar las manifestaciones corporales a la memoria, conservamos el pasado como un absoluto y hacemos que éste invada al presente reduciéndolo a una mera comparsa de aquél. A esta segunda opción Merleau-Ponty se opondrá enérgicamente.

A pesar de esta oposición, el sucesor de Bergson entendió, después de un laborioso trabajo de investigación, que éste ponía el tiempo pasado a distancia del presente, de manera que no había una coincidencia total entre uno y otro, sino una transición parcial que permitía el diálogo entre pasado y presente.

Nos invita a la reflexión poniendo en la expresión exterior algo de esta contradicción, de esta penetración mutua, que constituye la esencia misma de los elementos expresados. Animados por ellos, hemos apartado por un instante el velo que se interpone entre la

⁴⁶Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 170. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p 34.

conciencia y nosotros. Y nos remite a la presencia de nosotros mismos⁴⁷.

Son muchas las preguntas a las que deben responder las investigaciones de Bergson, especialmente cuando se las considera desde su óptica más espiritualista. A pesar de ello, esta tesis pretende rescatar los aspectos que más le acercan o distancian de Merleau-Ponty⁴⁸.

Para ello, en el presente capítulo tratamos de extraer algunas de las aportaciones del pensador nacido en París, sin dejar de ser conscientes de las limitaciones de un pensamiento acerca de la corporalidad y la materia que se gestó a finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Nos parece especialmente relevante el estudio de una filosofía francesa que investiga el

⁴⁷Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 88.

⁴⁸Autor nacido el 14 de marzo de 1908 en Rochefort-sur mer, murió en París el 5 de mayo de 1961. Durante su vida tuvo especial influencia en el filósofo el acontecer político nacional e internacional, lo que le llevó a la creación de la revista *Temps Modernes* junto a Sartre y Simone de Beauvoir, y a los artículos publicados en esta revista, reeditados luego en *Humanismo y terror* (1947) y *Sentido y sin sentido* (1948), todos ellos elaborados desde una perspectiva marxista. De 1945 a 1948 da clases de filosofía en la Universidad de Lyon. En 1949–1952 da cursos de psicología infantil en la Sorbona. En 1952 accede como catedrático a la prestigiosa École Normale, donde cursó sus estudios superiores de 1926 a 1930. En cuanto a su obra más estrictamente filosófica, presenta como tesis *La estructura del comportamiento*, que fue redactada en 1938 aunque no se publicó hasta 1942. En 1945 obtiene el doctorado con la que se convertirá su obra fundamental: *Fenomenología de la percepción*. A finales de 1953 es elegido para el Collège de Francia, y en su conferencia de inicio pronuncia su célebre lección *Elogio de la filosofía*, en la que aparece un cambio notable respecto a la lectura de Bergson. A partir de ese momento profundiza en las ideas planteadas en *Fenomenología de la percepción* a través de obras como *Aventuras de la dialéctica* (1955), *Signos* (1960) y en las póstumas *L'œil et l'esprit* (1964) y *Lo visible y lo invisible* (1964). Son también obras póstumas *Les Résumés de Cours du Collège de France* (1969) y *La prosa del mundo* (1969). Diversos autores plasman el cambio de rumbo del autor a partir de su incorporación al Collège de France. Bello Reguera lo considera como «un tercer nacimiento» hacia la ontología en el prólogo de *Elogio y posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos: Collège de France* (1952-1953), p. 22. Grosz considera que al final de su obra el autor realiza una revisión de ésta a la luz de una reevaluación de Bergson («Merleau-Ponty, Bergson and the question of Ontology», en Grosz, E. *Merleau-Ponty. Intertwining. Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*. NY: Weiss, 2008, p. 24). El autor de esta tesis parte como hipótesis de este supuesto, e incorpora la emoción y el asombro que provienen de la creación como elemento que se puede introducir en sus nuevos análisis, quizás llevado por la misma pasión que Simone de Beauvoir: «Yo apreciaba su amor a la verdad, el rigor; él no confundía los sentimientos con las ideas, y me di cuenta, bajo su imparcial mirada, de que yo había confundido a menudo mis estados de ánimo con el pensamiento» (Beauvoir, S. *Memoires d'une fille rangée*, París: Gallimard, 1958, pp. 343–346, Citado en Bello Reguera, E., *Elogio y posibilidad de la filosofía. Elogio de la filosofía* (1953). *Resúmenes de los cursos: Collège de France* (1952-1953), op. cit., p. 23.

rol del cuerpo, ya que sin duda interviene en el pensamiento del autor existencialista. La obra de Bergson es un referente en su país como pensamiento filosófico. De hecho, el propio Merleau-Ponty confiesa que el estudio sobre su antecesor está presente en su trabajo.

Por lo tanto, no podemos dar testimonio de esto más que diciendo de qué manera está presente en nuestro trabajo, en qué páginas de su obra, según nuestras preferencias y parcialidades, creemos, como su auditorio de 1900, sentirlo en contacto con la cosa⁴⁹.

La crítica de Merleau-Ponty es, desde luego, constante, ya que, en nuestra opinión, como pensador que crea una ruptura con la tradición metafísica inmovilista anterior a él, Bergson se mueve a menudo en una ambigüedad que, como su propia obra, admite grados. En el presente capítulo nos centraremos en la filosofía de Bergson para revisar en el siguiente cómo su sucesor se mueve en la producción de sus textos entre un primer rechazo a Bergson —hasta la aparición de *La Fenomenología de la percepción*—, y un sucesivo reencuentro con él.

A pesar de una crítica rigurosa y jamás abandonada hacia Bergson, el verdadero reproche que le dirige es solamente, y en definitiva, el de no ser suficientemente bergsoniano⁵⁰.

Merleau-Ponty parece iniciar un camino de profundización en sus teorías sobre la percepción. Para ello relee, entre otros, a su antecesor en el Collège de France. Esos estudios logran que el filósofo vaya adquiriendo

⁴⁹Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 298. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 224.

⁵⁰Peillon, V. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. Paris: Editions Grasset, 1994, p. 306.

paulatinamente una profundidad crítica que conduce a su pensamiento fenomenológico de lo visible a lo invisible. En mi opinión, dicha evolución supone dar ventaja al ser espiritualizado de los mismos maestros que en un principio criticaba.

Bergson concibe el espíritu bien como un entramado de datos con los que opera el pensamiento, bien como estados de ánimo. La diferencia con otros pensadores anteriores es que estos datos no son representaciones inmutables, sino que se encuentran envueltos en un torbellino de constante movimiento debido a una relación dinámica con la materia a la que tienden de forma incesante y con direcciones indeterminadas, esto es, sin una finalidad precisa y clausurada.

Merleau-Ponty nunca se apartará de la exterioridad y de las relaciones que el sujeto guarda con el mundo. Por su parte, investiga continuamente cómo la textura de la carne se encuentra también en continuo movimiento. Podemos afirmar que, en el momento en que Merleau-Ponty nos habla de la textura corporal, ya no se refiere tan sólo al cuerpo como anclaje del ser humano en el mundo, sino que nos adentra en la analogía de una piel que envuelve la integridad de la persona en una relación dinámica con su entorno. A través de su obra, ya desde sus inicios, descubrimos un constante interés por el espíritu que, rechazando cualquier tipo de dualismo, se adhiere al cuerpo y a su materialidad dinámica e indeterminada.

Los dos términos nunca pueden ser distinguidos absolutamente sin dejar de ser, por lo tanto su conexión empírica se basa en la

operación original que establece un significado en un fragmento de materia y lo hace vivir⁵¹.

La materia no es un movimiento inerte, sino vivo. Parece requerir una cierta espiritualidad interior⁵² que amasa continuamente su textura carnal para hacer posible que lo invisible se transforme en visible⁵³. Por lo tanto, el autor existencialista no niega desde su primera obra —*La estructura del comportamiento*— hasta *Lo visible y lo invisible* que haya una cierta espiritualidad en el cuerpo.

En nuestra opinión, esto no le aleja nunca de forma definitiva de las investigaciones de la filosofía de Bergson, ya que le permite extraer características de una interioridad en proceso continuo de cambio y llevarlas a su propia teoría sobre el ser corporal y perceptivo.

López Sáenz señala esta evolución en la obra de Merleau-Ponty, como una perspectiva ontológica del ser corporal que alcanza en la carne, tanto la posibilidad de sentir como la de dar un sentido a nuestra actividad en el mundo⁵⁴.

Como consecuencia de esta búsqueda, Merleau-Ponty convierte el absoluto en el movimiento indeterminado y parcial que toda persona singular posee. Para hallarlo se acerca a la sensibilidad material del cuerpo y a su capacidad perceptiva. Además, plantea que existen diferentes perspectivas para cada ser humano concreto. Para definir sus posiciones el autor trabaja sobre diferentes universos teóricos. El de Bergson es uno de ellos.

⁵¹Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, p. 209. Se ha empleado este texto inglés de la primera obra de Merleau-Ponty, dado que el índice de temas y autores citado al final de esta edición ha facilitado nuestra investigación.

⁵²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

⁵³Ibídem.

⁵⁴Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», op., cit., p. 192.

El paciente trabajo de Merleau-Ponty para reevaluar la teoría de Bergson consigue progresivamente entrever posibilidades de determinadas aportaciones de su antecesor que, en un principio, criticaba negativamente. Es significativo su rechazo a la lectura de Bergson cuando la afectividad y las emociones, en vez de presentarse desde el movimiento, lo hacen como datos substanciales a la manera de hechos, especialmente en *Ensayos inmediatos de la conciencia*. En esta obra aparece también, para el autor existencialista, la presencia de un yo profundo de tintes espiritualistas en los que se diluye la subjetividad del yo, así como una exclusión del espacio material en beneficio de un tiempo que parece sobrevolar el cuerpo. Esto último resulta inaceptable para Merleau-Ponty, dada la importancia que otorga al cuerpo como lugar de anclaje en el mundo.

Otros aspectos criticados son la pureza del espíritu o la percepción cuando no están ligadas a los objetos y a las cosas del mundo, así como las imágenes percibidas. Estas últimas son ambiguas en su significado fenomenológico, puesto que no se distingue claramente hasta qué punto son pura geometría o existen en realidad.

Como ampliación de su crítica a Bergson encontramos también la acusación de que separa la memoria del cuerpo en su obra *Materia y Memoria*.

Tampoco acepta de manera acrítica su siguiente obra —*La evolución creadora*— por su presentación de la materia, que se muestra como un todo indiviso e inespecífico atravesado por una vasta conciencia sin

individualidad.⁵⁵ Su rechazo se hace extensible a la pasividad de una materia que se ve impulsada por un *élan* de cualidades inespecíficas. Por último, también critica el concepto de “duración” como un movimiento aparentemente biológico detrás del cual bien pudiera haber una acción mística⁵⁶ sustentada por Dios mismo en *Las dos fuentes de la moral y la religión*.

La filosofía sería un panpsiquismo. Pero puesto que Bergson dice que ella es una percepción generalizada, es en la percepción actual y presente, no en alguna génesis hoy cumplida, que debe buscarse nuestra relación de ser con las cosas⁵⁷.

Si queremos ver en el movimiento del cuerpo una acción presente, el punto de apoyo no puede ser un pasado sustancial sin un suelo real donde aposentarse. En Bergson —constata Merleau-Ponty— ni el cuerpo alcanza entidad subjetiva, ni el sujeto es un ser concreto y singular, sino que permanece oculto tras la esencia de un pasado compacto.

Merleau-Ponty se opone, por una parte, a Husserl⁵⁸ y, por otra, al mismo Bergson. De este último afirma que tan sólo capta «intuiciones» de las que, de

⁵⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva Visión, 2006, p. 11.

⁵⁶Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 163.

⁵⁷Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 15.

⁵⁸No es objetivo de este trabajo seguir la huella de Husserl en Merleau-Ponty. Barbaras nos dice que «Husserl presenta la reducción como el retorno a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta [...] el giro a una conciencia trascendental no mundana que el constituye de parte a parte, son las dos caras de un mismo gesto que Husserl, a los ojos de Merleau-Ponty, hereda de la tradición idealista» (Cfr. Barbaras., R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. París: Vrin, 1998, p. 43). Frente a Husserl, Bergson esconde la trascendentalidad del ser en el tiempo. Sin embargo, Merleau-Ponty reclama un espacio corporal para el desarrollo de nuestra existencia. De ahí que, además del intento de unión entre espíritu y materia, le resulte sugerente el desarrollo de la «vida» en su antecesor francés. En efecto, tal y como dice Peillon: «La ambición de la fenomenología es absorber la esfera de la idealidad en la ambición de lo vivido» (Peillon, V. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 280). No obstante, resulta significativo cómo se dan puntos de encuentro entre Husserl y Bergson, como, por ejemplo, la relación que se entabla en el fenómeno entre el pasado y el presente: «En cuanto al recuerdo... aquí se distinguen, además, de una parte lo objetivo de cada caso, qué es y qué era, qué dura y qué varía; por otra parte, el correspondiente fenómeno de

vez en cuando, surge algo verdadero. La tarea del autor de esta tesis es comprender las «intuiciones» de las que habla Merleau-Ponty, y el marco filosófico en el que se inscriben⁵⁹.

En el presente capítulo seguiremos su pista con el fin de comprender que tanto la proximidad como la distancia de Merleau-Ponty con Bergson resultan relevantes para el saber corporal que perseguimos. Debemos tener en cuenta que, ya al final de su obra, Merleau-Ponty considera que lo que en un principio veía cómo presentimientos eran mucho más, puesto que se estaba encontrando con un autor en el que se manifestaba el mismo ser en su multiplicidad estructural.

Su filosofía no responde a este género de preguntas, pero es porque no tiene por qué ponerlas, puesto que no es una génesis del mundo— ni siquiera, como estuvo a punto de serlo, «integración y diferenciación» del ser—, sino la localización deliberadamente parcial, y discontinua, de diferentes núcleos del ser⁶⁰.

En nuestra opinión, tal y como señala el profesor Bech, Merleau-Ponty va haciendo progresivamente de su filosofía fenomenológica una ontología⁶¹. En esta última cobra sentido el estudio de estos «núcleos del ser» a los que Merleau-Ponty hace mención a propósito de la obra de Bergson. Pensamos que para el autor existencialista estos centros aparecen en la cualidad sensible de la percepción cada vez que el cuerpo, por su capacidad expresiva,

presente y de pasado, de duración y variación, que es cada vez un ahora y que trae al fenómeno, a manifestación —en el escorzarse que va contenido en él mismo y en el variar constante que experimenta— el ser temporal (Husserl, E. «Quinta lección», en *La idea de la fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 80). Las limitaciones de nuestro estudio nos impiden desarrollar más extensamente esta problemática.

⁵⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 98.

⁶⁰Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 310. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 232

⁶¹Cfr. Bech, J. M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Madrid: Anthropos, 2005, p. 241.

da sentido a un fenómeno al que interroga extrayendo de él diferentes perspectivas.

En relación a un ser en dehiscencia... habría que llegar a esta idea de proximidad por distancia, de la intuición como auscultación y palpación en espesor, de una vista que es vista de sí, torsión de sí sobre sí, y que pone en cuestión la coincidencia. De ese modo, se vería aquello que no es sino interrogación filosófica⁶².

Nos planteamos como objetivo recorrer la distancia existente entre espíritu y cuerpo en la obra de Bergson, es decir, averiguar hasta qué punto el pasado absoluto invade la acción presente del sujeto. Nuestra investigación se realiza examinando cada obra y reelaborando qué aspectos han sido criticados y cuáles han sido integrados.

1.1.1. Las intuiciones de Bergson

Según Merleau-Ponty, Bergson no resuelve satisfactoriamente sus intuiciones porque el desarrollo de su filosofía no es radical y a menudo cae en una suerte de teoría dualista y generalista de sus ideas de la que, en verdad, es difícil sustraerse.

Aun así, tal y como dijimos anteriormente, reconoce en Bergson la presencia de valiosas intuiciones. Su sucesor intentará comprender las razones que pudieron conducirlo a no atravesar el umbral de lo que mejor anidaba en su pensamiento. Por ejemplo, el desarrollo más pormenorizado de la coincidencia parcial entre cuerpo y espíritu, el valor existencial de las imágenes, la radicalidad de un presente corporal no sesgado por los hábitos y

⁶²Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 168.

los automatismos neurofisiológicos o el poder de la percepción para dar continuidad al espíritu en el cuerpo.

En efecto, el bergsonismo es presentado a menudo por Merleau-Ponty como un pensamiento que hace coexistir esas intuiciones y sus traiciones, en una «oscilación» sin término que no permite concluir con la victoria de unas sobre otras. Sin embargo, el filósofo existencialista no deja de seguir el movimiento propio de estos vaivenes. Tal y como veremos a lo largo de este trabajo, una de las tareas más propias del pensamiento de Merleau-Ponty es la recuperación y continuación de este movimiento problemático e interrogativo en las obras de Bergson⁶³.

Resulta al menos comprensible que textos tan sugerentes como el siguiente, no puedan sino hacer reflexionar a Merleau-Ponty acerca de las relaciones del sujeto con la fenomenología:

Con ello la filosofía alcanzará algo absoluto en el mundo movable de los fenómenos. Pero nosotros también nos sentiremos más alegres y fuertes. Más alegres, porque la realidad que se inventa bajo nuestros ojos nos dará a todos, sin cesar, ciertas satisfacciones que el arte procura raramente a los privilegiados de la fortuna; nos descubrirá más allá de la fijeza y la monotonía que primeramente percibía en él nuestros sentidos hipnotizados por la constancia de nuestras necesidades, la novedad sin cesar naciente, lo moviente original de las cosas. Sobre todo seremos más fuertes porque nos sentiremos participantes de la gran obra de la creación que está en el origen y

⁶³Cfr. Peillon, V. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 305–306.

que se prosigue bajo nuestros ojos como creadores de nosotros mismos.⁶⁴

Esta fuerza artística que surge de la percepción, que transforma nuestros hábitos y nuestras necesidades es motivo de estudio para Merleau-Ponty. También lo es el saber de los cuerpos para adaptarse al entorno, a la vez que lo modifican, constituyendo un mundo móvil lleno de fenómenos. En definitiva, un espíritu de génesis y de sentido que se expresa creativamente incluso en los seres vivos más primarios que, a pesar de su condición biológica plagada de automatismos, viven también en el movimiento perceptivo capaz de adaptarse espontáneamente a diferentes contextos.

En el elogio que Merleau-Ponty hizo de la filosofía de Bergson al tomar el cargo en el Collège de France es ostensible un avance hacia él en todos los órdenes; resalta la necesidad que él mismo tuvo que satisfacer para superar al Bergson positivo, que hacía de la conciencia una superestructura divina que convertía al hombre en un fracaso⁶⁵. Sin embargo, reivindica ese otro aspecto de un Bergson intuitivo que se apoya en la negación para manifestar la coincidencia parcial entre la memoria y la acción. La intuición surge como lectura activa de una realidad que, a partir de la percepción de las imágenes, genera «chispas de existencia⁶⁶».

En 1959, dos años antes de morir, en un homenaje que la Universidad de la Sorbona dedicó a Bergson y en presencia de destacados filósofos de la época como Gabriel Marcel, el autor existencialista resalta la audacia y la

⁶⁴Bergson, H. «La pensée et le mouvant», en *Œuvres*, op. cit., pp. 1251–1617, p. 1345.

⁶⁵Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 12.

⁶⁶Ibíd., p. 18.

reflexión de un pensamiento que investiga un ser que nace continuamente⁶⁷. Por todo ello, Merleau-Ponty se convierte en un investigador prominente de la teoría bergsoniana, algo extraño en un filósofo que a menudo parece no citar sus fuentes. El estudio sobre sus «intuiciones» sirve, aún hoy en día, para abrir líneas de investigación sobre el valor del espacio corporal para ir aún más lejos, y comprender la experiencia del tiempo y del espíritu.

La experiencia y el conocimiento sin querer restringirla o asignarle ningún límite de antemano. La expansión (*élargissement*) a partir de un impulso inicial, el «movimiento para ir más lejos», según una expresión de Merleau-Ponty, continúa siendo una de los distintivos de la intuición filosófica⁶⁸.

1.1.2. El dualismo como método en Bergson

Como decíamos, Bergson estudia los fenómenos desde dos polos diferentes. Por una parte, el espacio exterior en el que aparece el cuerpo; por la otra, el tiempo, que es concebido por el autor como duración en continuo movimiento interno. Esta dualidad es continuamente mal entendida si la convertimos en una polaridad entre dos realidades que no admiten conciliación.

Cada pensador reduce su pensamiento a un aspecto que considera fundamental. Para comprender los fenómenos, Bergson exige una primera reducción sintetizando la idea y la acción espontánea en la duración, mientras

⁶⁷Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 310. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 233.

⁶⁸Worms, F. *Bergson ou les deus sens de la vie*. París: PUF, 2004, p. 16.

que Merleau-Ponty, hace aparecer esta encrucijada en la percepción del mundo natural⁶⁹. Esta tarea conlleva mostrar el absoluto como problema.

La respuesta de Bergson consiste en afirmar que la duración no es una substancia pura e inmutable sino, ante todo, cambio, por lo que parece que la inmutabilidad en la que hasta ahora se encontraba el ser se transforma en indeterminación, todo lo cual Merleau-Ponty continuó en su obra.

Mi duración es el aprendizaje de una manera general de ver, el principio de una especie de «reducción bergsoniana que vuelve a considerar todas las cosas *sub specie durationis...*». La duración no es sólo cambio, devenir, movilidad, es el ser en el sentido vivo y activo de la palabra⁷⁰.

La solución de Bergson consiste en realizar la distinción entre dos planos: materia y espíritu, con el objetivo de comprender cómo se pueden unir, aunque siempre estuvo seguro de que ese vínculo era posible. Ésta es la razón por la que, para poder entender este método de separación dualista en Bergson⁷¹, debamos situarnos no en los aspectos positivos de cada una de las dimensiones —cuerpo y espíritu—, sino más bien reflexionar acerca de una interpenetración continua de los dos polos que exige salir de la pureza, entendida como la afirmación de dos facultades inconciliables. Barbaras define esta interacción del siguiente modo:

⁶⁹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 16. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 15.

⁷⁰Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

⁷¹Bergson establece dos tipos de dualismo: uno de ellos, el vulgar, en el que el cuerpo y el espíritu son polos separados, extremos que existen en paralelo sin encontrarse nunca; el otro, un dualismo propio de su investigación problemática, dualidad que se sabe abocada al encuentro, a la dependencia de las dos realidades, que a pesar de ser de naturaleza distinta, se precisan la una a la otra.

Se logra un proceso de crecimiento continuo, que no se mantiene, sino que se desarrolla en la heterogeneidad, es decir, dando nacimiento a las diferentes cualidades. Se trata de una sola masa que se presenta sin cesar bajo nuevos aspectos, pero en los que se encuentra en cada momento co-presente, de forma completa. El pasado es rigurosamente contemporáneo del presente, a la vez que el presente no es, en todo rigor, sino el pasado mismo en un grado más elevado de tensión o de contracción⁷².

Barbaras rescata la correlación simultánea entre el pasado y el presente de manera que la duración no se escinda entre uno u otro, el método dualista de Bergson, para no caer en el dualismo vulgar, extrae la unión de los dos polos desde el movimiento interior de ambos como dimensiones que se interrogan mutuamente

Hay una naturaleza singular de la duración que hace que ella sea a la vez mi manera de ser y dimensión universal para los otros seres. De suerte que lo que es «superior» e «inferior» queda siempre, en un cierto sentido, interior a nosotros⁷³.

En este texto, Merleau-Ponty también confronta el dualismo de Bergson con el tradicional, al darle a la duración una cualidad concreta y singular que se perfila en mi manera de ser, la cual da sentido a mis acciones como sujeto y no como entidad dependiente de un pasado absoluto determinante.

Efectivamente una lectura esencialista del dualismo de Bergson, hace que el lector caiga prisionero —incluso podríamos decir «hipnotizado»— del poder

⁷²Barbaras, R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. París: Vrin, 2008, p. 73.

⁷³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 14.

de los extremos entre los que desarrolla su teoría, y de su conversión en entidades que parecen no admitir ninguna relación. Para Merleau-Ponty, Bergson abandona lo que Husserl denomina la «actitud natural» cuando se desliza hacia la pureza de la memoria y la percepción. Si sucumbimos a ella, la hipnosis a la que nos lleva su división dualista desvincula el tiempo del espacio, convirtiéndose este último en un esquema de «divisibilidad arbitraria e indefinida⁷⁴».

Por otra parte, la conciencia interior parece convertir su «dinamicidad» en sustancia inmóvil propia de los datos pensados y los estados afectivos, como dijimos anteriormente. Por ello, resulta imposible establecer una continuidad entre el concepto y lo sensible que lo promueve, ya que nos enfrentamos a un corte, a un salto entre esa temporalidad fija e interna propia de la reflexión y el espacio visible de donde surge todo movimiento sensible. Se trata de una desconexión que sólo Dios en su eternidad, como proponía San Agustín, puede remediar⁷⁵.

En efecto, desde una visión realista y substancial, las reminiscencias del pensamiento escolástico y patrístico se intensifican en esta especie de revalorización de lo espiritual a través de la pureza que sólo un místico podría percibir⁷⁶. Sus características han definido a menudo la filosofía del Bergson positivista, la racionalidad de una duración que se superponía de forma sobrenatural al movimiento, permaneciendo como una organización interior y oculta en la que el yo reflexivo proporcionaba un orden a la división exterior.

⁷⁴Cfr. Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 344. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 216.

⁷⁵Cfr. Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1997, p. 414.

⁷⁶Ibidem, p. 406.

Si «leemos» a San Agustín —seguidor de las teorías neoplatónicas— como a Bergson, encontraremos muchas de las características de sus teorías reducidas a la pureza del uno, a la fuerza de lo inteligible, a la mirada certera de la mente para intuir el mundo... En definitiva, a Dios como eterno poder en «el que nos movemos y existimos»⁷⁷, similar a la concepción de Bergson acerca de la vida⁷⁸. Ahora bien, en nuestra investigación es necesario que salgamos del hipnotismo al que nos lleva el prejuicio de la pureza. Si no lo establecemos como límite, como elemento inconsciente para el individuo, caeremos en la prevención que nos ofrece una dualidad sin solución.

Rastreamos con todo ello una revalorización del yo práctico que, merced a la acción corporal, logre sintetizar el interior con el exterior y, sobre todo, seguir de cerca esa línea continua en la que no hay separación —o ruptura— entre el afuera y el adentro, continuidad que es fluida por su movimiento incesante de diferenciación. La lectura de Bergson no puede detenerse en un purismo. Debe encontrar su síntesis en la posibilidad de no equivocarse de camino, de no perder la unión de una duración que no deja de rehacerse continuamente, incluyendo toda dimensión espacio temporal.

Los prejuicios nos vuelven ciegos, y por ello hay que encontrar en las diferentes obras del autor esa otra mirada que se abre al horizonte y se mueve en el diapasón que existe entre la espiritualidad absoluta y la materia bruta. Despojarse de los prejuicios es saber que, si encontramos un referente en San Agustín, también lo hallamos en Lucrecio,⁷⁹ artista y geómetra que estableció la unión de los fenómenos contrapuestos, y que interrogó a la belleza y a la

⁷⁷ Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Madrid: Homo Legin, 2006, p. 310.

⁷⁸ Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1392.

⁷⁹ Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit., p. 52.

fuerza de la naturaleza. Su doble vertiente de filósofo y poeta atrapa a la vez la doble faz de las cosas: la científica y la metafísica.

Cuerpo y alma aprenden de tal modo los movimientos vitales en un mutuo contacto, que un divorcio entre ellos no puede hacerse sin un daño fatal. Por donde puedes ver que sus naturalezas son solidarias, puesto que les es solidario el principio de conservación⁸⁰.

En nuestra opinión, este texto se eleva como interrogante que no deja de plantear una cuestión concreta desde los tiempos de los primeros filósofos griegos, asumida y heredada por Bergson. El problema que se sigue planteando es el siguiente: ¿cómo es esa solidaridad entre el cuerpo y el espíritu que aparentemente se muestran separados? Sólo los que rompen el prejuicio del dualismo vulgar pueden interrelacionar lo que parece inconciliable.

1.2. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889)

1.2.1. Introducción

En esta obra debemos plantearnos en qué consisten esos datos inmediatos de los que nos habla el autor. En el primer capítulo, «De la intensidad de los datos psicológicos» parece hablarnos de hechos ya acontecidos —por ejemplo, del recuerdo de una situación—. Sin embargo, al leer a Bergson nunca hemos de quedarnos en los planteamientos con los que inicia sus reflexiones. En efecto, en el segundo capítulo: «De la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración», se defiende la idea central

⁸⁰Lucrecio. *De rerum natura*. Barcelona: Bosch, 1994, p. 265.

de que somos movimiento y de que éste está inscrito en nuestra *durée*. Este último dato es el que la conciencia percibe en primer lugar.

Esos momentos de nuestra existencia en que hemos optado por una decisión grave, momentos únicos en su género y que no se reproducirán [...] es porque representan, en su dinámica y su multiplicidad totalmente cualitativa, fases de nuestra duración real y concreta, de la duración heterogénea, de la duración viva. Veríamos que, si nuestra acción nos ha parecido libre, es porque la relación de esta acción con el estado del que salía no podría expresarse por una ley, siendo este estado psíquico único en su género y no debiendo ya reproducirse jamás⁸¹.

Como apreciamos en el párrafo seleccionado, el yo concreto existe actuando. Hablamos no de un tiempo general, sino de nuestra propia existencia en la que transcurren momentos pasados que se combinan con nuestro presente, en una actividad singular y viva. No es un pasado intrusivo, sino irrepetible. Por lo tanto, coincidimos con Merleau-Ponty en que el pasado, por sí mismo, es impotente para Bergson; se convierte en algo nuestro, propio de las personas singulares, puesto que el «tiempo soy yo, y yo soy la duración⁸²».

Insistimos en que el objetivo, que es el problema central del libro, no se ofrece desde sus primeras páginas, en las que el autor comienza precisamente hablando de la multitud de operaciones en las que se desenvuelve nuestra conciencia. En primer lugar, el autor quiere exponer

⁸¹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Œuvres*, op. cit., pp. 3–156, pp. 155–156. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 165.

⁸²Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

antes de explicar que el núcleo de la duración soy yo mismo, la intensidad de los estados psicológicos. Entre ellos, se encuentran los recuerdos, los pensamientos y los estados de ánimo, así como también los sentimientos y las pasiones. Estos estados, que son internos, están ligados a las modulaciones musculares y tónicas del cuerpo.

En el segundo capítulo el autor estudia «la multiplicidad de las etapas de la consciencia». Éstas se cohesionan, gracias a la duración, en un tiempo homogéneo, movimiento que aporta continuidad a toda la multiplicidad de fases por las que pasa nuestra consciencia, desde la fijeza de los recuerdos a la inmediatez de las acciones presentes. La correlación entre el tiempo interior y el espacio exterior es semejante a la consciencia que tenemos del número, en la que confundimos la serie completa de objetos que se representan en una cifra, con la unidad de cada uno de los elementos que el número lleva consigo.

En una palabra, hay que distinguir entre la unidad en la que se piensa y la unidad que se convierte en cosa después de haber pensado en ella... Llamamos subjetivo a lo que aparece como entera y adecuadamente conocido, y objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas podría reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello⁸³.

En otras palabras, el sujeto no sólo es un concepto para Bergson ni una cosa que se pueda pensar, sino que también yo que abarca grados de cohesión en su proceso de crecimiento y madurez. En él no existe división, sino desgarramiento que no pierde continuidad.

⁸³Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 57. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 66.

Como nos muestra la proliferación de la vida en el exterior, lo subjetivo es la percepción de una realidad que, siendo interior, no cesa de ofrecernos impresiones múltiples ligadas a nuevas ideas: conservamos este aparecer objetivo y duradero a lo largo de toda nuestra vida. Para Bergson la realidad, que en principio nos parece dividida en unidades separadas, es un tejido que integra cada una de ellas en una duración interior que permanece con nosotros.

En el tercer y último capítulo Bergson define la libertad como la capacidad que tenemos de sintetizar la diversidad que puebla el mundo y nuestras representaciones en la duración del yo. Podríamos decir que es la posibilidad de enriquecer nuestra interioridad la que nos hace libres. «Somos libres cuantas veces queramos entrar en nosotros mismos»⁸⁴. Esto es, cuantas veces seamos capaces de reconocernos como un yo capaz de unificar diversas dimensiones, volvemos al viejo axioma de Sócrates, «conócete a ti mismo».

Creemos relevante no condenar al autor a la pureza de un yo que se intuye súbitamente y de golpe. Por el contrario, tan sólo se llega a la sabiduría de uno mismo a través de una torsión profunda sobre nosotros mismos, a partir de nuestra experiencia presente y pasada⁸⁵, en plena actividad⁸⁶ lo que implica directamente nuestra acción actual en el mundo.

No es posible llegar a la profundidad de lo que somos de forma súbita y directa, idea en la que Bergson insistirá en trabajos sucesivos. Debemos reconocernos como un yo que va y vuelve, por grados de intensidad, desde el interior que resulta afectado, dando lugar a pensamientos y sentimientos, al

⁸⁴Ibidem, p. 156.

⁸⁵Ibidem, p. 67

⁸⁶Ibidem, p. 95.

exterior que nos afecta a través de las percepciones de las imágenes de los cuerpos. Pensemos que uno y otro se alimentan mutuamente sin poder separarse nunca.

Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que llamo un acto libre, puesto que sólo el yo habrá sido su autor, puesto que expresará un yo por entero. En este sentido la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta algunas veces: admite grados⁸⁷.

Observamos que lo que posibilita la libertad es el yo que actúa, ya que Bergson rechaza el espiritualismo absoluto, y admite grados de ser, que van desde las percepciones externas a las internas, haciendo posible que nos desarrollemos a medida que vivimos, y no adquiriendo la esencia del espíritu de forma inmediata sin pasar por la vida práctica, como el bergsonismo ha querido demostrar después de él.

Se distinguen dos yos pero no como dos personas, sino como dos aspectos fundamentalmente opuestos de cada uno de nosotros. La distinción teórica toma una importancia práctica pasando a nuestro interior⁸⁸.

Bergson trata de aportarnos así una interioridad que se da en el sujeto y que se resuelve en la acción. En ella se muestra que lo que siento en mí es indisoluble de mis operaciones en el exterior. Tanto en las tareas vitales como en las sociales aparece un yo práctico.

⁸⁷Ibidem, p. 67.

⁸⁸Worms, F. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: PUF, 1997, p. 294.

El problema del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* se resuelve, desde que hemos encontrado con la memoria y el cuerpo, de una vez el principio de la continuidad y de la ruptura entre la duración y el espacio, entre el yo profundo y el superficial. La memoria asegura la continuidad, hasta el presente del cuerpo; pero el cuerpo asegura ¡la ruptura a través de la acción, en la que el espacio, se impone al pasado⁸⁹!

Podemos rastrear esta visión activa del cuerpo en Merleau-Ponty, concretamente en 1959, cuando en *Elogio de la Filosofía* afirma que «el ser no se descubre abandonando la situación humana, sino, por el contrario, sumergiéndose en ella»⁹⁰. Del mismo modo, cuando leemos que con Bergson «estamos en la relación del ser con las cosas⁹¹». Si permanecemos afuera, como un espectador ausente y distante de todo lo que acontece, sumidos en una espiritualidad que no percibe los grados —esto es, que no concibe la libertad del hombre en proceso de crecimiento—, entonces, efectivamente, acabamos por creer que la realidad es una sustancia sólida.

Bergson fue radicalmente crítico con esta última posición, hasta el punto de que llegó a confrontarse directamente con Einstein en lo que Merleau-Ponty denominó la «crisis de la razón⁹²». Su antecesor opuso el tiempo simultáneo del famoso científico al tiempo del ser humano que percibe, ese tiempo vivo en el que lo observado no admite simultaneidad, pues lo cierto es que la extensión medible por todos se diluye en la historia de cada perspectiva personal. Podríamos decir que, dado que la simultaneidad de las diferentes

⁸⁹ Worms, F. *Bergson ou les deus sens de la vie*, op. cit., p. 114.

⁹⁰ Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 14.

⁹¹ *Ibídem*, p. 15.

⁹² Cfr. Merleau-Ponty, M. «Einstein y la crisis de la razón», en *Signes*, op. cit., pp. 312–322, p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., pp. 235–245, p. 312.

fases de nuestra vida se encuentra adherida a nuestro yo, somos incapaces de percibirlas ante nosotros, sino que hemos de hacerlo desde dentro.

1.2.2. El realismo en Bergson

En la primera obra de Merleau-Ponty, *La structure du comportement* —antes de que escribiera *Éloge de la philosophie* en honor a Bergson—, no aparece ninguna referencia a *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Aún así, ya en *Phénoménologie de la perception*, siete años antes de la conferencia del autor en el Collège de France, en el capítulo cinco —«Le Champ phénoménal»—, Merleau-Ponty señala dos puntos importantes de la obra que comenzamos a comentar. En primer lugar, cuestiona que los datos que representan los conceptos o los estados que fijan nuestras emociones y nuestros recuerdos, puedan representarse como hechos y no como fenómenos que se elaboran en la actividad perceptiva actual del cuerpo. De este modo Merleau-Ponty se posiciona rotundamente en contra de lo que parece un psicologismo interior propio de Bergson, ya que las emociones y los afectos son para el primero fenómenos que se encuentran en cada uno de los gestos de nuestro cuerpo, y no en una conciencia psicológica oculta en la mente.

La unidad del cuerpo, las percepciones obtenidas por un órgano, se traducen ya en un lenguaje de los demás órganos, por ejemplo el contacto de nuestro pecho con el lino o la lana queda en el recuerdo bajo la forma de un contacto manual... Cada contacto de un objeto

con una parte de nuestro cuerpo objetivo es, pues, en realidad, contacto con la totalidad del cuerpo fenoménico actual o posible⁹³.

En segundo lugar, derivado de lo anterior, Merleau-Ponty duda que sea la intuición bergsoniana el método adecuado para hablar de la materia, puesto que este tipo de conocimiento intuitivo es poseedor de un saber desligado de cualidades físicas más propio del espíritu. Efectivamente, sería una fantasía creer en una intuición etérea que, a través de un contacto directo con los hechos, nos brindara un conocimiento exhaustivo de éstos. Y aún peor: pensar que esos estados psíquicos internos se encuentran alejados del exterior que forman los sentidos, así como del entramado de las percepciones.

Llevados a este punto, sería poco razonable considerar que la intuición es el único medio capaz de dar un salto de nivel en nivel, de forma mágica, desde sus manifestaciones corporales hacia las profundidades en las que estos hechos psicológicos se localizan.

Este ocultamiento en el interior no sólo nos distancia de los sentidos, sino que además convierte nuestras sensaciones vivas en impresiones desgajadas de la expresión exterior a la que deberían abrirse. En síntesis, para Merleau-Ponty ni el pretendido subjetivismo de Bergson, que nos lleva necesariamente al atomismo en el exterior, ni la introspección que nos conduce, a través de la intuición, a una realidad interior y uniforme de nuestros sentimientos y deliberaciones, son válidos para acercarnos al ser humano como sujeto⁹⁴.

Bergson permanece prisionero del realismo cuando intenta enriquecer a las personas separándolas de la impureza que supone la visión de los

⁹³Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 372. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 331.

⁹⁴Cfr. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 36.

fenómenos materiales, cuando pretende, del mismo modo, que éstas vuelvan la mirada sobre sí mismas desligándose de las percepciones vinculadas al exterior.⁹⁵ El interior se convierte en un lugar al que arribar, un absoluto impoluto que se abre a nuestros sentidos con más realidad de la que vemos en el exterior.

Merleau-Ponty se lamenta de que Bergson mantenga las impresiones en un silencio solipsista, completamente encerradas en sí mismas, con una relación alejada de lo sensible. Emocionarse no es estar contento, para el pensador existencialista; ni se está alegre, ni se está airado, sino que se es alegre o airado. Por otra parte, desde nuestro punto de vista, el autor parece no tener en cuenta la acción propia de este «yo» exterior que también es abordado por Bergson. Éste, en opinión de aquél, cae en el dualismo cuando describe las experiencias de vida como datos, y los afectos ligados a ellas como signos corporales. Ante todas estas críticas, pensamos que el autor mantiene la pureza de escalas en el interior y el exterior sin que ambas contacten, y se olvida de que Bergson establece una zona de indeterminación en la que lo puro es una idea límite, que se desenvuelve entre el interior y el exterior en intensidades o grados.

No hay apenas pasión, deseo, gozo o tristeza que no se acompañe de síntomas físicos; y allí donde estos síntomas se presentan, nos sirven verosímilmente de algo en la apreciación de las intensidades. En cuanto a las sensaciones propiamente dichas, éstas se manifiestan ligadas a su causa exterior, y aunque la intensidad de la

⁹⁵Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1285. Traducción al castellano: Bergson, H. *El pensamiento y lo moviente*, op. cit., p. 43.

relación no se pueda definir por la magnitud de su causa, existe sin duda relación entre estos dos términos⁹⁶.

Merleau-Ponty no hace una lectura de la obra de Bergson a través de la cual el exterior se relacione con el interior de acuerdo a grados de intensidad, sino mediante la mera asociación entre niveles de hechos puros.

El asociacionismo establece relaciones entre causa-efecto como si éstos fueran datos, objetos manipulables de laboratorio. Por ejemplo, el dolor es un signo medible que se constata por las contracciones musculares del cuerpo. Los asociacionistas confunden el valor objetivo con el subjetivo, asocian el síntoma físico al sentimiento del sujeto como si fueran dos dimensiones diferentes que se pueden estudiar de forma paralela. Bergson, en opinión de Merleau-Ponty, a pesar de no considerarse a sí mismo asociacionista, estableció, de la misma forma que ellos, correlaciones entre las manifestaciones corporales y nuestros sentimientos, objetivando interior y exterior.

En definitiva, Bergson huye de la fenomenología. No se adentra radicalmente en la síntesis del fenómeno viviente, sino que permanece en la multiplicidad, tanto con una duración interior sustancial que diluye lo que percibimos, como con una multiplicidad repleta de imágenes exteriores yuxtapuestas.

Es lo que ocurre a Bergson en el momento en que éste opone la «multiplicidad de fusión» a la «multiplicidad de yuxtaposición». En efecto, también aquí se trata de dos géneros del ser. Sólo que se ha

⁹⁶Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 17. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit, pp. 26–27.

sustituido a la energía mecánica por una energía espiritual, al ser discontinuo del empirismo por un ser fluyente que se escurre y que se describe en tercera persona⁹⁷.

En cualquier caso, estamos ante una escala de hechos múltiples distribuidos lógicamente tanto en el interior como en el exterior, esto es, datos convertidos en entidades que no contactan entre sí: uno espacial, situado en el exterior, compuesto por una abundancia de imágenes divididas; y otro temporal, situado en el interior, compuesto por una multiplicidad de emociones, sentimientos y representaciones, que son momentos históricos que forman las vivencias del sujeto. Las imágenes poseen un movimiento extenso y mecánico, mientras que las vivencias poseen un movimiento intenso puramente espiritual. El primero es un rompecabezas, el segundo un mosaico unificado.

Esta dualidad de multiplicidades implica que las imágenes que aparecen diseminadas en el exterior no poseen la misma intensidad que lo que se vive interiormente. Por lo tanto, las imágenes parecen tener menos valor al ser un *esse* disminuido frente a la duración organizada que sentimos en nuestro interior. El antecesor de Merleau-Ponty se aleja, si seguimos las normas de una adecuada fenomenología de esta al parcelar el movimiento en figuraciones instantáneas, desvinculadas de la acción del sujeto singular⁹⁸.

Por el contrario, las percepciones interiores se reducen a un mundo misterioso y profundo en el que el fenómeno, que es ante todo aparecer, coincide con los estados psíquicos ocultos en los que se diluye. En opinión de

⁹⁷Merleau-Ponty, M. *Phenomenologie de la perception*, op. cit., p. 86. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 80.

⁹⁸Cfr. San Martín, J. «La motivación de la fenomenología», en *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986, pp. 41-64.

Merleau-Ponty, Bergson inventa un artilugio denominado “intuición” con el objeto de hallar un modo de descenso que le haga fácil llegar a los estados psíquicos profundos, que aún así se mantienen encerrados en una ontología hermética⁹⁹. Para Merleau-Ponty el espíritu no debería sobrevolar el cuerpo sino intuirse en él, es decir, en su expresión.

La expresión supone alguien que se expresa, una verdad que él expresa, y los otros antes los cuales se expresa. El postulado de la expresión de la filosofía es que puede ser satisfecho simultáneamente por estas tres condiciones. La filosofía no puede ser un cara a cara del filósofo con lo verdadero, un juicio en alto sobre la vida, sobre el mundo, sobre la historia, como si el filósofo no estuviera en él¹⁰⁰.

Bergson, según Merleau-Ponty, encierra la interioridad en el tiempo ya vivido. En él la intensidad de las experiencias pasadas ha dejado un cúmulo, una concentración que el autor llama «intensidad pura¹⁰¹». Estos recuerdos parecen bastarse a sí mismos para atraer desde la profundidad una «emoción fundamental¹⁰²». Esta memoria, de espaldas a la expresividad corporal y a los otros, parece representar un ser que habita en un mundo profundo de espaldas a las convulsiones del mundo. Para Bergson, es como un sueño en el que resuena un no sé qué original.

Como decimos, la reflexión psicológica asociacionista, a la que Bergson ataca, parece esconderse paradójicamente detrás de su teoría, ya que asocia los elementos psíquicos que forman nuestras percepciones a recuerdos que

⁹⁹La fenomenología de Bergson es sospechosa de solipsismo, ya que para una auténtica fenomenología la experiencia humana siempre es intersubjetiva y no puede prescindir de los otros. Cfr. *ibidem*, p. 121. Esta realidad, que parece alejada de la *praxis* subsistiendo en un mundo extra fenomenológico, carece de sentido por dejarnos caer en el vacío de lo absurdo. Cfr. *ibidem*, p. 267.

¹⁰⁰Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 22.

¹⁰¹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 9. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 19.

¹⁰²*Ibidem*, p. 9. Traducción al castellano: *Ibidem*, p. 19.

permanecen ocultos. En efecto, en su primer capítulo que versa sobre los estados psicológicos, el autor sigue las huellas de sus antepasados escolásticos, disociando materia y espíritu, y realiza descripciones espirituales como si éstas pudieran observarse de forma reflexiva. Como dice Merleau-Ponty,

El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y se une en el «hombre interior», como dice San Agustín, un poder constituyente que ha sido siempre él. Así la reflexión se vehicula a sí misma, más acá del ser y del tiempo¹⁰³.

Para Merleau-Ponty, contrariamente, somos, en nuestro mismo devenir corporal, problemas y movimiento interrogante tanto frente al mundo como frente a nuestros sentimientos. Cada gesto es una interrogación hacia el otro que espera recibir una respuesta situada en el mundo.

Tal y como señala la profesora López Sáenz, se trata de una intencionalidad operante que encarna la unidad natural en la que nosotros y el mundo nos hallamos unidos, no merced a las yuxtaposiciones propias de la reflexión, sino a un cuerpo que precede a cualquier juicio por encontrarse ligado de forma motriz a la existencia¹⁰⁴.

A pesar de todas las consideraciones anteriores nos planteamos si podemos acusar a Bergson de reflexivo, cuando inicia con su obra una novedosa investigación en la que cobran tanta importancia el cuerpo y la acción del sujeto. En nuestra opinión, una filosofía es radical al considerarse a

¹⁰³Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 10. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁴Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», op. cit., p. 183.

sí misma como problema¹⁰⁵, y un problema es tal cuando nos envuelve, cuando nos hace tomar partido desde la indigencia —es decir, desde la interrogación y la duda—. Resulta curiosa la diferencia que encontramos en el autor cuando en *Éloge de la philosophie* define a Bergson como un filósofo que no sólo no quiere obviar los problemas, sino revivirlos¹⁰⁶.

No reconocemos en Bergson a un autor que se esconde detrás de la espiritualidad y el realismo de un yo inaccesible, sino más bien a un pensador problemático que plantea algo que resulta polémico para el pensamiento: retomar la conexión entre los procesos externos e internos del sujeto y traerlos a debate en un cuerpo que hace y actúa.

Lo que se dice es que es un deber del filósofo desde el comienzo renunciar a las formas usuales de pensamiento de análisis y síntesis, y lograr un esfuerzo intuitivo que le ponga inmediatamente con la realidad. Sin duda es esta cuestión del método lo que llama nuestra atención. El señor Bergson presenta sus trabajos como «ensayos», lo cual no nos lleva a resolver los problemas de una vez, sino a investigar simplemente cómo definir el método y revelar la posibilidad de aplicarlo en algunos puntos especiales¹⁰⁷.

Debemos comenzar por leer a Bergson de forma paciente y no sacar conclusiones precipitadas. Por el contrario, resulta conveniente explorar la continuidad de su teoría en su desarrollo y observar que en esta primera obra el autor inicia una controversia que debe continuar. No hacemos más que empezar un proceso.

¹⁰⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 90. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 84.

¹⁰⁶Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁷Le Roy, E. *A New Philosophy: Henri Bergson*. USA: BookMall eBooks, 2002, pp. 31–32.

Es cierto que Bergson separa, para comprenderla, la confusión aparente que hay entre lo interior y el exterior. Para ello reflexiona acerca de los estados psicológicos y de su manifestación corporal en los dos primeros capítulos del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sin embargo, podemos ampliar este punto de vista. En el tercer capítulo de la misma obra el autor realiza un estudio de la duración y la inscribe en un yo situado en el espacio que unifica en la persona la percepción de la multiplicidad exterior.

La ruptura es también importante. El estudio de esta multiplicidad como tal va a conducir a la vez a las condiciones de nuestra experiencia subjetiva, que es radicalmente opuesta bajo la forma de duración¹⁰⁸.

Hay en Bergson una predisposición al espacio como inicio de la experiencia en toda persona, pero su sucesor no parece querer verla en un principio. Más tarde, acepta que la acción que mantiene la duración del ser es la propia identidad, lo que soy como persona, y afirma: «mi duración es un Ser—uno mismo que se desgarr¹⁰⁹». Sin embargo, para Merleau-Ponty, el gesto es ya ese mismo desgarramiento, ya que resume la intencionalidad del sujeto a través de su acción expresiva global que se bifurca en diferentes direcciones por el mundo, para lo que no necesita la conciencia interior, pues la gestualidad es de forma unívoca interior y exterior.

Tomemos un gesto de ira o de amenaza: para comprenderlo no necesito recordar los sentimientos por mí experimentados cuando

¹⁰⁸Worms, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, op. cit., p. 294.

¹⁰⁹Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit, p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

ejecutaba los mismos gestos por mi cuenta. Conozco muy mal desde el interior un elemento decisivo; por otra parte, yo no percibo la mímica de la ira, con lo que faltaría a la asociación por semejanza o al razonamiento por analogía un elemento decisivo; por otra parte, yo no percibo la ira o la amenaza, como un hecho oculto tras un gesto, leo la ira en el gesto, el gesto no me hace pensar en la ira, es la ira misma¹¹⁰.

En nuestra opinión, podemos plantear el hecho o estado psicológico de forma diferente. Por ejemplo, el placer no sólo es algo mental, sino que es el resultado de una acción corporal vinculada a un objeto en el exterior que nos lo produce, al igual que la alegría. Es decir, en segunda instancia, todo dato refleja una actividad sensoriomotriz inicial que posteriormente se ha elaborado como idea.

Analizad esta inclinación misma y encontrareis en ella mil pedazos de movimientos que comienzan, que se esbozan en los órganos interesados e incluso en el resto del cuerpo, como si el organismo fuera al encuentro del placer representado. Cuando se define una inclinación como un movimiento, no se hace una metáfora. En presencia de varios placeres concebidos por la inteligencia, nuestro cuerpo se orienta hacia uno de ellos espontáneamente como una acción refleja¹¹¹.

El estado que Bergson describe es más bien la estación por la que pasa una inclinación, un movimiento, una acción orientativa que fluye

¹¹⁰Merleau-Ponty, M. *Philosophie de la perception*, op. cit., p. 225. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Filosofía de la percepción*, op. cit., p. 201.

¹¹¹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 28. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 38.

espontáneamente. De esta manera, cantidad y cualidad se confunden ambiguamente en el propio nacimiento motriz de una acción que es a la vez idea en potencia. La acción sensoriomotriz que Bergson propone es placentera además de intelectual, ya que toca en su evolución todos los aspectos de la persona, tanto los ideales como los espontáneos.

En otros términos, nuestras sensaciones, percepciones, ideas, se presentan bajo un doble aspecto: uno claro, preciso, pero impersonal; el otro confuso, infinitamente móvil y sin poder ser apresado¹¹².

La causa de este doble aspecto tan ambiguo se debe, en nuestra opinión, a una hipótesis de trabajo del autor que trata de dilucidar la relación entre lo organizado por la ciencia, los datos psíquicos, y el movimiento propio de la metafísica, gracias a un yo que se gesta en su hacer continuo. Por una parte, el movimiento sensorial y motor, que es propio del sujeto, se presenta impreciso, debido a la diversidad de situaciones en las que nos sumerge, así como claro, una vez que la acción ha sido reducida al orden que todo concepto lleva; en este momento, en cambio, pierde su personalidad dinámica. Reflexionar es como si nos situáramos en el punto de la tangente de una circunferencia, creyendo que nada hay tras la curva que le sigue. Para nosotros, Bergson va más allá de este punto, y ve no sólo el estado ya acabado sino en continuidad.

Por el contrario, Merleau-Ponty reclama a su sucesor una claridad manifiesta para prevenir que la ambigüedad sea utilizada en defensa de la

¹¹²Ibíd., p. 86. Traducción al castellano: Ibíd., p. 94.

reflexión y así fundamentar la infiltración de un absoluto que permanece latente y escondido en un interior, incomunicado con el cuerpo.

Plenitud de la duración, plenitud primordial de la conciencia cosmológica, plenitud de Dios, estos resultados implican una teoría de la intuición como coincidencia y contacto. Y en efecto, Bergson ha definido la filosofía como un «estado semidivino» en el que todos los problemas que nos ponen en presencia del vacío son ignorados¹¹³.

Merleau-Ponty no niega la ambigüedad, pero ésta no tiene lugar entre el hombre y el absoluto -llámese duración o conciencia-, sino entre nuestras acciones y el entorno en el que nos encontramos. Esto es, hablamos de un vínculo que une el tiempo personal al mundo¹¹⁴. No obstante, en la expresividad del ser humano siempre intervienen elementos subjetivos y objetivos mezclados entre sí, así como cierta sensación de generalidad motivada por la integración global de nuestros sentimientos¹¹⁵.

Al igual que los artistas, desde nuestro punto de vista, somos artífices de una obra en la que no captamos plenamente si surge de la interioridad de nuestro ser ya conocido, o si, por el contrario, pertenece a otro ser íntimo e invisible cuyas percepciones, que nacen de nosotros, no sabemos aprehender. A este respecto, existe imprecisión en Bergson, que nos hipnotiza con su dualismo entre un mundo interior y otro exterior. Por eso debemos buscar un punto de referencia, y nosotros lo hacemos situándonos en la

¹¹³Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 12.

¹¹⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 402. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 357.

¹¹⁵El estudio de Elaine Scarry sobre el dolor parece concluyente. En situaciones extremas, como la de la tortura, la autora nos habla de la disolución de las fronteras entre el interior y el exterior cuando el sujeto se ve obligado a una manifestación pública de lo íntimo, y a la negación, como mecanismo de defensa, en la que el sujeto se encierra en sí mismo y rechaza lo que proviene del exterior. Cfr. Scarry, E. *The body in pain*. N.Y: Oxford University, 1985, pp. 52-59.

acción corporal que establece un cruce entre la expresión íntima y exterior de lo que siento, y no en la reflexión que nos condena a la conservación de lo ya aprehendido. A partir de la acción sensoriomotriz pensamos la conciencia, y no al revés.

En suma, somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella ese algo indefinible parecido que a veces se encuentra entre la obra y el artista¹¹⁶.

En nuestra opinión, lo que se halla entre el creador y su creación es la acción sensoriomotriz que, en libertad, hace reaccionar a la personalidad entera del sujeto, es decir, a la idea del mismo junto con su acción sensoriomotriz; la unión de ambas no es la de realidades substanciales que escinden nuestra persona, sino un verdadero nudo en el que la esencia y la existencia se compenetran en la misma acción corporal.

1.2.3. La duración

Tal y como hemos visto, Merleau-Ponty sospecha de la teoría de Bergson por su apego a la pureza que conlleva el realismo de las esencias, a pesar de que Bergson deja muy claro en su obra, *La evolución creadora* que no podemos conocer las esencias¹¹⁷. El filósofo existencialista cree que en la obra de su antecesor los movimientos de las imágenes exteriores que percibimos se sumergen en una conciencia vasta e íntima denominada «duración». Para

¹¹⁶Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 113. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 123.

¹¹⁷Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., pp. 490–491. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 11.

Merleau-Ponty, esta última esconde un realismo solapado donde se oculta el espíritu.

Se da siempre una lucha entre la homogeneidad —propia de la duración— y la heterogeneidad —propia de las representaciones cognitivas—. Esta lucha se combina con un «equilibrio estable» de difícil consecución, ya que la duración se ve amenazada por la materia que puede corromperla¹¹⁸.

Bergson pretende reflejar, desde nuestra visión, la ceguera que se produce ante el significado verdadero de la duración interior, que no es un dato o un concepto fijo. La libertad no sería sino comenzar este camino de re-apropiación de nuestra duración viviente¹¹⁹, recobrar la posesión de sí mismo y de la subjetividad comenzando por nuestra acción en el mundo. En efecto, nuestras percepciones más íntimas —lo que Bergson denomina «estados psicológicos profundos»— se encuentran vinculados a las percepciones que viven en el mundo. Lo que nos queda por saber es de qué naturaleza es esta unión.

Merleau-Ponty cuestiona a Bergson acerca de los fenómenos que se producen en la vida cotidiana y natural, los cuales parecen haber sido desvalorizados en su obra. De esta forma, habría fenómenos de primera o de segunda clase, y la *durée* pertenecería a la clase superior¹²⁰. En nuestra opinión, Bergson inscribe la percepción de los fenómenos en una doble vertiente que va y viene de forma continua entre la actividad indeterminada y

¹¹⁸Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 51. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 59.

¹¹⁹Cfr. Ibídem, pp. 155-156. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 165-166.

¹²⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 439. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 390.

la determinación según nos situemos en el espacio exterior o en la duración interior:

La idea de intensidad está, pues, situada en el punto de unión de dos corrientes, una de las cuales nos aporta la idea de magnitud extensiva, y la otra ha ido a buscar a las profundidades de la conciencia, para traerla a la superficie, la imagen de una multiplicidad interna¹²¹.

Se dan dos flujos que actúan al unísono y se entrecruzan continuamente. Por una parte, la intensidad temporal —interna—, que se presenta en la persona singular al sentir su vida como una continuidad que va dando se sí. Por otra parte, la extensión —exterior—, que se expande por el espacio en imágenes diferentes. Mientras que la primera sigue una vía ontológica, la segunda discurre por una vía epistemológica¹²². Sin embargo, ambas forman parte de un sólo sujeto en el que se encuentran interrelacionadas de forma insoslayable.

Según Bergson, la concepción de duración no es complicada. Pensaba que con tan sólo enunciarla sería comprendida¹²³, ya que representa el devenir del sujeto en su actividad cotidiana con el mundo¹²⁴. Este *Moi* que Bergson desarrolla en su primer ensayo es una «evidencia primaria»¹²⁵, esto es, se trata de nuestra experiencia como seres atentos a la vida. Esto último ya fue comentado por Merleau-Ponty en *Elogio a la filosofía* cuando señalaba

¹²¹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 50. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 59.

¹²²Grosz, E. «Merleau-Ponty, Bergson and the question of Ontology», op. cit., p. 20.

¹²³Panero, A. «La découverte de la durée ou l'épreuve de la discordance», en Vieillard-Baron, J.-L. (coordinador). *Bergson, la durée et la nature*, op. cit., p. 40.

¹²⁴Vieillard-Baron, J.-L. «L'intuition de la durée, expérience intérieure», en Vieillard-Baron, J.-L. (coordinador). *Bergson, la durée et la nature*, op. cit., p. 46.

¹²⁵Ibidem, p. 47.

que, una vez que Bergson comprendió que no bastaban simplemente los datos que nos aportaba la duración, éstos debían ser enriquecidos con los diferentes puntos de vista que nos encontramos en el camino de nuestra actividad personal¹²⁶.

La comunicación entre memoria y acción debe partir del devenir que se desarrolla en nuestra vida diaria. De esta forma la duración, como corriente interna que aúna hechos, datos y recuerdos no es tan sólo esto sino que contacta con las sensaciones comunes, integrando en su espesor tanto aspectos intelectuales como sensaciones perceptivas y sensoriomotrices que suceden en nuestro hacer cotidiano, sin recurrir por ello a la pureza absoluta de lo pensado, sino del hacer que le da sentido.

Por eso no cabría abreviar la duración venidera para representarse de antemano los fragmentos de ella: sólo se puede vivir esta duración a medida que se desarrolla.¹²⁷

En estos ensayos Bergson anticipa que el obrar envuelve a la percepción y a la intuición, En otras palabras, la duración, que atesora experiencias profundas, no es un círculo vicioso y coincidente entre cuerpo y memoria, sino que sólo es posible si incluye un presente activo y sensoriomotriz que conforma su ser en zonas de indeterminación que se implican con áreas parciales de la memoria¹²⁸.

¹²⁶Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 15.

¹²⁷Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 130. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 140.

¹²⁸Cfr. Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., pp. 192–193. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit. pp. 56–57.

1.2.4. Tiempo y espacio

Cuando Merleau-Ponty analizó el realismo puro que supone vivir una cosa y coincidir con ella, así como pensarla de parte a parte¹²⁹, pensó que Bergson atribuía esta coincidencia a un exterior que era engullido por el interior sospechando que su antecesor excluía el mundo natural, y la acción cotidiana de la duración. Llegamos por tanto a un realismo substancial que se extendía de uno a otro de los extremos que van de la percepción a la mente. Así lo señala Elizabeth Grosz:

Al mantener el dualismo cuerpo/mente, Bergson infecta la comprensión de la duración bergsoniana, la cual es fisurada en divisiones unidas a un continuo, la bola de nieve presenta (la experiencia del cuerpo y un pasado permanentemente pegado), el mundo de la mente o de la memoria, como si estas rupturas estuvieran en permanente cohesión y continuidad de duración¹³⁰.

Esta actitud dualista hace que Merleau-Ponty tampoco sepa muy bien cómo actuar respecto al autor. Por una parte, alaba la relevancia que éste dió a la continuidad del tiempo, Por la otra, cuestiona la ruptura que establece entre el tiempo y el espacio, almacenando en el interior momentos de nuestra historia como recuerdos fijos. De este modo, la acción sobre el aquí y el ahora pierde importancia respecto al tiempo pasado, que se amontona y parece guiar toda la actividad del sujeto.

Bergson andaba equivocado al *explicar* la unidad del tiempo por su continuidad, pues ello equivalía a confundir pasado, presente, y

¹²⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 339. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 382.

¹³⁰Grosz, E. «Merleau-Ponty, Bergson and the question of Ontology», op. cit., p. 20.

futuro so pretexto de que irse por transiciones insensibles del uno al otro equivale, en definitiva, a negar el tiempo. Pero andaba en lo cierto al aferrarse a la continuidad del tiempo como a un fenómeno esencial¹³¹.

Merleau-Ponty insiste en el valor de lo continuo, de un presente en el que las percepciones se mantienen vivas abriéndose en continua dehiscencia. Con este término se recupera a partir de la biología un proceso de apertura y creatividad, semejante a la propiedad que tienen algunos frutos para abrirse y sembrar sus frutos y semillas, es decir, la cualidad de trascenderse y, a partir de algo ya existente, innovarlo creando cualidades nuevas.

En cada movimiento de fijación mi cuerpo traba conjuntamente un presente, un pasado, y un futuro. Segrega tiempo o, mejor, se convierte en este lugar de la naturaleza en el que, por primera vez, los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros en el ser, proyectan alrededor del presente un doble horizonte de pasado y de futuro y reciben una orientación histórica¹³².

De este modo, el sujeto vive un tiempo corporal y presente, ya que espacio y tiempo van unidos en la acción del sujeto. Sin embargo, en nuestra opinión no se presenta en Bergson una eliminación del espacio corporal en beneficio del tiempo, como pretende su sucesor. Por el contrario, se percibe en Bergson un tejido que se forma en el cruce entre ambas dimensiones. Ese punto de encuentro es la duración, que envuelve la acción sensoriomotriz de un sujeto que vive en un espacio concreto con la memoria.

¹³¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 482. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 428.

¹³²Ibídem, p. 287. Traducción al castellano: Ibídem, p. 254.

La conciencia aparente de una mayor intensidad de esfuerzo en un punto dado del organismo se reduce, en realidad, a la percepción de una mayor superficie del cuerpo comprometida en la operación¹³³.

La acción del cuerpo requiere un esfuerzo de atención al mundo, que le compromete intelectual y de modo perceptivo motriz; lo hace de forma sostenida y continua, y por ello debemos de restablecer el todo que ha sido roto por la conciencia y volver a educar a los sentidos. Aunque este afán aparece esbozado en la primera obra de Bergson, será en cambio desarrollado más ampliamente en *Materia y Memoria*¹³⁴. De esta forma el espacio no es un reflejo del tiempo en el que vivo, sino un compromiso del yo que se deja ir en una labor continua con el mundo. Arquitectura que se construye con los materiales de una interioridad repleta de afecciones y una exterioridad poblada de percepciones que la estimulan: «El yo toca por su superficie al mundo exterior¹³⁵».

Gouhier afirma que, en Bergson, la evolución y el tiempo en el que discurre, no es propio de un detenerse, de un situarse en un ahora que sucede a otro, sino que su continuidad es como la de la semilla en la que el desarrollo de la duración se da por fases interrelacionadas que tocan interior y exterior. La creación continua convierte al tiempo en un germen de novedades que se dan en el espacio, ya que se inscribe en una relación entre interioridad y exterioridad a partir de la cual germina, como un fruto, la creación libre.

¹³³Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., pp. 20-21. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 29.

¹³⁴Cfr. Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 198. Traducción al castellano: Bergson, H., *Materia y Memoria*, op. cit., p. 62.

¹³⁵Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 108. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 118.

Encuentra como esencial a la vida, que la verdadera evolución preserva la radical novedad y la imprevisibilidad a la que nos lleva. Y para resaltar esta aptitud, Bergson la denominará *creadora*... El cambio no es algo cambiante que para su continuidad expresa su identidad. La espiga está en el grano¹³⁶.

Por lo tanto, el movimiento propio de la duración no es sólo la fijación de lo aprendido, sino también, como señala Merleau-Ponty, «el ser en el sentido vivo y activo de la palabra¹³⁷». Es la unión de diferentes ritmos en una sola melodía como un extensor que podemos dilatar indefinidamente¹³⁸ en miles de producciones diversas.

Eliminad, en fin, toda huella de conmoción orgánica, toda veleidad de contracción muscular; no quedará de la cólera más que una idea, o, si pretendéis aún hacer de ella una emoción, no podréis asignarle intensidad¹³⁹.

En otras palabras, toda duración se compone de contracciones y movimientos corporales, una huella que marca la intensidad que deja lo vivido en nuestro cuerpo y, por lo tanto, permanece encarnada en nosotros. En definitiva, la encarnación es plasticidad en la que el tiempo tiende hacia el espacio corporal modulando en su acción indeterminada el hacer y el idear.

¹³⁶Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XXV.

¹³⁷Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

¹³⁸Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1364.

¹³⁹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 23. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 32.

1.2.5. La libertad

En el último capítulo de esta primera obra, dedicado a la libertad, apreciamos que el concepto de duración sólo puede ser tal a medida que se desarrolla.

La duración es cosa real para la conciencia, que conserva la huella de ella, y no cabría hablar aquí de condiciones idénticas, porque el mismo momento no se presenta dos veces¹⁴⁰.

Nos encontramos ante un tiempo que no se halla solidificado. Por el contrario, en él se inscribe la libertad en el presente. Hay, por lo tanto, una crítica mordaz por parte del autor al científico que concibe «que las mismas causas producen los mismos efectos¹⁴¹», ya que la libertad supone la posibilidad de transformar —merced a la acción corporal— la experiencia habitual de la realidad en actividad innovadora.

Ahora bien, esto no quiere decir que sea tarea fácil, ya que «los actos libres son raros¹⁴²». El autor señala en la continuación del entrecomillado que las palabras inmovilizan el movimiento de la conciencia, y que la actividad del yo se fija a rituales pasivos.

Diremos que nuestras acciones cotidianas se inspiran mucho menos en nuestros sentimientos mismos, infinitamente móviles, que en las invariables imágenes a las que nuestros sentimientos se adhieren¹⁴³.

De este modo, la libertad no se logra sin esfuerzo, ya que es necesario ser activo frente a la pasividad de nuestros propios conceptos, que tienden a

¹⁴⁰Ibíd., p. 131. Traducción al castellano: Ibíd., p. 140.

¹⁴¹Ibíd., p. 141. Traducción al castellano: Ibíd., p. 141.

¹⁴²Ibíd., p. 110. Traducción al castellano: Ibíd., p. 120.

¹⁴³Ibíd., p. 111. Traducción al castellano: Ibíd., p. 121.

perpetuarse en imágenes fijas más que a innovar. Según Bergson, hay algo de conservador en nuestras acciones habituales que debemos trasgredir. Es necesario «encontrarse determinado a obrar¹⁴⁴» o, en otras palabras, que el sujeto esté interesado en salir de los «automatismos¹⁴⁵». En la acción espontánea la actividad y la pasividad se concitan para salir adelante. De lo contrario caemos en la monotonía y en el ridículo.

En *La risa* Bergson estudia tres imágenes de los seres humanos que se alejan progresivamente de la libertad. Por una parte, «la visión de lo mecánico y de lo vivo englobados mutuamente»¹⁴⁶, dado que dentro de la flexibilidad hay también imitación. Por otra parte, «lo mecánico amoldado a lo vivo¹⁴⁷», en donde el cuerpo pierde su actividad libre para hacerse más pesado. Finalmente, «lo mecánico calcado sobre lo viviente¹⁴⁸», donde la actividad corporal del ser humano se anula convirtiéndose en una máquina.

Bergson esboza en su primera obra —*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1899) —, que escribirá el mismo año que *La risa* (1899), que se debe hacer un esfuerzo corporal para re-convertir lo repetitivo y lo habitual en libre y espontáneo. La libertad es, por lo tanto, tal y como Merleau-Ponty propone refiriéndose a Bergson, un *élargissement*¹⁴⁹, una «ampliación» continua de la acción del ser humano que le saca del automatismo y le lleva hacia la innovación no sin esfuerzo.

Una teoría del conocimiento que no sitúe a la inteligencia en la evolución general de la vida no nos enseñará cómo se han

¹⁴⁴Ibidem, p. 111. Traducción al castellano: Ibidem, p. 121.

¹⁴⁵Ibidem, p. 111. Traducción al castellano: Ibidem, p. 121.

¹⁴⁶Bergson, H. «La rière», en *Œuvres*, op. cit. p. 405.

¹⁴⁷Ibidem, p. 410.

¹⁴⁸Ibidem, p. 414.

¹⁴⁹Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 16.

constituido los marcos del conocimiento ni cómo podemos ensancharlos (*élargir*) o rebasarlos. Es necesario que esas dos investigaciones, teoría del conocimiento y teoría de la vida, se unan en un proceso circular, se impulsen la una a la otra indefinidamente¹⁵⁰.

Para Bergson, la libertad es un círculo vital continuo entre idea y espontaneidad, un trabajo del sujeto por ir desarrollando la duración de su vida teniendo en mente su actividad creadora y espontánea, y no sólo la intelectual, que a la postre es el resultado de aquélla. Es de esta forma como se la personalidad se enriquece.

Preferimos el sinónimo de «engrosamiento» al de «ensanchamiento» para la traducción de *élargir*, ya que este refleja mejor la búsqueda continua que refleja la dehiscencia propia de una intuición¹⁵¹. Este enriquecimiento pone en cuestión el mecanicismo para convertirlo siempre en posibilidad creadora. «La profundización en el plano de la experiencia, el retorno a los datos inmediatos de la conciencia¹⁵²», afirma el propio autor. El término «espesor» suscita «la interrogación que pone en cuestión toda coincidencia entre cuerpo y espíritu¹⁵³», la acción creadora que lucha denodadamente por abrirse paso en la actividad habitual de nuestra vida cotidiana.

Matière et Mémoire nos revela que su autor —después de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*— era plenamente consciente de que

¹⁵⁰Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 496. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 13.

¹⁵¹En efecto, *elargir* es un término que nos recuerda más al espesor (*épaisseur*) que Merleau-Ponty busca en sus obras para la carne, a partir del cual emerge lo visible como una extensión de ella. Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 150–151.

¹⁵²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 162–163.

¹⁵³Cfr. *Ibidem*, p. 168.

esta experiencia en libertad no se puede lograr si no es a través de la síntesis entre cuerpo y memoria.

Merleau-Ponty volverá una y otra vez al análisis de esta obra, cuya complejidad reconoce. Por nuestra parte, vamos a proseguir para investigar cómo la intuición puede expandirse en dos planos tan distintos como son, en Bergson, materia y espíritu, y así tratar de superar las distancias que les separan.

1.3. Materia y Memoria

1.3.1. Introducción

Para Bergson, el espíritu no es una mera construcción teológica que busca determinar un recorrido cuya meta final es Dios, tal y como defenderían los primeros padres —véase San Agustín—. Por el contrario, como hemos visto, el filósofo parisino considera que la actividad del ser humano es libre. La acción del cuerpo ocupa un papel tan preponderante como el espíritu al convertirse en el hacedor de las acciones necesarias para que la vida sea posible.

Bergson no hace ningún sitio en su apología de los apologistas cristianos a San Agustín, pues le parecía un error imperdonable no comprender qué comprometía el devenir de los hombres¹⁵⁴.

El devenir es libre: es como un estallido que se expande en miles de acciones posibles. Esta diversidad también era defendida en la concepción bergsoniana de las imágenes, pues debemos recordar que Bergson tampoco

¹⁵⁴Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit. p. 333.

estaba de acuerdo con la concepción inmovilista que el filósofo medieval tiene de éstas, y que explicitamos en la siguiente cita:

Pues no son las cosas mismas las que entran, sino las imágenes de las cosas percibidas. Allí están listas y a disposición del pensamiento que las recuerda. Nadie sabe decir cómo se han formado esas imágenes, aunque resulten evidentes cuáles son los sentidos que las han captado y depositado en nuestro interior¹⁵⁵.

Todo lo cual conlleva un prejuicio para el lector de *Materia y Memoria*. Debemos clarificar si Bergson se mueve en el terreno del interior, en donde la imagen parece haber sido plantada en el cerebro de los seres humanos por lo sentidos, para ser elaboradas posteriormente por el entendimiento y la reflexión propias de la conciencia.

En nuestra opinión, en *Materia y Memoria* la diversidad de actuaciones que se continúan en el exterior se constata en la percepción de una persona singular, ligada a cosas concretas. Etienne Gilson confirma que la teoría de su antecesor se basa en la acción con el mundo, y que la duración se constituye con ella misma. No nos movemos «detrás de», sino en las percepciones presentes de un sujeto que percibe el mundo y lo que hay en él.

La radical novedad de los actos verdaderamente libres, ese carácter fundamental que Bergson tan maravillosamente ha sacado a la luz en su análisis del querer libre, tiene su fuente original mucho menos en la duración que en el acto mismo de existir. Las cosas son, no porque duran: duran porque son y, porque son, actúan... Todos y cada uno de los hombres, pues, tanto para ser como para actuar

¹⁵⁵ Agustín de Hipona. *Confesiones*, op. cit., p. 320.

libremente, deben de ser un ser que es. ¿Y cómo podrían serlo si no fueran más que una esencia existencialmente neutra, indiferente en sí misma al hecho mismo de qué es?¹⁵⁶

En efecto, la duración se constituye en la existencia. A través de ella, Bergson establece dos movimientos. El primero de ellos es el que el psicólogo realiza cuando parte del cuerpo y reduce a él todo el universo. Al segundo lo enriquece Bergson cuando hace de este cuerpo el centro a partir del cual surgirán todas las sensaciones inextensas.

Entonces, de este centro se harán partir sensaciones inextensas que se hincharán, por así decirlo, y agrandarán en extensión, y acabarán por engendrar primero nuestro cuerpo extenso, luego todos los otros objetos materiales¹⁵⁷.

Este surgir del cuerpo es la acción central a raíz de la cual se ramifican gradualmente tanto la extensión como la afección. Su vínculo se manifiesta en el movimiento que adoptan los seres humanos en el momento en que perciben las cosas que están en su entorno¹⁵⁸. Podríamos decir que en esta capacidad sensoriomotriz del cuerpo como centro del universo, en la que contactan el interior y el exterior, se desarrollaron teorías psicológicas decisivas para el siglo XX, tales como las de Henri Wallon y Piaget¹⁵⁹.

Las personas se desenvuelven en un determinado contexto, cada una de ellas constituye un yo que va y vuelve desde el interior profundo al exterior, no es una unidad que piensa, ni una cosa que pueda ser pensada. Hablamos de

¹⁵⁶Gilson, E. *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsu, 2005, p. 118.

¹⁵⁷Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 201. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 66.

¹⁵⁸Ibíd., p. 322. Traducción al castellano: Ibíd., p. 193 (subrayado de Bergson).

¹⁵⁹Cfr. Wallon, H. *Los orígenes del carácter en el niño*. Buenos Aires: Nueva visión, 1982. Y Piaget, J. *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1981.

una persona concreta, singular y que existe en espíritu y cuerpo, el cual representa la imagen central sobre las que giran el resto de imágenes, entre las que nos movemos y existimos.

La duración en la que *nos vemos actuar*, y en la que es útil que nos veamos, es una duración cuyos elementos se disocian y yuxtaponen; pero la duración en la que *actuamos*, es una duración en la que nuestros estados se funden los unos con los otros, y es ahí que debemos de hacer el esfuerzo para volvernos a situar a través del pensamiento en el caso excepcional y único que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir en la teoría de la libertad¹⁶⁰.

Bergson investiga en *Materia y Memoria a posteriori* la acción libre del ser humano sobre el mundo, y por eso la piensa; por lo tanto, hablamos de una actividad presente que, por su espontaneidad, sólo puede ser comprendida *a posteriori*, esto es, una vez que ha sucedido. Es después de realizada la acción cuando especulamos —reflexionamos— sobre una re-presentación más allá de la actividad corporal. Pero esta especulación es simplemente teórica, ya que la auténtica vida surge en el momento mismo en que percibimos desde dentro la actuación del cuerpo con las cosas. Bergson distingue entre datos mediatos —ligados a la inteligencia— e inmediatos —ligados a la acción—.

Mi presente es por esencia sensomotor. Es decir, que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo. Extendido en el

¹⁶⁰Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 322. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 194.

espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y, al mismo tiempo, ejecuta movimientos, pues es a la vez sensación y movimiento¹⁶¹.

Mi cuerpo es acción presente, y un continuo de sensibilidad que siente y actúa. El espíritu se presenta solidario a este movimiento sensoriomotor, ya que mi cuerpo es el centro de acción a través del cual la memoria encuentra un suelo en el que actualizarse. Esta acción excluye a la conciencia como representación absoluta que determina la acción y exige la modulación entre sensación y decisión: «el recuerdo puro no interesa a ninguna parte de mi cuerpo¹⁶²». Por lo tanto, deberíamos debatir acerca del cuerpo como propiciador de libertad más que de bloqueos o resistencias¹⁶³. Bergson nos aporta en su obra que la percepción y la afección son claves valiosas, para comprender cómo el cuerpo y el espíritu trabajan juntos.

Como indicamos anteriormente, *Materia y Memoria* consta de dos partes que tienen en común idéntico interés por el fenómeno de la imagen. Ésta es el punto de partida que nos puede ayudar a emprender el pasaje que la percepción realiza entre cuerpo y espíritu. Para ello, lo primero que nos debemos de preguntar es: ¿qué es una imagen para Bergson? Sabemos que el universo exterior a nosotros está plagado de ellas, y también que el cuerpo es la imagen central alrededor de la cual giran todas las demás.

Bergson hace una admirable fenomenología de la percepción desde el primer capítulo de *Materia y Memoria* fundada sobre el doble

¹⁶¹Ibidem, p. 281. Traducción al castellano: Ibidem, 150.

¹⁶²Ibidem, pp. 281–282. Traducción al castellano: Ibidem, p. 151.

¹⁶³Según Bergson, no caer en el mal, la locura o la enfermedad depende de la posibilidad de un balance entre cuerpo y espíritu. Bergson defiende la idea de la resistencia de la materia, a la par que la de equilibrio. Cfr. Suances, A. M. «El problema del mal y su solución», en *Los fundamentos de la moral en Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1983, p. 46, y Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 312. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 182.

principio de *inmanencia* (o pertenencia) de imágenes percibidas en la realidad del mundo, de *diferencia* (de aspecto o de forma, debido a nuestras necesidades o nuestra acción) entre las imágenes percibidas y la realidad del mundo¹⁶⁴.

La materia forma el conjunto de todas las imágenes, y éstas se hallan en mi entorno modulando mi acción. Nuestro cuerpo, que es también imagen que existe, es, a la vez, movimiento entre las imágenes de los cuerpos que están en el mundo y percepción que siente y se ve afectada por las cosas que observa. Las imágenes son fenómenos que se modulan comunicando percepciones y sentimientos propios de un sujeto que está en el mundo.

Yo conozco estas imágenes no solamente desde el exterior por las percepciones, sino desde el interior por las afecciones¹⁶⁵.

El sujeto se encuentra determinado por su interacción con las imágenes. Son estas relaciones las que van a ir consolidando no sólo su estar en el mundo, sino también la forma en la que se va a sentir en él.

Siguiendo lo que nos propone López Sáenz al hablar del papel de las imágenes en Merleau-Ponty, pensamos que los dos autores tienen el mismo propósito: «encontrar en las variaciones de la existencia corporal, la percepción, la imaginación, la racionalidad¹⁶⁶...».

En Bergson, las imágenes de las cosas nos afectan hasta el punto de que permanecen en nuestra memoria, así como en nuestro comportamiento. Se podría decir que están encarnadas en nosotros como una continuidad que

¹⁶⁴Worm, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 122.

¹⁶⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire» op. cit., p. 169. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 133.

¹⁶⁶Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», en *Revista de filosofía* (2003), nº 28, página 165.

confluye en el cuerpo, a partir del cual los afectos y los movimientos se vinculan en la acción del ser humano con el mundo. En la duración en la que actuamos se funden la acción y la libertad¹⁶⁷.

La primera parte de *Materia y Memoria* nos habla, sobre todo, del cuerpo y de la memoria como entes diferenciados. En el primer capítulo —«La selección de las imágenes para la representación»— se enuncia la capacidad que tiene la percepción de las imágenes para contraer en ella la memoria, esto es, almacenar lo vivido por el sujeto¹⁶⁸.

Según Bergson, existe un continuo de vivencias temporales, que en un primer momento fueron percepciones en un espacio concreto y que adquieren un valor importante en nuestra historia, ya que afectan nuestra interioridad, es decir, nuestros pensamientos, recuerdos y emociones¹⁶⁹. Pero no sólo están en ellas, sino que tocan las imágenes exteriores otorgándoles formas nuevas de acuerdo a la acción presente en que se modulan las antiguas experiencias.

El segundo capítulo se encarga del «Reconocimiento de las imágenes». Para ello analiza el pasaje entre la percepción del mundo exterior formado por las imágenes y la influencia que éstas ocasionan en la memoria. En efecto se provoca en nuestra imagen central —el cuerpo— una interacción entre pasividad-actividad. Por una parte, mi cuerpo se conmueve al estar en el mundo de las imágenes; por otra parte, al mezclarse con la memoria de lo vivido mi percepción elabora nuevas formas imaginativas.

Si la percepción exterior, en efecto, provoca de nuestra parte unos movimientos que dibujan sus grandes líneas, nuestra memoria dirige

¹⁶⁷ Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 322. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p.194.

¹⁶⁸ Ibídem, p. 218. Traducción al castellano: Ibídem, p. 82.

¹⁶⁹ Ibídem, p. 218. Traducción al castellano Ibídem, p. 82

sobre la percepción recibida las imágenes antiguas que se le asemejan, y de las que nuestros movimientos trazan sus esbozos¹⁷⁰.

El contacto con el cuerpo permite reconocer experiencias pasadas en las presentes, y enriquecer estas últimas fortaleciendo la percepción actual con nuevas síntesis. Por lo tanto, el cuerpo es capaz de diseñar movimientos que atraen a la historia del sujeto, y a partir de los cuales surgen nuevas percepciones. La interacción entre el cuerpo y la memoria es indiscernible. Inscribirlos en un dualismo es propio del pensamiento, pero no de la vida.

Toda imagen–recuerdo capaz de interpretar nuestra percepción actual se cuela de modo tal que no podemos discernir ya qué es la percepción y qué es el recuerdo¹⁷¹.

Esta síntesis nos revela que las imágenes–recuerdo no son fotografías fijas, ni sólidas secuencias, sino vivencias importantes para cada uno de nosotros, ejes sobre los que gira toda nuestra duración personal. Estas imágenes tan especiales tienen la misma fuerza para convocar a nuestra memoria que las emociones, o determinadas palabras, lo cual no quiere decir que no puedan ser modificadas con la acción presente del cuerpo.

En el tercer capítulo —«La supervivencia de las imágenes»— el autor se acerca a un saber del cuerpo más activo que en las partes previas de la obra, puesto que la memoria no sólo se contrae en las percepciones o se enriquece con novedades en una acción presente, sino que se mantiene atenta a la vida merced a la experiencia sensoriomotriz, y por lo tanto perceptiva, que es la que consigue que este equilibrio entre cuerpo y memoria sea posible.

¹⁷⁰Ibídem, p. 247. Traducción al castellano: Ibídem, p. 113.

¹⁷¹Ibídem, p. 249. Traducción al castellano: Ibídem, p. 115.

El cuarto capítulo —«Delimitación y fijación de las imágenes. Percepción y materia, alma y cuerpo»— cobra para nosotros especial relevancia, ya que Bergson investiga qué hay en la materia que hace posible la relación entre el pasado y el presente. Del mismo modo, el autor destaca como algo fundamental para que este pasaje de la materia a la memoria se realice, la coincidencia parcial de la percepción entre afección y la memoria, tal y como hemos señalado anteriormente.

De esta manera, podemos establecer de forma sucinta que las imágenes surgen de los objetos reales que se encuentran poblando el universo, y de sujetos que son capaces de enraizar la memoria en estas percepciones, y que, por lo tanto, el espíritu y la percepción de las imágenes se convierten en dos grados de una misma duración personal cuyo centro se halla en la misma actividad corporal perceptiva.

Suponemos que el cuerpo es un centro de acción, un centro de acción solamente, y vemos las consecuencias que esto va a traer para la percepción, para la memoria, y para las relaciones del cuerpo y el espíritu¹⁷².

En nuestra opinión, el método de Bergson es problemático, ya que parte de la división entre el cuerpo y el espíritu como unidades aparentemente separadas para investigar los vínculos que los unen. Continuando con esta investigación, parte de una doble suposición —de una hipótesis acerca de la diferente naturaleza de memoria y percepción— y concluye que las interacciones entre el espíritu y el cuerpo son una continuidad que se da a la vez, sin cortes posibles. El autor parece prevenirnos de que las consecuencias

¹⁷²Ibídem, p. 359. Traducción al castellano: Ibídem, p. 232.

de esta relación son mucho más profundas de lo que suponemos pero no por ello imposibles.

1.3.2. El cuerpo: un corte en el devenir

Este saber con consecuencias, del que Bergson parte en *Materia y Memoria*, estudia al cuerpo como un mediador, como un cruce de acciones entre el pasado y el presente que fija nuestro espíritu. El cuerpo es un lugar de encuentro entre las excitaciones recibidas y los movimientos ejecutados¹⁷³. En efecto, en la obra que comentamos Bergson hace del cuerpo el centro de los fenómenos sensoriomotores, un lugar que sirve de base a la conjunción de los hábitos motores, «el punto» donde confluyen el espacio y el tiempo, pues hacia él desciende la memoria¹⁷⁴. De este modo, el organismo se convierte en el espacio en el que reside la duración.

¿Dónde está pues situada la duración? ¿Está más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente? Es bastante evidente que está más acá y más allá simultáneamente¹⁷⁵.

El cuerpo así concebido se encuentra siempre en movimiento en el mundo. Su presente no es más que un momento fugaz, y en él mi duración se prolonga entre lo que he vivido y lo que viviré. Sin embargo, es, sobre todo, acción actual a la vez que centro en el que todas las experiencias se sintetizan, espacio o lugar donde todo lo vivido se transformarse en el momento presente.

¹⁷³Ibídem, pp. 311–312. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 181–182.

¹⁷⁴Ibídem, pp. 292–293. Traducción al castellano: Ibídem, p. 162.

¹⁷⁵Ibídem, p. 280. Traducción al castellano: Ibídem, p. 149.

Es decir, que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo [...] Mi cuerpo es un centro de acción, el lugar donde las impresiones recibidas escogen inteligentemente su vía para transformarse en movimiento ejecutado¹⁷⁶.

Esta sensoriomotricidad, tan atenta al pasaje que va de la impresión a la expresión a través de los movimientos que ejecuta, consiste para Bergson en el conjunto de los movimientos presentes que tienen lugar en el cuerpo¹⁷⁷. La actividad se da en el espacio corporal, y ocupa toda su energía en interactuar con los cuerpos de su alrededor, en recibir y dar respuestas a los estímulos que percibe. Cada orientación elegida conlleva un compromiso sensoriomotor y a la vez una implicación de mi historia en él.

El famoso corte de Bergson asignado al cuerpo en *Materia y Memoria*, eso que él mismo denomina «corte instantáneo en el devenir de la conciencia¹⁷⁸», consiste, para nosotros, en la posibilidad de hacer una escisión en la pureza en la que tradicionalmente se ha mantenido a la conciencia para que se abra hacia el devenir libre que se dirige al exterior. Para ello, se precisa una distancia entre la conciencia mediata —cualquier representación— y la conciencia inmediata, que es ante todo creación, «acción posible».¹⁷⁹

Se trata de que el cuerpo, siempre orientado a la acción, tenga como función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu¹⁸⁰.

El límite es lo que el cuerpo logra hacer con sus percepciones, esto es, interrogar a la vida en cada instante acerca de la diferencia entre lo que

¹⁷⁶Ibíd., p. 283. Traducción al castellano: Ibíd., p. 150.

¹⁷⁷Ibíd., pp. 281–282. Traducción al castellano: Ibíd., pp. 150–152.

¹⁷⁸Ibíd.

¹⁷⁹Ibíd., p. 199. Traducción al castellano: Ibíd., p. 63

¹⁸⁰Ibíd., p. 316. Traducción al castellano: Ibíd., p. 187.

percibo en el mundo y las afecciones que esto me provoca en relación con mis vivencias. Así nos lo señala también Merleau-Ponty al hablar de la memoria.

No puede comprenderse la percepción de la distancia más que como *un ser en lejanía*, que recupera el pasado allí donde aparece. La memoria se funda progresivamente en el pasaje continuo de un instante al otro y en la inclusión de cada uno, con todo su horizonte, en la espesura del siguiente¹⁸¹.

Creemos que es la acción presente en el mundo, no sólo para Merleau-Ponty, sino también para Bergson, la que va a poner a distancia el pasado limitándolo a un presente que se ofrece ahora y con una imagen determinada. La acción corporal es «un reencuentro entre dos actividades¹⁸²». De ellas, el pasado es una imagen interior, su vitalidad depende de la vigencia que éste provoque en el cuerpo de la persona.

Lo que llamo mi presente es mi actitud frente al porvenir inmediato, es mi acción inminente. Mi presente es pues sensomotor. De mi pasado sólo deviene imagen, y en consecuencia sensación al menos naciente, aquello que puede colaborar con esta acción, insertarse en esta actitud¹⁸³.

El término «actitudes» es la acción virtual del presente de la actividad corporal en el pasado, virtualidad que Bergson desarrolló en varias obras y que resulta fundamental para entender este «corte» en la pureza del pasado absoluto. A través de esas actitudes, el cuerpo aúna el espíritu y el mundo

¹⁸¹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 315. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 281.

¹⁸²Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 141.

¹⁸³Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 282. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 152.

—lo invisible y lo visible— en una forma de ser personal. De este modo, entre la historia vivida y la acción implicada en el mundo se da una tensión actitudinal que me acerca más o menos a las sensaciones que se originaron una vez en mi pasado, y que encuentran en mi modo personal de actuar un modo de retornar al presente. Esta intensidad convive entre la memoria y el cuerpo formando un espacio transicional que se transforma continuamente.

Pero el hecho se aclarará si se admite con nosotros que los recuerdos, para actualizarse, tienen necesidad de un ayudante motor, y que exigen, para ser recordados, una especie de actitud mental inserta ella misma en una actitud corporal¹⁸⁴.

La actitud corporal, que es gesto, postura, movimiento, vincula las sensaciones y la motricidad a una memoria tamizada por nuestras ideas y sentimientos. La actitud corporal es un inter-mundo en el que hay un tono compartido entre los estados psicológicos que forman parte de mis recuerdos, y mi acción presente¹⁸⁵. La actitud se mueve en este campo transicional que representa la expresión de la memoria a través del cuerpo, puesto que hace posible la expresión global del individuo de acuerdo con la unión de sus vivencias pasadas y actuales en las imágenes que perciben.

Este pensamiento se acompaña con la representación de imágenes, al menos nacientes. Y esas imágenes no están representadas en la conciencia, sin que tracen, en estado de esbozo y tendencia, los

¹⁸⁴Ibidem, p. 263. Traducción al castellano: Ibidem, p. 132.

¹⁸⁵Resulta especialmente interesante la mención de Bergson al tono mental como determinado por las necesidades corporales del momento, así como apropiada la indicación de investigar este aspecto para el futuro. Su testigo fue recogido posteriormente por su alumno Henri Wallon, autor que investigó Merleau-Ponty en los cursos que impartió en la universidad. Bergson, H. «Matière et Mémoire» op. cit., p. 308. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 178.

movimientos a través de los cuales esas imágenes tendrían lugar en el espacio, quiero decir que imprimirían tales o cuales actitudes¹⁸⁶.

Vemos cómo, en virtud de las actitudes, lo vivido tiende hacia el espacio corporal adoptando diferentes posiciones. Dichas actitudes se han ido modelando y recreando a través de las experiencias vividas, pero nacen también modificadas en el mismo presente en el que el cuerpo actúa, pues toda acción anterior es irrepetible. Movimientos de miedo y cerrazón, de alegría o apertura, todos ellos ligados a la vida que hemos tenido, que condicionan nuestro estar corporal en el mundo y delimitan que la atención a la vida se cierna a determinadas actitudes, las cuales a su vez se encuentran ligadas a una elección concreta en cada momento de nuestra vida¹⁸⁷.

En *Elogio a la filosofía* Merleau-Ponty reconoce que se da en esta obra de Bergson «un cierto presentimiento e imitación de la memoria en la materia¹⁸⁸». Pensamos, a partir de nuestras investigaciones, que es en la actitud corporal en la que el ser humano concentra las acciones que tuvieron cierto éxito en su adaptación al mundo. Esta recomposición corporal es capaz de cortar la solidez del devenir general personalizándolo en cada modo de actuar, de moverse, etc.

En su artículo «Bergson haciéndose» Merleau-Ponty confirma que en su antecesor se da definitivamente una infiltración del cuerpo y del alma transcritos en un presente que actúa corporalmente, y un pasado que,

¹⁸⁶Ibídem, p. 165. Traducción al castellano: Ibídem, p. 29.

¹⁸⁷Ibídem, p. 246. Traducción al castellano: Ibídem, p. 29.

¹⁸⁸Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 11.

representando el espíritu, se unen en «un único ser que se abre hacia el presente y hacia el espacio¹⁸⁹».

1.3.3. La existencia de la imagen

Tras concluir en 1945 *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty impartió cursos de Filosofía en la Facultad de Letras de Lyon. Concretamente, en el curso comprendido entre los años 1947–1948, siguió desarrollando el análisis que había comenzado acerca de la tradición francesa —Descartes, Malebranche, Biran y Bergson—. El fenomenólogo estudia la relación del cuerpo con el alma y trabaja, para ello, los primeros capítulos de *Matière et Mémoire*¹⁹⁰, escudriñando mucho más minuciosamente las aportaciones de Bergson.

En la undécima¹⁹¹ lección rescató la «atención a la vida» como una de las ideas rectoras de la obra de Bergson, que ya había señalado como tal en *Fenomenología de la percepción*, tal y como veremos en el capítulo siguiente. El autor se atenía al descubrimiento, sin duda relevante para él y reseñado en su obra de 1945, de este proceso¹⁹², en tanto que la percepción del fenómeno conlleva para el ser humano un empeño mutuo entre idea y cuerpo. Para Merleau-Ponty el cuerpo, como fenómeno, vincula el tiempo y el espacio del

¹⁸⁹Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

¹⁹⁰Capítulo 1: Bergson, H. «De la sélection des images pour la représentation. Le rôle du corps», en «*Matière et Mémoire*», op. cit., pp. 169–221. Capítulo 2: Bergson, H. «De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau», ibidem, pp. 223–261. Capítulo 3: Bergson, H. «De la survivance des images. La mémoire et l'esprit», ibidem, pp. 223–261.

¹⁹¹Merleau-Ponty, M. «Materia y Memoria: lo nuevo y lo positivo en el primer capítulo», en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 92.

¹⁹²Bergson, H. «*Matière et Mémoire*», op. cit., p. 166. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 30, cit. en Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 107. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 97.

sujeto¹⁹³. Esto quiere decir que se da una relación estrecha entre la intimidad del sujeto y su exterioridad como objeto. El fenómeno no se presenta fuera de la relación que entablan el sujeto y el objeto sino que se ofrece en un tiempo y espacio que ambos comparten¹⁹⁴.

El sujeto percibe el mundo poblado de cuerpos, y para Bergson estas percepciones son, en principio, imágenes que representan al conjunto de la materia. Su sucesor cuestionará el valor de unas figuraciones cuya existencia en el espacio es más que dudosa. Concebidas de esta manera —como simples formas fuera de mí, sin una realidad del sujeto implicado en ellas—, las imágenes resultan, por una parte, meros dibujos trazados en el espacio por mi pensamiento. Ésa es la razón por la cual Merleau-Ponty las rechaza taxativamente.

En síntesis, podríamos decir que las sensaciones y las imágenes deberían aparecer en un horizonte de sentido¹⁹⁵, esto es, ligadas a la acción del sujeto que vive entre los fenómenos que se dan en el mundo y a la intencionalidad que se establece con ellos, movimiento que Bergson especifica más como tendencia del espíritu a la materia que como intención del sujeto hacia la cosa. Para el filósofo existencialista, el ser humano es parte del mundo, y no un mero espectador de imágenes secuenciadas. No está fuera de él, como aparentemente lo está la duración de Bergson cuando se repliega hacia el interior.

Tomadas en su exterioridad, las imágenes aparecen como un universo de objetos ya constituidos. Se nos presentan como una geometría que una

¹⁹³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 267.

¹⁹⁴Cfr. *Ibidem*, p. 20. Traducción al castellano: *Ibidem*, p. 19.

¹⁹⁵*Ibidem*, p. 38. Traducción al castellano: *Ibidem*, p. 37.

conciencia constituyente absoluta debe poseer para utilizarlas en su beneficio y extraer de ellas representaciones mentales¹⁹⁶. Por el contrario, como señala López Sáenz al referirse a las imágenes en la obra de Merleau-Ponty:

El filósofo jamás redujo las cosas a meros objetos de percepción [...] sino que la carne incorpora la reversibilidad del perceptor y de lo percibido, y bien puede entender como horizonte de manifestabilidad de lo imaginario¹⁹⁷.

El asunto es ver si para Bergson las imágenes carecen de esa carne que Merleau-Ponty pone en nuestras percepciones, si se encuentran encarnadas tanto en el sujeto que percibe como en aquello que es percibido, pues ambos forman parte del mismo mundo transicional en el que aparece el fenómeno. Bergson se muestra en un principio reticente a incorporar estas imágenes a la existencia. Parece que en el seno de su movimiento se dé un sistema en el que unas y otras interactúan fuera del sujeto. Sin embargo, queremos llamar la atención sobre los adjetivos que emplea para definir la materia: «viviente» y «solidaria».

En otros términos, nos damos este sistema de imágenes solidarias ligadas que llamamos el mundo material, e imaginamos aquí y allá en este sistema, centros de acción representados por la materia viviente¹⁹⁸.

La materia viviente de la que aquí habla Bergson se aproxima a la carne (*chair*) merleau-pontiana, ya que se concibe como un sistema en interacción,

¹⁹⁶Ibídem, p. 67. Traducción al castellano: Ibídem, p. 63.

¹⁹⁷Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», en *Revista de Filosofía*, nº 28, 2003, pp. 157–169, p. 158.

¹⁹⁸Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 182–183. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 46.

como una materia trabajada interiormente que no deja de variar, tal y como Merleau-Ponty expone en su obra¹⁹⁹. En otras palabras, se convierte en un sistema vivo de relaciones a través de las cuales se mueven los cuerpos. Como centro de estas interacciones, el cuerpo humano es pura actividad existencial que contacta por su superficie con ellos, formando un tejido que integra el interior y el exterior. Además, su posicionamiento permanente en relación con el resto de los cuerpos que le rodean le diferencia continuamente, lo que enriquece el conocimiento del sujeto sobre sí mismo a raíz de la proximidad o distancia que guarda en relación al resto de seres en el mundo.

Mi cuerpo, objeto destinado a mover unos objetos, es centro de acción; él no sabría hacer nacer una representación... Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos²⁰⁰.

Bergson concibe un cuerpo que, en tanto imagen, no sabe efectuar una representación, pero que sin embargo no deja de comunicarse a través de las percepciones con las imágenes, tanto internas como externas.

Al ser anterior a cualquier reflexión, sus posibilidades son inmensas, ya que está en continuo movimiento respecto al resto de dimensiones tanto espaciales como temporales. Por todo ello, marca con cada posición, con cada perspectiva, un universo virtual de líneas y movimientos que se va trasformando continuamente.

En efecto, Bergson conceptualiza el cuerpo tal y como lo vemos, antes de que cualquier pensamiento —ya sea realista o idealista— pueda deformarlo.

¹⁹⁹Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

²⁰⁰Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 182. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 46.

En otras palabras, da lugar a una dinámica de transición que hace existir todo el ser en el movimiento corporal. En cada transformación exterior nacen sensaciones internas que se ligan a un cuerpo que actúa aunando tanto la materia propia de su naturaleza como las afecciones que en ella se producen. Cabe recordar que éste es el centro de acción real alrededor del cual se ligan la extensión del ser viviente y la intensidad de la acción²⁰¹.

El objeto es en sí mismo tan pintoresco como lo percibimos: es imagen, pero una imagen que existe en sí. Éste es precisamente el sentido en que tomamos la palabra «imagen» en nuestro primer capítulo. Nos ubicamos en el punto de vista de un espíritu que ignoraría las discusiones entre filósofos. Ese espíritu creería naturalmente que la materia existe tal y como se percibe... Consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y el realismo han operado entre su existencia y la apariencia²⁰².

En nuestra opinión, las imágenes bergsonianas tienen el mismo valor que los fenómenos, dado que existen en el mundo y las percibimos como son. Esto es así porque tanto las procedentes de las percepciones del exterior, como las pasadas que surgen a partir de aquéllas, se originan en un sujeto cuyas vivencias siempre tienden a aparecer novedosas, y por lo tanto como fenómenos que se originan en el presente. Por lo tanto, nos encontramos muy cerca de la conciencia intencional que Merleau-Ponty propone, como veremos más adelante.

²⁰¹Cfr. Ibídem, p. 182. Traducción al castellano: Ibídem, p. 46.

²⁰²Merleau Ponty hace referencia a este texto de Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 162. Traducción al castellano: *Materia y Memoria*, op. cit., p. 26.

De esta indeterminación aceptada como un hecho, hemos podido deducir la necesidad de una percepción, es decir, de una relación variable, entre el ser viviente y las influencias más o menos lejanas de los objetos que le interesan²⁰³.

En la época en la que escribió *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Merleau-Ponty todavía mantenía que en Bergson actuaba el prejuicio de la preeminencia de un espíritu aislado del cuerpo. Por ello, llegó a afirmar que las imágenes reales de aquél estaban en «la memoria pura que forma un segundo mundo²⁰⁴». En nuestra opinión, el autor ni siquiera se coloca en el lugar de la percepción pura a la hora de dar identidad a las imágenes, sino en el de la memoria. De no ser así quizás hubiera debido reconocer que las imágenes, tal y como Bergson afirma, se dan en un mundo no de forma aislada, sino rodeadas de objetos y percibidas por sujetos.

Ahora bien, no exigimos otra cosa por el momento, pues es de la percepción pura que nosotros hablamos aquí, y no de la percepción complicada con la memoria. Rechacen pues la aportación de la memoria, consideren la percepción en estado bruto, y estarán obligados a reconocer que no hay imagen sin objeto²⁰⁵.

Creemos que la lectura de Bergson se encuentra sesgada en muchos momentos por sus sucesores. Esto también ocurre en el caso de Merleau-Ponty, que ha tenido que investigar la obra de su predecesor para reconocer

²⁰³Ibídem, p.183. Traducción al castellano. Ibídem, p.47.

²⁰⁴Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 97.

²⁰⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 193. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 57.

su vínculo con el mundo exterior, tal y como demuestra claramente el fragmento anterior en el que imagen y objeto van unidos a la actividad perceptiva no pudiendo desligarse el uno del otro. Es injusto retrotraer la imagen a un mero fantasma en el interior de lo pensado y vivido o en el exterior de lo extenso, porque la imagen bergsoniana es siempre sensación en estado naciente a partir de la acción de un sujeto que percibe el mundo.

En el capítulo segundo de *Matière et Mémoire*²⁰⁶ asistimos a una oscilación entre dos tesis de Bergson. Por una parte, el cuerpo es vehículo a través del cual la percepción conecta con las vivencias que pertenecen a nuestro pasado; por otra, será una figura, una imagen sin consistencia física en lo real. En todo caso, como en los capítulos anteriores, la interpretación de Merleau-Ponty es que el cuerpo bergsoniano se resiente de esta ambigüedad.

La teoría del cuerpo, al unir percepción y memoria, revelará el conflicto del que estamos hablando: ora el cuerpo es el lugar de paso del movimiento en sí, como si fuese un elemento del mundo físico; ora es únicamente una representación, homogénea a las imágenes de la memoria²⁰⁷.

Al igual que Bergson, Merleau-Ponty concibe el cuerpo como presente y como expresión natural²⁰⁸, pero no lo piensa como una imagen que adquiere su valor y su identidad merced a imágenes verbales o a recuerdos—

²⁰⁶Bergson, H. «De la reconnaissance des images», en *Matière et Mémoire*, op. cit., pp. 223–261.

²⁰⁷Merleau-Ponty, M. «Materia y Memoria: lo nuevo y lo positivo en el primer capítulo», en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 97.

²⁰⁸Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 474 Traducción al castellano: *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 421. Merleau Ponty hace referencia a Bergson, H. «L'énergie spirituelle», en *Œuvres*, París: PUF, 2001, pp. 813–971, p. 850. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*. Madrid: Espasa Calpe, 1982, p. 57.

imágenes²⁰⁹. El cuerpo no es una imagen fija, sino un fenómeno que vincula al sujeto y al objeto sin ambigüedades. Según el sucesor de Bergson, el cuerpo es nuestro anclaje en el mundo; por él «aprendemos a conocer el nudo de la esencia y la existencia que encontramos en la percepción»²¹⁰. De ahí deduce el dualismo de su sucesor; no comprende cómo puede situarse todavía en las polaridades de un cuerpo que existe y de un espíritu que actúa como un pasado esencial.

Sin embargo, en su análisis del segundo capítulo Merleau-Ponty percibe en el cuerpo una autonomía propia del ser que existe. Existir es declarar que tenemos la capacidad perceptiva para hacer nacer sensaciones que unen los estados vividos con las acciones presentes, de manera que sea posible para los sujetos enriquecer su duración a medida que se desarrolla y evoluciona su vida. Los recuerdos fijos, son para nosotros momentos de un proceso que se continua en la acción perceptiva, conmociones adheridas a nuestro cuerpo que excitan mi actividad que los transforma, a la vez que es transformada por ellos.

Pues bien, eso es lo que Bergson hace en ciertos momentos cuando intenta dotar al cuerpo de una función en la constitución del tiempo: existiría, pues, para él una «memoria del cuerpo»²¹¹.

El vínculo del cuerpo y de la memoria es tan intenso que ambos llegan a compenetrarse en una cierta comprensión mutua²¹² hasta formar una unidad

²⁰⁹Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 268–270. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., pp. 136–137.

²¹⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 183. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 164.

²¹¹Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 196. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 60.

corporal en la que el dualismo prácticamente se ha difuminado, al no poder constatar ya diferencias entre percepción y recuerdo.

Llega un momento en que el recuerdo así reducido se inserta tan bien en la percepción presente que no podría decirse dónde termina la percepción y dónde comienza el recuerdo. En ese preciso momento la memoria, en lugar de hacer aparecer y desaparecer caprichosamente sus representaciones, se regula por el detalle del movimiento corporal. Pero a medida que esos recuerdos se aproximan más al movimiento, y por eso mismo a la percepción exterior, la operación de la memoria adquiere una importancia práctica²¹³.

La memoria acaba convirtiéndose en conocimiento práctico que se vuelca sobre el mundo. Podríamos decir que la piel misma se constituye en el lugar en el que el recuerdo hace nacer sensaciones que tienden hacia la materia, y que son modificadas por la actividad presente de ésta. En efecto, el pasado queda adherido a nuestro cuerpo de tal manera que forma parte de él.

²¹²Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 99.

²¹³Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 251. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 118.

Freud denominó «huellas mnémicas²¹⁴» a estas trazas que las percepciones dejan en nuestro cuerpo y que permanecen en el inconsciente²¹⁵. En cambio, Bergson les da el nombre de «adherencias²¹⁶». Independientemente de la denominación, ambos aceptan que se sustentan en la sensibilidad, ya que el inconsciente, que posee una cualidad de límite —como la memoria pura o la percepción pura bergsoniana—, forma una unidad con el cuerpo que atrae a las ideas hacia la acción espontánea.

En la lección duodécima²¹⁷, Merleau-Ponty vuelve a insistir en el segundo capítulo de *Matière et mémoire*, más concretamente en la noción equívoca de la imagen bergsoniana, ya que no se sabe si ésta se vincula a un sujeto que percibe desde su cuerpo, o desde una mente que representa los recuerdos como fotos fijas.

Mostrar que el cuerpo es una exigencia de la dialéctica del tiempo considerado como momento y, a la inversa, que la conciencia implica un cuerpo... El cuerpo no alcanza a ser sujeto —aunque Bergson

²¹⁴Freud, contemporáneo de Bergson y también de ascendencia judía, da igualmente importancia al pasado y a la memoria. Para él el inconsciente es «el reino de las huellas mnémicas de las cosas en oposición a las cargas verbales» (Freud, S. *Duelo y melancolía. Obras completas*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1974, Tomo VI, pp. 2091–2101, p. 2099). Tampoco Freud articula el inconsciente separado del cuerpo, sino que éste se forma precisamente por las huellas que las percepciones dejan en él, ya sean acústicas a través del lenguaje, como a través de las experiencias corporales. «Estas representaciones verbales son restos mnémicos y pueden volver a ser conscientes como todos los restos mnémicos. Fueron en un momento dadas percepciones y pueden volver a ser conscientes» (Freud, S. «El yo y el ello», en op. cit., Tomo VII, pp. 2071–2721, p. 2705). Para el psicoanálisis, la percepción es primero un impacto de los sentidos que después pasa a constituirse en huella o memoria para promocionar hasta convertirse en pulsiones, las cuales son movimientos inconscientes del individuo que tratan de conquistar la realidad. (Cfr. Utrilla Robles, M. *Tejiendo ensoñaciones. Encuentros psicoanalíticos con padres y niños*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 103).

²¹⁵«La idea de una representación inconsciente es clara, a despecho de un extendido prejuicio». Bergson, H. «*Matière et Mémoire*», op. cit., p. 284. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia Memoria*, op. cit., p. 153.

²¹⁶«Cuando un recuerdo reaparece a la conciencia, nos produce el efecto de un fantasma cuya aparición misteriosa habría que explicar por causas especiales. En realidad, la adherencia de este recuerdo a nuestro estado presente es completamente comparable a la de los objetos no percibidos respecto a los objetos percibidos, y el inconsciente juega en los dos casos un papel similar». Ibídem, p. 286. Traducción al castellano: Ibídem, p. 156.

²¹⁷Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 99.

tiende a concederle ese rango—, pues si el cuerpo fuera sujeto, el sujeto sería cuerpo, y esto es lo que precisamente Bergson no quiere de ninguna manera²¹⁸.

Merleau-Ponty persiste en su óptica filosófica, según la cual se constata que la corporalidad queda sometida en la obra de Bergson a un tiempo que se impone sobrevolando el cuerpo, como si viniera de otro mundo. La incapacidad del autor nacido en París para efectuar la reducción definitiva a un cuerpo espacial y espacializante hace que Merleau-Ponty denuncie en su antecesor una proliferación de trampas, como la de escindir la pureza en dos partes, una en el pasado con la memoria y otra en la materia con la percepción bruta.

Siguiendo con Merleau-Ponty, su antecesor incurre en otras ambigüedades, como pretender que los recuerdos se precipiten sobre las imágenes. Esto implica que sigue abierto el problema de cómo conciliar la interioridad con la exterioridad. Para Bergson, según Merleau-Ponty, la conciencia actúa como un *cogito* que abstrae toda la realidad presente hacia un pasado finalizado. Con ella la imagen no puede escapar de ser un movimiento reiterativo. En definitiva, se trate del pasado o del presente, «Bergson se equivoca a la vez cuando nos ata al presente y cuando nos desata de él²¹⁹». Aún así, debemos recordar que al final de su vida Merleau-Ponty otorgó a las imágenes de Bergson lo que les negó en un principio.

Se deformaría mucho a Bergson, por ejemplo, minimizando la sorprendente descripción del ser percibido en *Materia y Memoria*. Él no dice en absoluto que las cosas sean imágenes en un sentido

²¹⁸Ibidem, p. 101.

²¹⁹Ibidem, p. 105.

restrictivo, de «lo psíquico» o de las almas. Dice que su plenitud bajo mi mirada es tal que es como si mi visión se hiciera en ellas y no en mí, como si ser vistas no fuera para ellas más que una degradación de su ser inminente, como si ser «representadas» —aparecer en la «cámara oscura» del sujeto, dice—lejos de ser su definición resultara de su profusión natural²²⁰.

Según Merleau-Ponty, casi veinte años después de la aparición de *Fenomenología de la percepción*, la búsqueda de la cosa misma, incluso de la realidad previa al ser humano, queda plasmada en la fuerza de las imágenes de Bergson, puesto que son plenitud; esto es, recogen en ellas al sujeto y al objeto, y lo hacen de tal manera, que lo lanzan gradualmente en diversas direcciones, en una profusión de virtualidades que son tantas como relaciones se puedan establecer entre los diferentes cuerpos que giran alrededor de nuestras acciones inminentes.

La percepción corporal es una y muchas a la vez, el uno que mira y la multiplicidad de lo que ve; el sujeto se debilita en cada nueva limitación perceptiva, y a la vez se hace más fuerte por todo lo que queda por incorporar a su saber. Por ello cada acción es investida de diferentes cualidades en los distintos momentos de su presentación. Así entendida, se podría afirmar de la acción bergsoniana lo que se ha dicho sobre Merleau-Ponty:

Podemos decir, pues, que tanto lo percibido como lo imaginado no son estrictamente presentes ni completamente ausentes, sino que se constituyen por la tensión insuperable, pero productiva, entre presencia y ausencia, visibilidad e invisibilidad. Ahora bien, aquella

²²⁰Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

no es lo opuesto a ésta, sino su otra cara, el lado necesario de su ser²²¹.

Merleau-Ponty relee la obra de Bergson para encontrar progresivamente la unidad que se produce entre las imágenes y el sujeto, formando así un universo, tanto interior como exterior, que contacta por su superficie sensoriomotriz. El autor acepta progresivamente el valor que Bergson le da a la continuidad de sujeto y objeto en la acción presente e inminente del cuerpo.

De hecho, la percepción pura, es decir instantánea, no es más que un ideal, un límite. Toda percepción ocupa un cierto espesor de duración, prolonga el pasado en el presente y participa por eso de la memoria. Al tomar la percepción bajo su forma concreta, como una síntesis del recuerdo puro y de la percepción pura, es decir del espíritu y de la materia, comprimimos en sus más estrechos límites el problema de la unión del alma y el cuerpo²²².

Cuando logramos solventar los prejuicios de inexistencia de las imágenes, encontramos que su percepción implica la prolongación del sujeto que se comunica con sus experiencias pasadas, de manera que estas quedan adheridas al cuerpo. Por lo tanto, tal actividad perceptiva debe realizarse sobre algo concreto, sobre un sujeto que vive comprimiéndose y prolongándose al mismo tiempo. El ser de este sujeto, que buscamos en Bergson, ha de integrar lo más íntimo de sus afectos interiores y lo más visible de sus expresiones exteriores. Politzer aporta algo de claridad al respecto.²²³

²²¹López Sáenz, M^a. C. *Imaginación carnal en Merleau-Ponty*, op. cit., p. 163.

²²²Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 373. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 246.

²²³Autor alumno de Bergson y del que, por cierto, Merleau-Ponty dice que nunca estudió a Bergson desde el positivismo. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit. p. 13.

Éstas son, entonces, nuestras «imágenes», no cosas que se presentan externamente, ni retratos de seres exteriores, ni proyecciones de caracteres internos, sino apariciones, en el sentido etimológico de la palabra, aparecer simplemente vividas, sin que nuestro ser se distinga de ellas, ni subjetivas ni objetivas, impronta del instante²²⁴.

En esta descripción, que data del año 1912, hallamos que la imagen de la que Bergson nos habla es el fenómeno, un aparecer en el que todo nuestro ser se encuentra implicado en la acción que realiza en el presente. El sujeto «nosotros» se refiere a cada persona concreta, es decir, las imágenes son propias de un sujeto que vive en el mundo.

Estamos de acuerdo con Carmen Revilla cuando indica que la función de mediación del cuerpo se concreta en la vinculación con la acción. En la propia actividad corporal nos convertimos en sujetos de un algo que vivimos y que, por lo tanto, nos afecta totalmente. De este modo, el cuerpo nos remite a la conciencia y al mundo²²⁵.

1.3.4. La imagen deseante

Merleau-Ponty continúa en la lección decimocuarta analizando las cualidades de las imágenes, tal y como fue expuesto por Bergson en el capítulo tercero de *Materia y Memoria*.

En este capítulo sobre la existencia -tema de importancia capital para la metafísica- nos volvemos a encontrar con un Bergson lleno de ambigüedades

²²⁴Le Roy, E. *A New Philosophy: Henri Bergson*, op. cit., p. 398.

²²⁵Cfr. Revilla Guzmán, C. G. «Conciencia y acción, el valor del cuerpo», en *Conciencia y subjetividad en Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1985, pp. 239–246.

que habla de dos elementos mezclados²²⁶, de dos cualidades positivas: una fuerza psíquica —la memoria— que goza de una localización en el interior formada por los recuerdos; otra física y exterior, formada por el cuerpo y sus imágenes. Por su parte, Merleau-Ponty no opone dos dimensiones, sino que las integra.

Nosotros somos quienes hablamos de contradicción, de reunión.

Nosotros somos quienes oponemos el en-sí y el para sí. Pero

Bergson habla de dos elementos mezclados²²⁷.

Creemos que hay en el objetivo de Bergson un deseo de salvar el paralelismo entre cuerpo y espíritu, un empeño por hacer de la percepción la operación corporal que realiza el pasaje entre el sujeto y las imágenes que percibe. En esta indeterminación perceptiva²²⁸ se establece el vínculo continuo entre dos realidades que no están separadas, sino que, por el contrario, se mantienen dependientes la una de la otra. «La percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo²²⁹».

Es en la unidad de la sensación y la motricidad en el cuerpo donde se aúnan espacio y tiempo, ya que su movimiento se impone al pasado modificándolo, rompiendo a través de la acción, lo que fue ya dado. Por lo tanto, resulta obligado diferenciar las imágenes en cada momento de vida de la persona, ya que éstas cambian a la par que lo hace la relación del sujeto con el mundo. Es un movimiento en el que se encuentra implicado el sistema nervioso, y del cual surge la relación que establecemos con el espacio. Se

²²⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 117.

²²⁷Ibidem.

²²⁸Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p.183. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 47.

²²⁹Ibidem.

trata de una interacción que no es fija, sino variable y flexible, que se acerca y se aleja de forma modulada desde la superficie del cuerpo a su profundidad mediante grados de intensidad de acuerdo a las experiencias vividas y al reflejo que éstas dejan en el presente

A Merleau-Ponty, que no ve en Bergson más que la argumentación de la materia y de la memoria como dos polos inconciliables, le exaspera la sustancialidad y solidez de la teoría de su antecesor. En su opinión, tal y como transcribe Barbaras, Bergson procede como en un puzle en el que nunca se entiende cómo puede entrar en juego la intuición²³⁰ o cualquier otro movimiento capaz de romper las esencias separadas.

O bien estamos encerrados en un presente sin horizonte temporal, o bien permanecemos prisioneros de un pasado fantasmagórico que es virtualidad pura y que no se enraíza de ninguna manera en el presente²³¹.

Merleau-Ponty no deja de preguntarse continuamente por ese universo poblado de imágenes que no podemos alcanzar porque parecen entidades fijas que no tienen ningún tipo de dinamismo. Por el contrario, están dispuestas a ser absorbidas por un pasado que las abduce.

En realidad, el autor sigue obsesionado por algo que sospecha a lo largo de toda la obra de Bergson: la utilización filosófica y científica de un «espectador puro» que tenga toda la realidad delante de sí y que no precise del mundo, del ser, ni de ningún hacer en general²³². En cambio, atendiendo a

²³⁰Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 117.

²³¹Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 40.

²³²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 145.

nuestras investigaciones, Bergson puede ser también estudiado como un filósofo que no deja de preocuparse por hacer converger la percepción y la imagen. Lo hace tomando la actividad perceptiva del cuerpo como referente fundamental que da valor óptico a la imagen como plenitud que existe tal y como se percibe, en su ser inminente.

Eso que ustedes tienen que explicar no es cómo la percepción nace, sino cómo se limita, porque ella sería, en derecho, la imagen de todo, y puesto que se reduce, de hecho, a aquello que a vosotros interesa²³³.

Percibir en su pureza sería encontrarse con todo el universo percibido. Sin embargo, Bergson circunscribe la percepción al encuentro de aquello que nos interesa, esto es, la convierte en movimiento indeterminado que ansía y desea poner un límite y dar un sentido a la plenitud que conllevan las imágenes con vistas a la intención práctica. Tal y como nos recuerda Merleau-Ponty en el texto citado más arriba²³⁴, el sujeto debe contentarse con hallar un medio para vincularse con algo de lo que percibe a través de sus motivaciones. Por ello ha de limitar su deseo a un escorzo del universo percibido. Y este procedimiento, que es —volvemos a insistir— la «indeterminación del querer»²³⁵, necesita al cuerpo para realizarse.

La acción del cuerpo es la que consigue mostrar partes del ser. Se apropia de ellas en función de sus intereses y las capta en el escorzo percibido de una imagen vinculada a un objeto determinado y en un lugar específico, ya que

²³³Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 190. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 54.

²³⁴Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

²³⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 191. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 55.

debe delimitar un universo que le sobrepasa. Lo mismo sucede con la memoria que sólo puede concretarse en una actuación presente que determina aquello que el sujeto imagina. Indeterminación y percepción son las tendencias de un mundo al que uno se encuentra corporalmente atento. «La percepción tiene la verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse²³⁶».

El cuerpo se desplaza, adopta posiciones, posturas, gestos. Se mueve y en su movimiento adopta diferentes perspectivas que modifican las imágenes que son para él mucho más que meras apariciones, ya que se relaciona con ellas en función de sus necesidades y de las modificaciones que éstas provocan en él. El hacer plantea una pregunta que toda nuestra historia trata de contestar, conciliando la experiencia pasada y la novedad en la misma actividad inminente del cuerpo que ha de dar una respuesta.

Existen hilos yendo de la periferia hacia el centro como puntos de los espacios capaces de solicitar mi voluntad y de plantear, por así decirlo, una pregunta elemental a mi actividad motriz: cada pregunta planteada es precisamente lo que llamamos percepción²³⁷.

En la lección decimoquinta Merleau-Ponty analizará el capítulo cuarto de *Materia y Memoria*²³⁸. Su tema girará precisamente alrededor de la posibilidad de la íntima relación existente entre la materia y el espíritu. En la vinculación, posibilitada por la acción corporal, la duración se actualiza y pasa a formar parte de la materia. No se encuentra fuera de ella, sino que la abarca. De

²³⁶Ibíd., p. 194. Traducción al castellano: Ibíd., p. 58.

²³⁷Ibíd.

²³⁸«De la délimitation et de la fixation des images», en Bergson, H. *Matière et Mémoire*, op. cit., pp. 316–352.

hecho, sin el cuerpo, la acción del espíritu es absolutamente impensable. Sólo la imagen moviente del cuerpo permite en nosotros pensar con libertad.

La única cuestión es, pues, saber por qué y cómo esta imagen es escogida para formar parte de mi percepción, mientras que una infinidad de otras imágenes quedan excluidas de ellas²³⁹.

Según Merleau-Ponty, a tenor de las anteriores consideraciones, la vivencia sensoriomotriz es la que da continuidad al pasado vivido. De hecho, lo transforma en novedad, merced a la practicidad de nuestro saber corporal. Cada acción presente de mi cuerpo, al incluir o excluir, se transforma en verdadera valedora de la libertad y del conocimiento del sí mismo que toda toma de decisiones implica.

La libertad no es, pues, solamente una propiedad formal del devenir psíquico: no hay verdadera duración más que si, en su despliegue, se interpone un momento en el que el acto queda suspendido, en el que el sentido del pasado es clarificado y recogido. La duración no es, pues, duración en cada uno de sus instantes: es preciso que se recobre a la vez reflexiva y prácticamente, sin lo cual la expresión de «evolución racional» carecería de sentido²⁴⁰.

Merleau-Ponty, conforme avanza su obra, ve la libertad definida por Bergson como una evolución reflexiva, pero también práctica. Esto es, la propia acción corporal debe comprometerse con un universo que se ofrece

²³⁹Cfr. Revilla Guzmán, C. G. «Sentido y función del cuerpo», en *Conciencia y subjetividad en H. Bergson*, op. cit., pp. 247–254.

²⁴⁰Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 124.

como lugar en el que nos desarrollarnos prácticamente en la relación que se establece con otras duraciones.

Al elegir libremente²⁴¹ recobramos nuestra identidad. Ahora bien, esta libertad también implica evolución en nuestra experiencia en el mundo, entendido éste como un espacio de relación en el que el presente y el pasado del sujeto se encuentran. «Merleau-Ponty denomina a este espacio de “relación”²⁴²».

Da un giro de ciento ochenta grados cuando reconsidera la pureza en la que se encontraba atrapado el pasado en la obra de Bergson. Le concede la posibilidad de actuar en el espacio presente, por lo que el recuerdo deja de ser una fotografía fija, para ser adherencia a la materia corporal, cuyo movimiento modifica las imágenes del espíritu²⁴³.

En otras palabras, tanto el cuerpo como el pasado son imágenes que existen unidas, y participan de la misma naturaleza cruzada de sujeto y objeto. Para confirmar este giro hacia la acción, Merleau-Ponty afirma: «Mi presente es el que debería de considerarse sensoriomotor, y el pasado una imagen²⁴⁴». A partir de entonces se comienza a encontrar una solución al problema en la medida en que el autor acepta que el peso de la acción no depende del pasado —que es sólo uno de sus aspectos—, sino que lo vivido también queda transformado a través de la acción sensorial y motriz presente en el cuerpo.

²⁴¹Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 191. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 55.

²⁴²Cfr. Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 124.

²⁴³Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 356. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 228.

²⁴⁴Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 106.

El movimiento corporal conlleva una huella sensorial que rehace las imágenes sensitivas tanto sonoras como perceptivas, visuales, táctiles, etc. Todas ellas van modulando progresivamente nuestro pasado en la acción presente que ejercemos sobre las cosas.

Merleau-Ponty llega a este planteamiento mediador tras observar que Bergson, en el cuarto capítulo de la obra que comentamos, avanza en sus posicionamientos acerca de la percepción como vínculo entre los dos polos que representan el *soma* y la *psique*.

De este modo, el primero acepta la posibilidad de una relación oblicua entre materia y memoria que abre la vía a un diálogo con el segundo²⁴⁵. Vislumbra que éste hace posible un escorzo de lo invisible en lo visible, dado que la continuidad de la percepción se encuentra en función de lo que ésta es capaz de captar²⁴⁶. Al dotar a la percepción de la capacidad de limitar las imágenes, pero también de abrirlas a una posibilidad indeterminada y tendente a la materia, las imágenes adquieren esta cualidad material que las enlaza a los cuerpos que se encuentran en el mundo²⁴⁷.

Así pues, nos resta preguntarnos qué es lo que viene a llenar esta limitación que hace posible la transición parcial entre el cuerpo y el espíritu. La respuesta de Bergson será doble: en primer lugar, la afectividad, pues ésta supone precisamente que el cuerpo es algo distinto de un punto matemático, y que los afectos son sensaciones que nacen sin cesar a tenor de las imágenes

²⁴⁵Ibídem, p. 108.

²⁴⁶Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 352. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 224.

²⁴⁷Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 352–354. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., pp. 224–226.

que percibimos en el mundo; en segundo lugar, la percepción limita en escorzos nuestra mirada sobre el resto de cuerpos.²⁴⁸

La superficie de nuestro cuerpo, como una piel ahíta de sensaciones, sirve para unificar el paso cualitativo que va de las percepciones exteriores a las afecciones interiores²⁴⁹. La percepción es la que logra el trasvase entre la extensión de las imágenes exteriores y lo inextenso de todas esas sensaciones interiores que surgen en el encuentro del pasado y del presente. El movimiento perceptivo puede integrar ambas direcciones con toda naturalidad²⁵⁰. Pensamos que la capacidad de sentirse afectado y de afectar aporta un movimiento transicional necesario para hacer efectiva la síntesis entre el cuerpo y la memoria.

El pasado guarda una coincidencia parcial con el presente corporal gracias a que ambos se contraen en el sujeto por medio de la percepción. La pureza de las dimensiones propias de la memoria y del cuerpo se deshace en el grosor de lo percibido y de los afectos que provocan en la persona²⁵¹. La percepción, por lo tanto, hace que el cuerpo actúe—como si de una membrana se tratara, movilizandorecíprocamente hilos que van de la superficie a capas más interiores²⁵².

Desde nuestro punto de vista, este movimiento indeterminado es posibilidad y libertad, ya que la percepción sirve de mediadora entre el mundo y los afectos. Por lo tanto, la actividad perceptiva misma es materia y memoria capaz de enriquecer la experiencia de la persona al recorrer los dos sentidos, tanto del interior, como del exterior. La actividad perceptiva, y su sentir mismo,

²⁴⁸Cfr. *Ibíd.*, p. 218. Traducción al castellano: *Ibíd.*, p. 82.

²⁴⁹Cfr. *Ibíd.*, p. 365. Traducción al castellano: *Ibíd.*, p. 237.

²⁵⁰Cfr. *Ibíd.*, p. 374. Traducción al castellano: *Ibíd.*, p. 247.

²⁵¹Cfr. *Ibíd.*, pp. 373–378. Traducción al castellano: *Ibíd.*, pp. 246–250.

²⁵²Cfr. Deleuze, G. *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987, p. 23.

van desmoronando el paralelismo que hasta ahora había permanecido insalvable entre el espíritu y el cuerpo, gracias a los movimientos que la materia corporal realiza actuando en el mundo. Percibir es sentir por dentro y por fuera, es decir, contraer en un sólo momento tanto lo que percibimos en el exterior como las afecciones que éste nos provoca.

Bergson se sumerge en el estudio de las virtualidades o direcciones a las que nos conducen las percepciones. Merleau-Ponty le sigue porque, en su opinión, éstas abren un espacio de libertad y de sentido, y no constituyen una mera determinación mecánica. De este modo, se va conciliando con Bergson en la medida en que éste mantiene un deseo abierto hacia el horizonte, y no hacia lo pasado.

Este objeto deseado, esto es, la tendencia de la acción perceptiva hacia el mundo, hace del cuerpo un «viejo presente» en el que se sintetiza la huella que en nosotros dejan las percepciones ya percibidas y las que están por percibir. Esta síntesis es el fruto que deja el paso del tiempo en la imagen corporal²⁵³. La imagen es la suma de lo que he vivido junto a la acción presente que lo envuelve. Es un tejido bordado en el cañamazo formado por la síntesis de *logos* y *fisis*²⁵⁴. Diez años después de escribir su obra acerca de Malebranche, Biran y Bergson, Merleau-Ponty afirmó lo siguiente acerca de las imágenes:

Nunca se había establecido este circuito entre el ser y el yo que hace que el ser sea para mí espectador, pero que a su vez el espectador sea «para el ser». Jamás se había descrito así al ser bruto del

²⁵³Cfr. Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 111.

²⁵⁴Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 224. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 353.

mundo percibido. Bergson encuentra de nuevo en el corazón del hombre un sentido presocrático y «prehumano» del mundo²⁵⁵.

Bergson capta eso que está antes de la llegada del sujeto al mundo, es decir, el ser bruto o salvaje; ser que no es sujeto ni objeto, sino previo hacerse y rehacerse continuo. Como Cézanne hace en pintura, podríamos hablar de una difuminación de los contornos que están ahí antes de que el ser humano los vaya determinando. Es la mirada del filósofo primero que ve la naturaleza plena, aun por revelarse a través de la percepción del ser humano, de forma lenta y paulatina, y siempre inacabada. En esta mirada que hace y deshace los límites con que enfoca la realidad, el hombre, como sujeto, y como objeto, parece evolucionar.

Merleau-Ponty reforzó los vínculos con Bergson en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson Biran y Bergson*. Será mucho más tarde cuando termine su proceso de elaboración, que le ayudará a formalizar el capítulo último «Interrogación e intuición» en su obra inacabada *Le visible et l'invisible*, a la que nos referiremos posteriormente.

Finalmente, en *Materia y Memoria* aparecen al menos tres sugerencias válidas de la teoría de Bergson acerca de cómo el pasado se intuye en el presente corporal. En primer lugar, la idea de un horizonte abierto a la experiencia, ya que en cada acto perceptivo se da la libertad como posibilidad de acción²⁵⁶. En segundo lugar, la fuerza del instinto,²⁵⁷ que nos empuja a vivir

²⁵⁵Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

²⁵⁶«Pertenece, pues, a la esencia de nuestra percepción actual, en tanto que extensa, no ser nunca más que un *contenido* en relación a una experiencia más vasta e incluso indefinida que la contiene, y esta experiencia está ausente de nuestra conciencia puesto que ella desborda el horizonte percibido». Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 286. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 156.

ligados al objeto en tanto en cuanto nos mantenemos interesados por lo que nos puede ofrecer, con lo que se enriquece nuestra experiencia perceptiva. En tercer lugar, los hechos acontecidos se apoyan en lo biológico, esto es, vienen de la acción corporal²⁵⁸ y parten de ella en libertad. Estos factores rompen el mecanicismo de la fisiología y del hábito, pues abren la experiencia a la percepción biológica e instintiva que trasciende los procesos automáticos que rodean al cuerpo.

En *La evolución creadora*, así como en sus conferencias y estudios personales, Bergson se sumerge de lleno en esta acción propia del ser vivo que emana del cuerpo y que activa la naturaleza del ser creativo que todos llevamos dentro, ser desbordante que puede ser entendido a través de la alegría con la que Nietzsche lo caracteriza, tal y como nos lo recuerda Pía López en su prólogo a *Materia y Memoria*.²⁵⁹

En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico la naturaleza misma nos interpela con su voz verdadera, no cambiada: «¡Sed como yo! ¡Sed bajo el cambio incesante de las apariencias la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias!»²⁶⁰.

Estamos de acuerdo con Manuel Suances en que esta apertura desbordante del ser nos predispone a la comunicación y, por lo tanto, a la exteriorización de nuestros sentimientos²⁶¹. Sin embargo, este optimismo

²⁵⁷ «El mismo instinto en virtud del cual abrimos indefinidamente el espacio delante nuestro». *Ibídem*, p. 286. Traducción al castellano: *Ibídem*, p. 156.

²⁵⁸ Cfr. Revilla Guzmán, C. G. «Conciencia y acción, el valor del cuerpo», *op. cit.*, p. 238.

²⁵⁹ Pía López, M. «Bergson el vitalista» (Prólogo), en Bergson, H. «*Matière et Mémoire*», *op. cit.*, p. 352. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, *op. cit.*, pp. 9–22, p. 18.

²⁶⁰ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1995, p. 137.

²⁶¹ «Se comunica a los demás y les induce a hacer aquello que siente quien la tiene en primer lugar: por eso toda moral abierta es de expansión y sus normas no tiene la fuerza de obrar en

expansivo nos puede llevar a la argumentación de una duración, que, como en *La evolución creadora*, se disperse por el universo de un Dios difícilmente reconocible en un yo singular²⁶². Por lo tanto, tendremos que desentrañar, como hasta ahora, el problema que Bergson nos vuelve a plantear en la obra posterior a *Materia y Memoria*.

Bergson llega a tratar la conciencia como una sustancia dispersa en el universo que los organismos rudimentarios comprimen en una suerte de torno, y que organismos más diferenciados dejan expandirse. ¿Qué es entonces esta vasta corriente de conciencia, sin organismo, sin individualidad que, según dice Bergson, atraviesa la materia²⁶³?

1.4. La evolución creadora (1907)

1.4.1. Introducción

El aspecto más asombroso de esta obra, escrita once años después de *Materia y Memoria*, se encuentra ya en su introducción. En ella se resalta el espíritu de creación renovado sin cesar que emana de un principio único: el *élan vital* que Bergson asocia a la realidad²⁶⁴. La obra consta de cuatro capítulos. En el primero, «La evolución de la vida. Mecanismo y finalidad», el autor nos habla del progreso vital a partir del principio que mencionamos anteriormente.

Expone su teoría como una elaboración que parte de las obras de Darwin y Lamarck. Se sitúa a medio camino de ambos al reforzar la idea de que no

obligación sino en el sentimiento de alegría y comunicación». Suances Marcos, A. M. *Los fundamentos de la moral en Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1983, p. 280.

²⁶²Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 11.

²⁶³Ibidem.

²⁶⁴Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 678.

hay mecanicismo que revele una funcionalidad concreta del cuerpo como proponía Lamarck, según el cual los animales desarrollan los órganos en función de sus necesidades en el entorno. Sin embargo, Bergson tampoco creía que los seres vivos existieran sin una finalidad definida, tan sólo luchando por su supervivencia. Según él, aprenden a adaptarse y a moldear el contexto en el que viven gracias a este impulso, que es un esfuerzo por permanecer en el ser, una fuerza que les imprime el *élan vital*.

En el segundo capítulo, «Las direcciones divergentes de la evolución de la vida», se tratan las diversas orientaciones que implanta en la materia este principio fundamental. Nos resultan especialmente relevantes las consideraciones acerca de la creación y la divergencia que el autor señala para que esta actividad tenga sentido real. En el tercer capítulo, «De la significación de la vida. El orden de la naturaleza y la forma de la inteligencia», el autor se refiere al orden natural y a su relación con las formas de la inteligencia. El hombre se encuentra sobrepasado por esta naturaleza tan activa y debe comprender cómo la inteligencia y la creación marcan un límite en el espacio a dicha actividad desbordante a través de sus producciones y fabricaciones.

En el cuarto y último capítulo, especialmente valioso para nuestro trabajo, «El mecanicismo cinematográfico del pensamiento y de la ilusión mecánica», se centra en la importancia del movimiento de transición que se da entre las secuencias que componen el proceso de la vida. Lo fundamental no es entonces la fijación a una u otra secuencia, sino el movimiento entre ambas que deviene creador. Por lo tanto, la creación, como la percepción en la obra

anterior, limita, pero a la vez posibilita la evolución y el enriquecimiento de los seres humanos.

En este último capítulo se estudian diferentes teorías filosóficas que pueden ayudarnos a comprender la importancia de la creatividad frente a la determinación del absoluto cerrado sobre sí mismo e inamovible. Todo ello nos sirve para elaborar la defensa de una filosofía que no se base en la nada, sino que, por el contrario, haga de la actividad corporal un movimiento indeterminado en el que conciencia y materialidad se trasforman mutuamente en su actividad creadora. Por otra parte, las críticas que se realizan en este capítulo a los aspectos inmovilizadores del ser en las teorías de la filosofía griega, la ciencia, Descartes, Leibniz o Kant nos parecen sumamente interesantes para apoyar la creación a la que nos referimos anteriormente.

Podemos afirmar que Bergson privilegia las sensaciones que nos devuelven a las cualidades secundarias²⁶⁵ del color, el olor o los sabores, y las vincula a lo que percibimos —que es *esse*, puesto que no hay que buscar la esencialidad en las percepciones primarias como, por ejemplo, en la extensión o las formas consolidadas geométricamente—. Las percepciones de las cualidades mencionadas anteriormente, modulan y cambian las imágenes de los cuerpos que están a nuestro alrededor. De este modo, Bergson nos invita a sumergirnos en la pluralidad de sensaciones personales que se encuentran más vivamente vinculadas a nuestra memoria, y que gradualmente nos llevan a niveles diferentes de afección hasta llegar a ser conceptualizadas, alejándose entonces de la vivencia sensoriomotriz del cuerpo.

²⁶⁵Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 93.

Sin embargo, volvamos a las fuentes alejándonos de las representaciones, al primer contacto con la diversidad se produce en los órdenes más sencillos de la vida —por ejemplo, en los seres unicelulares—, en los que la acción vital se mueve con el fin de sobrevivir al medio. Ahora bien, con el movimiento asistimos a acciones indeterminadas dispuestas a adaptar el entorno a las necesidades vitales más primarias. Esta flexibilidad sensoriomotriz capaz de generalizar movimientos en el medio es la fuente de todo saber y de toda generalización conceptual.

Al igual que hizo en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* al establecer una escala entre el interior puro y el exterior puro —o entre cuerpo y espíritu en *Materia y Memoria* —, Bergson instaura un punto de partida en la obra que comienza en datos objetivos. En otras palabras, el espíritu se incluye en las acciones con el entorno de los seres vivos más sencillos²⁶⁶. Este contacto de adaptación y comunicación con el medio, ya se da en el movimiento del niño que capta la relación entre el atributo y el sujeto de forma natural²⁶⁷, en el instinto de la célula al dividirse o de la abeja al alimentarse.

La inclusión del espíritu en el movimiento, es en definitiva, una impronta de simpatía²⁶⁸ con el objeto, un contacto con el mundo que no es sino el arte de la existencia que desborda al automatismo del cuerpo merced a un movimiento libre capaz de elevarse hasta las estrellas. Desde nuestro punto de vista, es esta libertad creativa y vitalista la que más impacta a Merleau-Ponty. Por dicha razón este trabajo busca esa huella creadora no ya en el género humano, sino en el movimiento corporal de un ser humano concreto.

²⁶⁶Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 645. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 162.

²⁶⁷Cfr. Ibídem, p. 620. Traducción al castellano: Ibídem, p. 138.

²⁶⁸Cfr. Ibídem, p. 645. Traducción al castellano: Ibídem, p. 162.

La vida de una persona es, al fin y al cabo, actividad artística, fluir que se expande en diversas direcciones y movimientos variados, sostenido por una naturaleza de la que forma parte y que le aporta, desde dentro, la fecundidad de su movimiento creativo.

1.4.2. Naturaleza y generalidad

Al principio nos encontramos con un gran problema a la hora de sustentar lo que con tanto esfuerzo hemos logrado en anteriores elaboraciones: mantener la duración del sujeto ligada al exterior, ya que la actividad personal se pierde en la fuerza de un impulso vital superior a él. Se pierde la relación libre de la persona concreta con el medio, ya que la conciencia se convierte en algo tan cósmico que resulta difícil hallar un lugar o un espacio en el que se singularice. En otras palabras, resulta necesario darle un cuerpo que la limite.

Lo concreto —el cuerpo, su acción y su relación con el mundo— se dispersa en algo tan inconmensurable como lo que Bergson nos propone. Ahora bien, el autor nos tranquiliza al principio del libro.

Ya no es la realidad misma lo que recompone, sino solamente una imitación de lo real, o más bien, una imagen simbólica; la esencia de las cosas se nos escapa, se nos escapará siempre; nos movemos entre relaciones; lo absoluto no es de nuestra incumbencia²⁶⁹.

Así pues, haciendo caso al autor, olvidémonos del absoluto cósmico, vayamos hacia el yo concreto que se da en las relaciones de los organismos, hacia ese diálogo continuo del cuerpo con lo que le rodea²⁷⁰. Este intercambio se torna simbólico, a nivel sensible, en un gesto corporal que transforma el

²⁶⁹Ibidem, pp. 490–491. Traducción al castellano: Ibidem, p. 11.

²⁷⁰Cfr. Ibidem, p. 523. Traducción al castellano: Ibidem, p. 42.

movimiento en tejido de acciones eficaces en el entorno, y a nivel intelectual, en la construcción de las herramientas que nos sirven para sacar provecho del contexto en el que nos movemos. La duración se expande en producciones prácticas, materiales y culturales.

Este saber activo, a la manera de la respiración, germina en nosotros, pero precisa del exterior en el que se prolonga. Ambos forman una unidad inseparable de doble sentido. En ella se concitan las diferentes perspectivas u acontecimientos del resto de duraciones que respiran en el cosmos y que nacen de las relaciones dialécticas con el medio.

La respiración, al igual que la duración, es un movimiento que produce un cambio continuo, propio de la contracción de lo vivido por el sujeto y de la expansión en la que este vive al contactar con el mundo; como la respiración nos da sentido de permanencia y de conservación de la vida. La duración se alarga en una vida sujeta a cambios. Todos compartimos el mismo aire, de él nos beneficiamos, y a la vez poseemos diversas maneras de fundir en nuestro interior, como en la inspiración, los diversos estados psicológicos que hemos ido respirando a lo largo de la vida.

Más ése no sería más que un modo de ver las cosas. En realidad no hay más que determinada corriente de existencia y la corriente antagónica; de ahí toda la evolución de la vida. Ahora es necesario que abarquemos más de cerca la oposición de esas dos corrientes. Quizá les descubramos una fuente común. De ese modo penetraremos también en las más oscuras regiones de la metafísica²⁷¹.

²⁷¹ Ibídem, p. 652. Traducción al castellano: Ibídem, p. 169.

Estas dimensiones no constituirán, en ningún caso, una esencia positiva, como podría ser una cadena de causas, ni una macro estructura fija en la que pudieran darse diferentes subestructuras. Existe una finalidad atenuada cuyo fin es siempre crear algo nuevo²⁷². La metafísica que Bergson propone es más semejante al arte que a la imitación, debido a la importancia que le da a la innovación, la acción creadora que se concreta en los seres singulares y que, al igual que la del artista, se singulariza siempre indefinidamente.

Ni siquiera el artista habría podido prever exactamente lo que sería el retrato, pues predecirlo equivaldría a producirlo antes de que fuera producido, hipótesis absurda que se destruye a sí misma²⁷³.

Nuestra acción natural es arte, por la fuerza dinámica con la que cada instante recrea la existencia, aunque no sepamos exactamente adónde nos puede llevar.

La duración compone la palabra “maduración”, que consiste en no mantenerse en el mismo lugar, sino en evolucionar generando territorios nuevos. En otras palabras, limitar a esta naturaleza que nos desborda con una acción creativa igual de desbordante.

Buscamos solamente qué sentido preciso da nuestra conciencia a la palabra existir, y hallamos que, para un ser consciente, existir es cambiar; cambiar, madurando; y madurar en crearse indefinidamente a sí mismo. ¿Podría decirse otro tanto de la existencia en general?²⁷⁴

²⁷²Cfr. Ibídem, p. 531. Traducción al castellano: Ibídem, p. 50.

²⁷³Ibídem, p. 499. Traducción al castellano: Ibídem, p. 19.

²⁷⁴Ibídem, p. 503. Traducción al castellano: Ibídem, p. 20.

Para Bergson la conciencia adquiere una vinculación comprometida con la existencia de las personas concretas —nuestra conciencia, no es únicamente una conciencia cósmica — sino que nos hace más capaces de descubrir en nosotros y en los otros la clave para crecer, para ser más independientes a través de lo que creamos. El autor comprueba así que la acción libre de la naturaleza es espontánea²⁷⁵, pero que cada realidad presente y nueva delimita lo vivido una vez más, creando nuevos campos en la conciencia personal, social, histórica o cultural.

En este sentido, en la evolución de nuestra conducta, mecanicismo y finalidad están siempre presentes. Más por poco que la acción interese al conjunto de nuestra persona y sea verdaderamente nuestra, no habría podido ser prevista, aunque sus antecedentes la expliquen una vez realizada. La acción, al realizar una intención, difiere, como realidad presente y nueva, de la intención, que sólo podría ser un proyecto de volver a comenzar o de volver a ordenar el pasado (...) Ello no quiere decir, una vez más, sino que la acción libre sea acción caprichosa y carente de razón²⁷⁶.

Apreciamos que, en la obra de Bergson, el yo primero de *Los ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia* ha encontrado finalmente su libertad, incorporando también su interioridad, haciendo transitar los conceptos en un circuito dinámico con lo sensible. Esta acción corporal tan creadora, es por eso simétrica a la filosófica en su obrar divergente y diverso²⁷⁷. Insistimos en que Bergson no se centra en una concepción que se

²⁷⁵Cfr. Ibídem, p. 533. Traducción al castellano: Ibídem, p. 51.

²⁷⁶Ibídem, p. 534. Traducción al castellano: Ibídem, p. 53.

²⁷⁷Cfr. Ibídem, p. 535. Traducción al castellano: Ibídem, p. 54

sumerge en el interior de unos estados psíquicos cerrados, sino que se abre también al exterior de forma manifiesta al hacer que estos se ligen indefectiblemente al obrar creador propio de la existencia de un yo viviente y apasionado.

Esta opción radical por la innovación de la actividad en el sujeto nos parece definitiva para el autor de *Fenomenología de la percepción*. Si apostamos realmente por un sujeto natural en el que la acción corporal sea libre e incida sobre el medio, debemos atenernos, tal y como señala Grosz, a la fuerza de producción de la naturaleza inscrita en nosotros a través de en nuestro cuerpo. En efecto hay un dinamismo que busca superar la reiteración fisiológica y psicológica a través de la innovación.

La naturaleza no es entendida como inercia pasiva, sustancia cartesiana, inmanencia atada, en la que la mente impone sus categorías, dibuja sus planes. Sino que se concibe como un conjunto de fuerzas dinámicas y productivas... La naturaleza es lo que está con y sin nosotros, un orden no-normativo que nos cubre pero que no nos ata, que siempre nos sitúa en sus limitaciones y en sus demandas²⁷⁸.

Este carácter pre-reflexivo de la naturaleza es semejante al arte por su carácter activo e interrogativo. Es, además, previo a cualquier realización, al instrumento y a la intención. Representa para nosotros la fe originaria en un impulso creador y espontáneo que está inscrito en nuestra naturaleza antes de que podamos representarla, es el movimiento perceptivo del cuerpo inscrito en la fecundidad natural.

²⁷⁸Grosz, E. «Merleau-Ponty and the question of ontology», op. cit., p. 17.

Por lo que tenemos de géómetras rechazamos lo imprevisible. Seguramente podríamos aceptarlo por lo que tenemos de artistas, pues el arte vive de creación e implica una creencia latente en la espontaneidad de la naturaleza²⁷⁹.

Esta creencia se acerca a la «fe originaria» que propone Merleau-Ponty y que se encuentra en la creatividad primera y ante-predicativa de nuestra percepción corporal. En el momento en que nacemos y nos relacionamos con un ser, lo hacemos con el cuerpo que ya está ahí, puesto que para el bebé es el primer objeto en el que, como mecanismo, juega a reiterar sus movimientos y, como sujeto, a descubrirlos por primera vez.

La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es la «opinión» o «la fe originaria» que nos vincula a un mundo como a nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser ante-predicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total²⁸⁰.

Bergson va consolidando a ese bebé del ser al darle, por un lado, la duración como proceso vital que se vive a la vez que se desarrolla y, por el otro, el cuerpo como centro principal de esta evolución que permanece y conserva a la vez. Sin embargo, Merleau-Ponty lo interpreta en una dirección opuesta en su obra *Fenomenología de la percepción*²⁸¹, ya que entiende este crecimiento del sujeto, que Bergson compara a una «bola de nieve», como un cúmulo de representaciones pensadas antes que vividas.

²⁷⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 533. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 51.

²⁸⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 378. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 335.

²⁸¹Ibídem, p. 327. Traducción al castellano: Ibídem, p. 291.

Mi memoria interviene y extiende algo de ese pasado al presente. Mi estado de espíritu, al avanzar por el camino del tiempo, se acrece continuamente en la duración, que recoge, por así decirlo, la bola de nieve consigo mismo²⁸².

Volvemos a encontrarnos aquí con un autor inscrito en los límites puros de su antecesor, y no en el horizonte que se despliega entre ellos, sino constituyéndolos a ambos como realidades substanciales formadas de memoria y de materia. A pesar de ello, la lectura atenta del texto nos sugiere que es «algo» y no «todo» lo que coincide con mi presente. Bergson nos habla de un momento vital en la historia del sujeto, de una acción personal y presente que se encuentra atenta a la vida. La dirección que la persona puede tomar está señalada por lo que vive en ese momento, así como por lo que ha vivido.

El símil de la nieve, lo que plantea a nuestro juicio, más allá de la aportación de una metáfora más o menos afortunada, es la acción de un sujeto que madura y enriquece su experiencia de forma continua.

Los momentos de nuestra vida de los cuales somos artífices. Cada uno de ellos es una especie de creación. Y lo mismo que el talento del pintor se forma y deforma, y siempre se modifica, bajo la propia influencia de las obras que produce, así cada uno de nuestros estados, al mismo tiempo que sale de nosotros modifica nuestra

²⁸²Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 496. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p.16.

persona; pero hay que añadir que somos en cierta manera, lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos²⁸³.

Este cambio continuo de forma se acerca más a lo que sugiere Merleau-Ponty acerca de la percepción en *Notes des cours au Collège de France*, inspirándose en Malraux, como una «deformación coherente²⁸⁴». Nuestra vida es como el lienzo del pintor²⁸⁵ sobre el que surgen distintos relieves, un paisaje en el que virtualidad y realidad son las dos caras de la misma moneda, pues a medida que el artista desarrolla su obra, innova sobre la unidad que aporta lo ya creado.

Para nosotros, Bergson también concibe un ser que se hace a sí mismo recreándose en su actividad y moldeándose en ella. Cada momento implica una modificación personal que va de la niñez a la adolescencia, pasando por la vejez, con diferentes grados de elaboración.

Describe el autor nacido en Paris la materia y al espíritu trabajando al unísono en dos sentidos: unas veces rítmicamente, de forma acompasada y simpática; otras veces, de manera discordante o resistente, pero incansablemente unidas. La materia no se encuentra perdida o consumida por un pasado que le urge crear, sino que se halla en elaboración continua con éste, como un algo interior que ayuda a dar sentido a los movimientos exteriores. Acciones que son efectuadas por un sujeto concreto y en espacio concreto.

Esta es mi vida interior, y esa es también la vida en general. Si, en su contacto con la materia, la vida se puede comparar a un impulso o

²⁸³Ibidem, p. 500. Traducción al castellano: Ibidem, p. 20.

²⁸⁴Merleau-Ponty, M. *Notes des cours au collège de France*, 1992. Paris : Gallimard. p. 218.

²⁸⁵Ibidem, p.52

élan considerada en sí misma es una inmensidad de virtualidad, una invasión mutua de miles de tendencias que, sin embargo, sólo serán miles cuando se hayan exteriorizado las unas con respecto a las otras, es decir cuando se espacialicen²⁸⁶.

Como persona en cuya actividad se une lo vivido y lo que en ese momento presente vive, el sujeto se desgarrar en unidad múltiple y multiplicidad una²⁸⁷, esto es, siendo él mismo se diversifica en el espacio, en el mundo exterior, merced a la divergencia de su actividad perceptiva que, debido a la indeterminación motriz a la que va ligada toda expresión corporal, se puede comparar a una malla o a un tejido que componemos con nuestras acciones en el mundo. La pureza del espacio o del tiempo es sólo un fondo teórico sobre el que comprender mejor algunos detalles que conforman nuestras creaciones personales.

La representación que forma el espacio puro no es más que el esquema del término al que ese movimiento llegaría. Una vez en posesión de la forma del espacio, se sirve de ella como de una red cuyas mallas se hacen y se deshacen a voluntad; una red que, lanzada sobre la materia, la divide según lo exijan las necesidades de nuestra acción²⁸⁸.

Merleau-Ponty reclama un espacio indiviso que se teje haciéndose y deshaciéndose. Esto es, la acción del sujeto se reformula continuamente en la relación con los otros seres humanos a lo largo de la existencia. El espacio y

²⁸⁶Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 714. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 229.

²⁸⁷Cfr. Ibídem, p. 713. Traducción al castellano: Ibídem, p. 229.

²⁸⁸Ibídem, p. 667. Traducción al castellano: Ibídem, p. 183.

el tiempo se anudan también para Merleau-Ponty, desde nuestro punto de vista, en la propia actividad creadora del sujeto.

Todas las duraciones juntas, como Bergson decía, cuando los sujetos encarnados se perciben entre sí, cuando sus campos perceptivos se recortan y envuelven, cuando se ven el uno al otro percibiendo el mismo mundo. La percepción pone en su orden propio una duración universal²⁸⁹.

Por lo tanto, la creatividad surge al modelarse la percepción del sujeto en lo negativo que el otro aporta a mi afirmación. Tomando el tejido como símil, las mallas se deshacen para volver a rehacerse. En otras palabras, en la relación se abandonan posturas intransigentes cuando nos comunicamos con los otros, ya que en los pactos que hacemos creamos un inter-mundo expresivo en donde logramos entendernos. «Cambiar es morir, morir es crearse indefinidamente a uno mismo²⁹⁰».

La división de la que nos habla Bergson no es separación, sino un quehacer del ser vivo que se prolonga merced a cambios incesantes. Dividirse es nacer, del mismo modo que las palabras de un poema leídas por el poeta germinan en diferentes sentidos²⁹¹.

El contacto con la materia divide efectivamente lo que sólo de modo virtual era múltiple, y en ese sentido, la individuación es parte de la materia, y en parte efecto de lo que la vida lleva en sí. Del mismo modo que un sentimiento poético que se explicita en estrofas

²⁸⁹Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 302. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 227.

²⁹⁰Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 500. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 20.

²⁹¹Cfr. Ibídem, p. 672. Traducción al castellano: Ibídem, p. 189.

distintas, en versos distintos y en palabras distintas, puede decirse que contenía esa multiplicidad de elementos individuados.²⁹²

En nuestra opinión, esta división no es un intervalo, sino un tejido interactivo, al igual que el poema leído que estructura un sentido abierto y metafórico. Este símil es el modo más pertinente de definir la problemática noción de *poiesis* en la obra de Bergson. Merleau-Ponty es quien mejor nos ayuda a comprenderla.

La imagen poética, no está ligada a su sentido por una relación de signo a significante como la existente entre un número de teléfono y el número del abonado; encierran verdaderamente su sentido que no es un sentido nocional, sino un sentido de nuestra existencia²⁹³.

Tal y como han señalado, la imagen poética consiste en la ontología que se expresa desde el interior del ser, y que no por ello deja de estar dotada de reversibilidad²⁹⁴. Ésta es la posibilidad que tiene toda capacidad creativa, que se lanza en multitud de direcciones que no son más que la expresión de la personalidad entera implicada en la existencia.

El movimiento evolutivo sería algo sencillo, y pronto habríamos determinado su dirección, si la vida describiera una trayectoria única, como la de una bala maciza lanzada por un cañón. Sin embargo aquí tenemos que habérmolas con una granada de obús que en seguida ha estallado en fragmentos, cada uno de los cuales es también una especie de granada, de modo que todos han estallado a la vez, en

²⁹²Ibídem, p. 714. Traducción al castellano: Ibídem, p. 229.

²⁹³Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 337. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 300.

²⁹⁴Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Conciencia perceptiva y conciencia onírica. Descripción fenomenológica», en *Devenires*, N^o 28, Madrid, 2010, pp.162–197, p. 158.

fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante mucho tiempo²⁹⁵.

Esta diversidad es el ser por dehiscencia que Merleau-Ponty argumentaba en *Le visible et l'invisible* ligado al *logos*, que corresponde a la acción del cuerpo humano en toda su variedad expresiva extendiéndose, desde el hecho mismo de sentirse vivo a su evolución como artista de su propia existencia. El cuerpo es una imagen que no es sólo figura sino el estallido del ser que se ofrece a nosotros en la existencia de miles de expresiones, que ofreciéndose en detalles, renuncian a poder ser comprendidas de forma plena²⁹⁶.

1.5. El pensamiento y lo moviente (1903–1923)

1.5.1. Introducción

Esta obra es un compendio de ensayos y conferencias que el autor realizó en diversos momentos. A «Mouvement rétrograde du vrai» hay que añadir «De la position des problèmes», «La philosophie de Claude Bernard», «Sur le pragmatisme de William James» y «La vie et l'Œuvre de Ravaisson». No obstante, haremos mención especial, por su importancia para el desarrollo de este trabajo, de cuatro pequeños ensayos: «Introduction à la Métaphysique», «L'intuition philosophique (1903)», «La perception du changement (1911)» y «Le possible et le réel (1930)».

En obras anteriores, Bergson investigó el sentido verdadero del ser que, tal y como explicita Barbaras refiriéndose a *La evolución creadora*, no pasa

²⁹⁵Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 578. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 96.

²⁹⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 168.

por la nada²⁹⁷. La intuición muestra que hay un nudo entre esencia y existencia y el estudio de este proceso intuitivo en las obras mencionadas que componen *La Pensée et le Mouvant* es la progresión lógica de la evolución creadora que Bergson propuso en su obra anterior. No hay un pasado que pasó para quedarse como esencia. Por el contrario, se encuentra activo en el presente, en el sentido de reformulado continuamente, como si estuviéramos sujetos, en nuestra existencia, a una relectura continua de un texto que exige la creación de nuevos significados.

El corazón del argumento de Bergson, (en relación a *La pensée et le mouvant*) podría ser resumido así: la inteligencia llega a la idea de la nada extendiéndola al ser total, al ser en general, la negación no vale sino como determinación, positiva y activa, que está, sobre todo, en las cosas particulares²⁹⁸.

En efecto, cada acción corporal presenta lo que hemos vivido como determinación de toda posibilidad. En cada percepción nueva sobre el mundo hay una historia personal que renace en la mirada de cada sujeto sobre las cosas, muy diferente a aquello que pensamos sobre ellas anteriormente.

Bergson y Merleau-Ponty concilian su pensamiento a través de un método que no fue desarrollado suficientemente por la filosofía anterior: el primero de esos métodos rescata la intuición sensible en contraposición a la intelectual esbozada por la filosofía de Kant. El segundo, lo hace a través de la dialéctica con cualidades intuitivas, esto es, una dialéctica sin conclusión, puro devenir creador que se mantiene en el nudo entre esencia y existencia.

²⁹⁷Cfr. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 49.

²⁹⁸Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 257.

Las relaciones (de la dialéctica) sólo se aclaran cuando se las considera en nuestra experiencia, cuando se reúnen en un sujeto, en un ser y otros sujetos; entre esos contrarios, en esa acción recíproca, en esa relación entre un exterior y un interior, en ese devenir que no sólo deviene, sino que deviene para sí²⁹⁹.

La dialéctica concebida como relación entre el adentro y el afuera nos recuerda a la intuición de Bergson sobre la capacidad de envolver lo «ya hecho» con lo que está «por hacer». De esta manera, la intuición sensible no es otra cosa que un retorno a la libertad que nace como acción creadora: un ir a experimentar la experiencia a su fuente³⁰⁰, ya que una acción intuitiva es capaz de hacer posible la conexión entre cuerpo y espíritu, de realizar un viaje de ida y vuelta entre un movimiento indeterminado y unas categorías inamovibles. Kant negó que la pudiéramos conocer, pero su consecuencia más inmediata es visible para nosotros según Bergson, pues no es sino la capacidad que tiene de abrirnos un horizonte entre el tiempo y el espacio³⁰¹ a través del movimiento creador, dado el nivel de integración que éste conlleva.

Verdad es que la intuición estética, como también la percepción exterior, no alcanza más que a lo individual. Pero se puede concebir una investigación orientada en el mismo sentido que el arte, y que tenga por objeto la vida en general³⁰².

Merleau-Ponty descubrió que ésta era la gran cualidad de la intuición: no la coincidencia total, en la que no creía —y que Bergson también negó—, sino

²⁹⁹Merleau-Ponty, M. *Las aventuras de la dialéctica*. Argentina: Pléyade, 1974, p. 231.

³⁰⁰Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 216. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 80.

³⁰¹Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 261.

³⁰²Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 645. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 162.

la posibilidad intuitiva que posee el ser humano de expandir su horizonte siempre más allá, merced a la relación que la intuición provoca. Ésta es mucho más potente incluso que la que la inteligencia pueda establecer, ya que no determina, sino que siempre abre el horizonte más allá, alargándolo, espesándolo.

La intuición no es ya de ninguna manera simple coincidencia o fusión: se extiende a «límites» como la percepción pura y la memoria pura, y también a lo que hay entre las dos, se abre hacia el presente y hacia el espacio en la medida en que apunta a un porvenir y dispone de un pasado. Existe vida³⁰³.

Para Bergson, igual que para Merleau-Ponty, la intuición creadora existe incluyendo e innovando en el espacio, pues dirige nuestro obrar hacia el devenir que surge de mi encuentro con los otros seres humanos. No es algo meramente espiritual, pues la propia acción del hombre la muestra tendiendo a la materia a la que desea moldear, por esto la mejor actividad para reconocerla es el trabajo del artista³⁰⁴.

Por esta razón, el hacer «poiético», establece una relación entre yo y el ser que hace emerger la creación de núcleos del ser a través del tiempo³⁰⁵. Como señala Merleau-Ponty, esta exploración intuitiva «será un camino doble hacia la materia y la memoria que ve juntarse los opuestos tomándolos en su diferencia extrema³⁰⁶». Por lo tanto, la intuición integra en su recorrido todos los grados posibles de formas, pues la percepción capta en la movilidad de los

³⁰³Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

³⁰⁴Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 782. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 295.

³⁰⁵Cfr. Ibídem, p. 783. Traducción al castellano: Ibídem, p. 295.

³⁰⁶Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: *Signos*, op. cit., p. 226.

fenómenos, modos parciales del ser que se abren en cada una de las obras que crea.

1.5.2. La intuición comprensiva

En *Fenomenología de la percepción* (1945) Merleau-Ponty concibe la intuición esbozada por Bergson desde la introspección como un procedimiento de percepción orientada hacia el interior³⁰⁷. Considera que este procedimiento no es válido para conocer los fenómenos, ya que estos implican la exterioridad y la relación del sujeto con el mundo.

Sin embargo, en *Éloge a la philosophie* (1959) la intuición exige apertura y desenvolvimiento, ya que su característica propia es devenir³⁰⁸. Hay un largo camino de investigación entre una y otra concepción. En su primera obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888), Bergson estimaba que la intuición era un *a priori* de la mente capaz de unir espacio y tiempo,³⁰⁹ por lo que no es de extrañar que su sucesor la considerara un artificio del realismo substancial del tiempo para invadir los cuerpos. En *Introducción a la metafísica* (1903) consideraba que la intuición es «simpatía que nos trasporta al interior del objeto para coincidir con él³¹⁰». Nada más lejos, para Merleau-Ponty, que entender la coincidencia como un proceso válido, ya que sólo la filosofía reflexiva es capaz de igualar las ideas y los conceptos a la realidad. En *La evolución creativa* (1907) Bergson otorga a la intuición determinadas

³⁰⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 83. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 78.

³⁰⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 16.

³⁰⁹Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., pp. 31–34. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., pp. 73–76.

³¹⁰Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1395.

características que la hacen salir del ostracismo interior en el que antes se encontraba.

Esa intención es la que el artista intenta captar, situándose en el interior del objeto por una especie de simpatía, echando abajo, mediante un esfuerzo de intuición, la barrera que el espacio impone entre él y el modelo³¹¹.

Efectivamente, se da una simpatía entre lo que percibimos y lo que aún está por ser percibido. La actividad artística no sólo genera una forma exterior, sino también la posibilidad de adentrarnos con nuestro obrar en aquello que deseamos hacer.

Mientras que la inteligencia intenta encerrar en el interior los conceptos, la intuición corporal intenta abrirlos a nuevas exploraciones de las cosas y el mundo, es decir, establece una relación simpática entre nosotros y el resto de los vivientes. No sólo no cierra, sino que dilata nuestra conciencia dejándola correr a través de la materia para perderse, hallarse de nuevo, destruirse, reconstruirse³¹². Además aúna incluso las diferencias más extremas, como la semejanza entre conceptos que el entendimiento promueve, y la diversidad que nos propone el mundo exterior³¹³.

Quizás el salto más audaz lo dió Bergson en 1913 cuando en su obra *La intuición filosófica* declaró abiertamente: «Singular fuerza esta potencia intuitiva de negación³¹⁴». En nuestra opinión, en ese momento, el autor abre

³¹¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 645. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 162.

³¹²Cfr. Ibídem, pp. 645–654. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 163–164.

³¹³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., pp. 12–13.

³¹⁴Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1348.

totalmente su metodología a la diferencia entre exterior e interior, elaborando una filosofía que se hermana con el arte.

[El filósofo] entra en el arte cuando se llega a la intuición. De estas salidas, y de estos retornos son los zigzag de una doctrina que se «desarrolla», es decir, que se pierde, se encuentra, y se corrige indefinidamente ella misma³¹⁵

Efectivamente, la intuición posee la tendencia a unir lo diferente, como el instinto vital une el movimiento del cuerpo con las percepciones del entorno. La intuición, para nosotros, es un movimiento que análogo a la percepción material por su tendencia a ampliar los límites de la realidad y de recrear el mundo prolongándolo más allá, intuir es abrir nuestro movimiento singular y plasmarlo en el espacio con nuevas creaciones.

¡Cuánto más instructiva sería una metafísica verdaderamente intuitiva que siguiera las ondulaciones de lo real! No abrazaría de nuevo la totalidad de las cosas; pero de cada una daría una explicación que se adaptara a ella exactamente, exclusivamente. No comenzaría por definir la unidad sistémica del mundo: ¿quién sabe si el mundo es efectivamente uno? Sólo la experiencia podrá decirlo, y la unidad, si existe, aparecerá al término de la búsqueda como un resultado; es imposible plantearla al comienzo como un principio... Ninguna verdad importante se obtendrá por la prolongación de una verdad adquirida. Habrá que renunciar a mantener virtualmente en principio la ciencia universal³¹⁶.

³¹⁵Ibidem.

³¹⁶Bergson, H. «Le pensée et le mouvant», op. cit., p. 1272. Traducción al castellano: Bergson, H. *El pensamiento y lo moviente*, op. cit., p. 30.

La metafísica, al igual que la filosofía, es posible para Bergson, porque ya no espera intuir certezas, sino abrirse al escorzo y a la perspectiva. Por eso es por lo que no aspira a la unidad contundente, sino a la prolongación de las diferentes perspectivas en un movimiento ondulante que no sólo incluye, sino que también se ilusiona con lo nuevo. «La intuición es, como Merleau-Ponty nos señala, interrogación, lectura que busca encontrar un sentido antes de que sea puesto en conceptos³¹⁷».

Es porque la intuición es un movimiento de comprensión por lo que las intuiciones de una filosofía forman una especie de organismo o de sistema. «El sentido [...] es menos una cosa pensada que un movimiento de pensamiento, menos un movimiento que una dirección³¹⁸.

Dicho movimiento, que es tendencia pronta a materializarse, es también hacer poético por su continuidad expresiva, la cual tiende a articularse en los movimientos gestuales propios de toda exploración y descubrimiento. La postura, así como la tensión actitudinal y la intensidad emocional, refleja cómo nuestra experiencia se modula ante las novedades del presente. Merced al cuerpo afectado, existe una implicación compartida entre yo y lo que muestro al otro.

Aquí la simpatía ya no consiste en «hacerse organismo», sino que supone un esfuerzo por *recuperar la cosa que hay que conocer*. Tenemos en nosotros mismos los medios para esta recuperación, los medios con que darle un sentido a la vida. La intuición pasa a ser

³¹⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 16.

³¹⁸ Bergson, H. «Le pensée et le mouvant», op. cit., p.1358. Citado por Merleau-Ponty, M., en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 132.

una reunión de signos, y de hechos, gracias a un sentido. La simpatía ya no es una recepción, sino una comprensión³¹⁹.

Intuición es, por lo tanto, un movimiento «empático» que anuda signos expresivos y que, debido a ello, pone en común las respectivas duraciones que interactúan, lo que afecta tanto a lo que pienso como a mi actuación en el exterior. De este modo, intuición comprensiva significa trascendencia³²⁰ y envoltura de las diferencias, dilatándose indefinidamente, de una forma global, integrando toda la personalidad y sin excluir lo que el pensamiento ya ha aprendido³²¹.

Todo conocimiento propiamente dicho se halla orientado en una cierta duración o en un cierto punto de vista. Es verdad que nuestro interés es a menudo complejo. Y esto es por lo que nos lleva a orientar en muchísimas direcciones sucesivas nuestro conocimiento del mismo objeto, y de hacer variar sus diferentes puntos de vista. En esto consiste, en términos comunes, un conocimiento «largo» y «comprensivo»³²².

1.6. Las dos fuentes de la moral y de la religión (1932)

1.6.1. Introducción

Tal y como hemos visto, la intuición es capaz de provocar un intercambio entre las diferencias. El ser humano, que es intuitivo por naturaleza, posee una habilidad estética para modelar las percepciones nuevas en su historia. La intuición es asombro ante la cosa presente. La acción intuitiva es, en definitiva,

³¹⁹Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., 131.

³²⁰Cfr. *Ibidem*.

³²¹Cfr. *Ibidem*.

³²²Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1410.

artística, puesto que permite la relación transicional entre lo ya vivido —o intelectual— y lo dinámico —o presente—. Esta transición deja libre la expresión creativa que va de una a otra en una dialéctica viva de síntesis infinitas.

En nuestra opinión el arte en Bergson es, ante todo, creación que el artista es capaz de sacar del fondo de su alma y plasmarla en el exterior. Con ello es capaz de inventar en la duración que conlleva su trabajo la unión del espacio y del tiempo, pues a medida que va evolucionando su obra, su ser entero va madurando. Pero esta toma de tierra que va de la idea o la imaginación a la realidad es imprevisible, y sólo se puede entender en la verdad que forma la obra de arte. Por esta razón, según nuestro parecer, el movimiento del cuerpo es también semejante al arte, porque brota desde el interior y resulta irreductible a la simple yuxtaposición en el espacio. Además, su duración significa ante todo la certeza de que se existe, dado que en la vida real este movimiento del cuerpo, que se deshace constantemente, dura por su solidaridad con lo que se deshace³²³.

En nuestra opinión, a pesar de su apuesta por el movimiento dinámico, esta obra resulta muy controvertida a Merleau-Ponty. Bergson, nacido en 1859, tenía setenta y tres años cuando la publicó, hacía más de 20 años que había publicado algunas obras anteriores, tales como *El pensamiento y lo moviente*, y cerca de 30 años que había editado *La evolución creadora*, obra que ahora nos ocupa.

Las dos fuentes de la moral y de la religión es una obra que se compone de cuatro capítulos. El primero de ellos está consagrado a la «Obligación

³²³Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., pp. 783–785. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., pp. 295–297.

moral», el segundo y el tercero a «La religión estática y dinámica», y el cuarto y último a «La mecánica y la mística».

Bergson toca en el primer capítulo la obligación social, que es considerada como una exigencia instintiva para preservar la especie. En el segundo capítulo describe cómo la religión estática intenta preservar la moral que el hombre ha conseguido, mientras que la religión dinámica intenta innovarla. El capítulo que aborda la «religión estática» estudia los diferentes modos que ésta tiene de mantener a la sociedad aislada en la tradición. El capítulo que versa sobre la «religión dinámica» nos habla, no ya del ser humano común, sino del gran hombre que conseguirá ponerla en movimiento, éste habrá de ser un místico que hará evolucionar a la sociedad. El último capítulo trata sobre filosofía política, aunque quedó inconcluso debido a la enfermedad y muerte de su autor³²⁴.

En nuestra opinión, la mejor herencia que nos deja este texto para la temática que aquí desarrollamos son los conceptos de amor y de emoción que ligán la evolución personal a lo social. En sus primeras obras la expresión de emociones —como el dolor o la alegría— se consideraba exteriorización de estados psíquicos internos que se manifestaban en el cuerpo físico. Por ejemplo, en *Matière et Mémoire* la emoción afectiva se difuminaba en toda la superficie del cuerpo, especialmente en las sensaciones nacientes que surgían en el interior a partir de las percepciones exteriores³²⁵.

En *L'évolution créatrice* la emoción adquiere la fuerza de un impulso que podemos denominar *élan vital*, y que posee una dimensión cósmica que llama a la creación en el mundo a los seres que viven en él. En *Les deux sources de*

³²⁴Cfr. Worms, F. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, op. cit., pp. 299–301.

³²⁵Cfr. Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 364. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 237.

*la morale et de la religion*³²⁶ es el amor el que cumple esta función. En efecto, esta duración que sólo se podía vivir a medida que se desarrollaba, acabará integrándose en un ideal al que el amor le conduce: Dios.

1.6.2. La distancia inmóvil

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson articula su filosofía del devenir sintetizando el movimiento de la dialéctica con el de la intuición, ya que esta dinámica establece el encuentro y desencuentro continuo entre la mecánica de la tesis contra la antítesis y la mística que logra integrar toda la dimensión espiritual en el obrar ya sea éste sólo social, cultural, o propio de las costumbres o la religión³²⁷.

El ser vivo se convierte en un centro de acción orientado, y no indeterminado, como anteriormente. Bergson entiende esta orientación como intención de coordinar los medios a un fin³²⁸. También le atribuye a veces la propiedad de asirnos al mundo y de estimularnos a tomar una dirección determinada.

Para que nos sintamos a gusto es necesario que el acontecimiento que se destaca a nuestros ojos en el conjunto de lo real aparezca animado de una intención. Tal parece, en efecto, nuestra convicción natural y original³²⁹.

³²⁶ «La otra aptitud es la del alma abierta. ¿Qué es lo que deja entrar? Si decimos que abraza a la humanidad entera, nos quedamos cortos, ya que su amor se extenderá a los animales, las plantas y a toda la naturaleza». Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», en *Œuvres*. París: PUF, 2001, pp. 980–1241, p. 1006. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 92.

³²⁷ *Ibidem*, p. 1113. Traducción al castellano: *Ibidem*, p. 223.

³²⁸ Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 532. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 51.

³²⁹ Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 114. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 224.

Volvemos a encontrarnos con un pasaje oscuro de la teoría de Bergson. ¿Cuál es esa intención? ¿El posicionamiento del hombre hacia el Dios infinito, o la naturaleza haciéndose de forma continuada? Bergson es confuso al no responder claramente si esta intención es de carácter intelectual, sensible o teológico. Sin embargo, se ve con claridad que permanece como base de un encuentro necesario entre el hombre y una totalidad cósmica que lo contenga. Sin este dialogo entre el ser humano y la totalidad no resulta posible comprender el camino que nos lleva al amor hacia Dios.

Hay, no obstante, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo. Se manifiesta en el gusto por la acción, en la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, en la firmeza de la unidad a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible³³⁰.

Si en *La evolución creadora* Bergson ve en la creación la posibilidad del ser para expresarse, en *Las dos fuentes de la moral y la religión* el ser se mantiene detrás de lo contingente a la espera a ser descubierto a través del intelecto³³¹. Por lo tanto, la intuición tiene este cometido de trascendencia hacia el absoluto que precisa del hombre para hacerse totalmente³³². En esta última obra su deseo de encuentro místico con un ser esencial se recrudece, y Dios acaba asumiendo el rol que anteriormente le era asignado a la duración.

La unión con Dios, aunque sea íntima, no será definitiva más que si es total. Ya no hay distancia, sin duda, entre el pensamiento y el objeto del pensamiento, puesto que los problemas que median, e

³³⁰Ibíd., p. 510. Traducción al castellano: Ibíd., p. 224.

³³¹Cfr. Ibíd., p. 1193. Traducción al castellano: Ibíd., p. 322.

³³²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 19.

incluso constituían la separación, han desaparecido. No más separación entre el que ama y lo amado. Dios está presente y la alegría no tiene límites³³³.

Esta unión coincidente con Dios parece haber roto el indicio de parcialidad entre materia y espíritu que con tanto trabajo se había conseguido. Efectivamente, el misticismo rompe el movimiento transicional y se convierte en camino de introspección propio de algunas almas ejemplares. Tal y como señala Merleau-Ponty, la alegría que anteriormente consistía en la emoción que despertaba el conocimiento del espíritu a través del cuerpo, ahora es sólo privilegio de unos pocos.

En tiempos de *La evolución creadora*, la intuición filosófica del ser natural bastaba para reducir los falsos problemas de la nada. En *Las dos fuentes*, «el hombre divino» se ha hecho «inaccesible», pero Bergson continúa poniendo en perspectiva sobre él toda la historia humana. El contacto natural con el ser, la alegría, la serenidad —el quietismo—, continúan siendo esenciales en Bergson, sólo que se ven desplazados de la experiencia de derecho generalizable del filósofo a la experiencia excepcional del místico. Lleva a cabo en dos fuentes, la distancia de Dios y de su acción sobre el mundo, distinción que sólo era virtual en las obras precedentes³³⁴.

En opinión de Merleau-Ponty, Bergson parece encontrar la meta que pretendía y «para» el sentido final de su obra³³⁵. El autor ha llegado a la

³³³Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1119. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 205.

³³⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 306. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 230.

³³⁵Cfr. Ibídem, p. 306. Traducción al castellano: Ibídem, p. 230.

inmovilidad y al «quietismo» después de toda una andadura en la que la naturaleza parecía haber ido adquiriendo una capacidad más activa, una distancia apropiada y parcial con el absoluto para poder expresarse libremente en los seres concretos. Por todo ello no podemos realizar esta tesis, si obviamos el proceso filosófico del autor, y consideramos que *las dos fuentes de la moral y de la religión* es la conclusión definitiva de toda su obra

Siguiendo a Merleau-Ponty, en la última obra de Bergson, la naturaleza se habría separado, escindido en dos polos: naturaleza naturante y naturaleza naturada. El dualismo habría ganado la batalla. Sólo la presencia de un místico, de un genio o de un superhombre podría restablecer la unidad fracturada.

En nuestra opinión, en esta obra se produce un retroceso de Bergson, ya que la memoria arquetípica de un ser absoluto parece contener a las imágenes exteriores. La experiencia sensible incompleta busca a Dios. La acción que antes sintetizaba memoria y presente, ahora hace posible dicha actividad con la presencia de Dios como garante de esa unión.

Si la filosofía es obra de experiencia y de razonamiento, ¿por qué no seguir el método inverso, interrogar a la experiencia acerca de lo que pueda enseñarnos sobre un ser trascendente, tanto a la realidad sensible como a la conciencia humana, y determinar entonces la naturaleza de Dios, razonando sobre lo que la experiencia ha dicho.³³⁶

En su última obra Bergson trata de encontrar a Dios a través de su pensamiento. Por lo tanto, parece que cree en la constatación y en la

³³⁶Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1197. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 329.

invención, pero no en el pensamiento interrogativo³³⁷. En otras palabras, ya sabía de antemano la respuesta al movimiento de lo real. De ahí que el encuentro final de Merleau-Ponty con Bergson acabe en decepción, pues su sucesor no acepta que pretenda ver el alma detrás del cuerpo.

De esta profundización experimental deduciremos la posibilidad y aún la probabilidad de una supervivencia del alma, puesto que habremos observado y como tocado con los dedos, desde aquí abajo, algo de su independencia con relación al cuerpo³³⁸.

En Merleau-Ponty lo afectivo y lo afectado forman un cosmos de sensibilidad abierta al mundo, mientras que para Bergson se unen en una inmensidad infinita que mira a Dios³³⁹.

1.6.3. Éxtasis

Podríamos comprobar si existe alguna concordancia en ambos autores analizando su concepción del éxtasis. Merleau-Ponty incluso cambia su denominación por Ék-stasis, término que se refiere a lo que denominan los existencialistas, esto es, al significado originario de ek-sistere o «salir de sí». El autor existencialista sitúa todo el éxtasis en la existencia y no fuera de ella, de la misma manera que no concibe que la conciencia no surja de la propia actividad del hombre con el mundo, haciéndose con la práctica corporal y no manipulándola o sobrevolándola.

Por otra parte Bergson piensa que el ser humano se acerca a Dios a través de sus obras, por su parte, Merleau-Ponty no halla el anhelo místico

³³⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 310. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit. p. 233.

³³⁸Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1119. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 311.

³³⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 232.

del ser humano en la afirmación absoluta de Dios, sino en el movimiento negativo de la carne que va de lo visible a lo invisible.

Si Dios es verdaderamente eternidad de vida, si, como dice Bergson, «no es nada completamente hecho», sería necesario que la negatividad penetrara en Dios, que es fuerza³⁴⁰.

Merleau-Ponty no concibe que la filosofía pueda pensarse como una acción que se coloca entre dos polos puros, siendo el más excelente Dios mismo, sino que hay una escapada permanente del polo de lo percibido a lo que se percibe, es la pasión del para sí carnal que trasciende al en sí de su naturaleza biológica. Esta pérdida constante es el Ék-stasis³⁴¹.

Mientras que en Merleau-Ponty todo es apertura; En Bergson, misticismo e intencionalidad tienen el mismo objetivo: religar la acción individual y social del hombre con el cuerpo místico de Dios que se encuentra —como oculto— en el interior.

Para Merleau-Ponty el misticismo quiere unir al hombre singular con el resto de los seres humanos, a través de una percepción corporal que por sí misma es trascendente. En efecto, estamos tan comprometidos con el mundo en el que vivimos tanto individualmente como en comunidad que de alguna manera nos sentimos cohesionados con los otros³⁴². Esto es también intencionalidad: no es sólo un dirigirse a, sino un comprometerse con el mundo y con lo otro en una apertura continua que no precisa encerrarse en Dios.

³⁴⁰Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 19.

³⁴¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 80.

³⁴²«La cohesión de una vida viene dada con su éxtasis». Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 435. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 428.

Somos precisamente sujetos por nuestra fuerte conexión con lo que nos rodea. Por ello nuestra actividad no es un mero hacer, sino que se encuentra fuertemente enraizada en la fe de percibir la vida. De este modo la trascendencia se va conformando en este estrecho diálogo con el mundo.

Cuando comprendo una cosa, por ejemplo un cuadro, no opero actualmente su síntesis, me anticipo a ella con mis campos sensoriales, en mi campo perceptivo y, finalmente, con una típica de todo el ser posible, un montaje universal frente al mundo. En el hueco del sujeto mismo descubríamos la presencia del mundo, de modo que el sujeto no tenía que comprenderse ya como actividad sintética, sino como *Ék-stasis*³⁴³.

Merleau-Ponty trata de averiguar cómo compenetrar sujeto-objeto de forma intersensorial, sensoriomotriz, de forma que se pueda solucionar el dualismo que implica la presencia de un *cogito* en la relación del ser humano con el mundo. En sus dos primera obras refuerza esta unión constituyendo un *cogito* tácito y, finalmente, refuerza estos lazos en un *Ék-stasis* expresivo que une el ser humano al mundo de forma indeleble.

Así nos vemos constantemente conducidos a una concepción del sujeto como *Ék-stasis*, y a una relación de trascendencia activa entre sujeto y mundo. El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo, mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta³⁴⁴.

³⁴³Ibídem, p. 492. Traducción al castellano: Ibídem, p. 436.

³⁴⁴Ibídem, p. 493. Traducción al castellano: Ibídem, p. 437.

La percepción es una acción que desea abrirse a las cosas en su totalidad; sin embargo, su propia limitación material la constriñe a la falta propia de lo contingente³⁴⁵. A partir de esta carencia, emerge continuamente el deseo de ser completada. En este intercambio de deseos se produce un movimiento expresivo imparabile y reversible que siempre está en Ék-stasis, es decir, proyectándose hacia el exterior. Por lo tanto, esta noción en Merleau-Ponty es radicalmente diferente a la de Bergson, y no sólo en su escritura como hemos visto. Para aquél el movimiento sale al exterior para implantar la plenitud que existe en el interior, —es preponderantemente reflexivo—, para el pensador existencialista lo pleno es la apertura activa y militante hacia el mundo.

La carne es ese «algo» reversible que, a pesar de ser pura sensación por su condición material, no capta la totalidad. Por lo tanto, en el Ék-stasis se da una pura dialéctica. Este diálogo supone continuidad entre una percepción sintiente visible y otra que ha de surgir en el horizonte, entre la relación de lo sentido y lo sin sentido. En definitiva, en una intuición activa que anticipa lo visible en lo invisible y viceversa³⁴⁶.

Al ser horizonte originario, la carne lo impregna todo. El cuerpo comparte su reversibilidad y la incorpora a las cosas, del mismo

³⁴⁵Parece que Merleau-Ponty busca en su obra final transformar la fenomenología, en la medida que considera, tanto a la trascendencia como a la inmanencia, características propias del fenómeno. Esto hace que la filosofía fenomenológica adopte una densidad y espesor que hasta entonces no había tenido. La carne adquiere profundidad ontológica. Ya no hablamos de un cuerpo que es materia pasiva, o de un espíritu que es activo, sino de un desenvolverse conjunto que saca a cada uno de ellos del confort al que la metafísica tradicional le había adjudicado. Para el espíritu la omnipotencia, para el cuerpo el mecanicismo. Podríamos decir que Merleau-Ponty llega a un cuerpo ontológico tras su crítica a la ontología espiritual. «Merleau-Ponty se constituye en un diálogo fecundo de la fenomenología y del espiritualismo bergsoniano que no puede comprenderse por sí mismo si no es a partir de un diálogo entre este espiritualismo y aquél, más intelectualista, de la “escuela francesa de la percepción”». Peillon, V. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 308.

³⁴⁶«Bergson hace de la vida un principio indiviso persiguiendo un objetivo, y accesible a la intuición mística». Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature. Notes cours du Collège de France*. París: Seuil, 1995, p. 89.

modo que ellas se incorporan dentro de él. Por lo tanto, la carne no es una simple propiedad del cuerpo perceptor relativo al mundo, sino que es lo irrelativo, el absoluto de todas las relaciones³⁴⁷.

En nuestra opinión, si en algo coincide Merleau-Ponty con *Las dos fuentes de la moral y de la religión* es en que ambos filósofos parten del polo opuesto de la metafísica tradicional del ser, ya que la contemplación nos lleva siempre a la acción y no a la inmovilidad. En realidad no habría un final en la presunción del dinamismo mundano que habita en el deseo relacionarse con el otro.

En su última obra, Bergson afirma que esta ausencia se colma en Dios. Merleau-Ponty lo niega como incognoscible. Desde nuestro punto de vista, los dos autores se unen al considerar la creación como la actividad en la que se cruzan todas las dimensiones tanto individuales como sociales del hombre. Estamos totalmente de acuerdo con el profesor Izuzquiza cuando afirma que Bergson vive en la tensión del héroe que no quiere caer en el mecanicismo y que, por lo tanto, para superar este límite y poder trascenderlo, se somete a la tensión de la creación³⁴⁸. En este sentido, el místico de Bergson se parece al superhombre de Nietzsche, capaz de engendrar su tiempo, así como de hacerlo resucitar en cada movimiento.

Tanto Merleau-Ponty como su antecesor, han sido conscientes de la importancia de este saber trascendental que aporta el cuerpo. Bergson hizo de él un pasaje de lo material a lo espiritual que, en su obra final, desembocó nada menos que en Dios. Merleau-Ponty redujo este tránsito a la carne, «que

³⁴⁷López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», en López Sáenz, M^a. C. y Rivera Rosales, J. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, op. cit., p. 201.

³⁴⁸Cfr. Izuzquiza, I. *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*, op. cit., pp. 322–324.

es vida en movimiento³⁴⁹». Por ello, ambos se inscriben en la filosofía del esclarecimiento del ser, esclarecimiento en el que el pensador existencialista no deja de descubrir nuevas perspectivas gracias a Bergson³⁵⁰.

1.6.4. La emoción creadora

Esa labor de apertura se constata ya en su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. En ella, Bergson contempla la emoción como un movimiento acompañado de signos musculares. La intensificación con que se dan estas señales en el ser humano depende de la importancia de los recuerdos de lo vivido, a medida que aumenta el grado de repercusión de éstos en la vida, mayor influencia tienen en su cuerpo y en el grado de indeterminación de sus acciones. —. En todo caso, la emoción es una afección, cuya sensación emerge de la ligadura que va tanto desde el interior como desde el exterior³⁵¹.

En *Materia y Memoria* las emociones adquieren un rol mucho más elaborado. Bergson les otorga el mismo papel que a las imágenes, ya que son capaces de retrotraer el pasado al presente corporal, cuando se ha roto el vínculo entre el cuerpo y la memoria. Por ejemplo, en la afasia, al igual que

³⁴⁹López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», en López Sáenz, M^a. C. y Rivera Rosales, J. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, op. cit., p. 199.

³⁵⁰Grosz, E. «Merleau-Ponty, Bergson and the question of Ontology», op. cit., p. 24. Grosz cita las notas de trabajo de Merleau-Ponty del 20 de mayo de 1959 correspondientes a *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 244. En ellas el autor se plantea seguir investigando acerca de la propuesta de Bergson... De las cosas que nos tienen, en vez de tenerlas a ellas. En efecto, la expresión, que es acción creadora, enriquece continuamente nuestra experiencia acerca del lenguaje, la memoria y el arte. Merleau-Ponty parece querer profundizar en esta emoción creadora que nos embarga, en este ser que habla a través de nosotros. El texto de Bergson, citado en la misma página, es el siguiente: «Pero esta duración, que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se siente y se vive. ¿Y si investigamos qué es? Es una conciencia que no quería verla sin medirla, que la cogería sin detenerla, que se tendría ella misma como objeto, y que, espectadora y actriz, espontánea e irrefleja, se aproximaría hasta hacer coincidir unidas, la atención que se fija, y el tiempo que huye».

³⁵¹Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», en op. cit., pp. 31–34. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., pp. 22–24.

una imagen puede hacer recordar al paciente un concepto, la emoción puede ayudar a recordar algo que el cerebro no consigue evocar — por ejemplo, el encuentro con una persona importante del pasado dará lugar a expresiones y gestos que acompañan los recuerdos que tenemos de ella³⁵²—. Por lo tanto, la emoción posee una fuerza violenta que es capaz de retomar lo que se encuentra escindido, incluso en amnesias muy graves como las retrógradas³⁵³. La capacidad que tiene la emoción de vincular acción corporal y memoria también es característica de la imagen, de la percepción y de la palabra.

En efecto, la propiedad de la palabra para retrotraer un recuerdo determinado en algunos momentos —al igual que hacen las percepciones— es también propia de las emociones. El autor deja plasmado esto último en *El pensamiento y lo moviente* cuando reconoce que una emoción puede hacer volver a la conciencia palabras o situaciones que se creían definitivamente perdidas³⁵⁴.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* la emoción alcanza una profundidad que trasciende la ya nada desdeñable facultad de restituir la memoria al olvido. En palabras del propio autor, « [...] creación significa ante todo emoción³⁵⁵», de ahí la importancia que concedemos aquí a la emoción creadora. La emoción es propia de la pasión que nos implica no sólo a nosotros, sino también a los otros. Cuando el autor hace la comparación entre la emoción y la música, parece que aquélla posee la misma capacidad que la

³⁵²Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 263. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 130.

³⁵³Ibíd., p. 310. Traducción al castellano: Ibíd., p. 180.

³⁵⁴Cfr. Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1389.

³⁵⁵Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1013. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 100.

melodía para unir recuerdos y expresión corporal. Además, cuando muchas almas se unen en la percepción de un mismo ritmo, también aparece desde lo privado la búsqueda del movimiento común, por ejemplo en la danza.

Si la música expresa la alegría, la tristeza, la piedad, la simpatía, nosotros somos en cada instante lo que la música expresa. No sólo nosotros sino también muchos otros, sino también los demás³⁵⁶.

En efecto, debemos acercarnos más a la expresión emocional como propia del arte y de la comunicación a la que ésta nos convoca³⁵⁷, ya que en cada producción, en cada actividad creativa, hay para nosotros una continuidad emotiva en el otro que une las experiencias con las propias. La creación, por medio de la emoción, liga, por una parte el recuerdo de lo vivido, por otra la trasgresión propia de lo nuevo.

Hay, asimismo, una emoción intelectual, propia de la idea y de la representación de los estados psicológicos, por ejemplo en los recuerdos, pero también hay otra denominada por Bergson «supra-intelectual» que trasciende la memoria. Se trata de un poder femenino³⁵⁸ emparentado con lo que engendra y con lo engendrado. De ahí proviene la etimología de emoción, que trata de expresar un movimiento que nace al exterior semejante al que efectúa el poeta.

La emoción provocada en nosotros por una gran obra dramática es de otra naturaleza: única en su género, surge en el alma del poeta y sólo en ella, antes de sacudir la nuestra. De ella es de donde sale la

³⁵⁶ibídem, p. 1008. Traducción al castellano: Ibídem, p. 94.

³⁵⁷Ibídem, p. 1009. Traducción al castellano: Ibídem, p. 95.

³⁵⁸Ibídem. Traducción al castellano: Ibídem.

obra, porque es a ella a la que el autor se refiere a medida que componía. No era más que una exigencia de creación³⁵⁹.

La emoción conlleva alteración corporal y anímica, es como una sacudida de todo el cuerpo. A partir de las actitudes corporales surgen emociones, como reflejo de una comunicación que tiene lugar entre personas y que conlleva a la invención de nuevas respuestas a situaciones antiguas³⁶⁰.

En cambio, Merleau-Ponty ve esta emoción surgir a partir de las relaciones que se producen entre los seres humanos sin recurrir a un recuerdo representado, que en el fondo, como se deja traslucir en la última obra de Bergson que ahora comentamos, implica la nostalgia del reencuentro con el Ser total y divino. Para el autor existencialista, el encuentro es intersubjetivo y no precisa recurrir a una interioridad absoluta para que, por contraste con lo relativo de la materia presente, provoque el vínculo con lo otro.

Si en algo pueden coincidir ambos autores no es en una emoción que vibra individual y socialmente para alcanzar un absoluto de totalidad, sino más bien al contrario, para llegar a una apertura emotiva ante las imágenes que nos proporcionan las expresiones de cada ser humano. Como vimos anteriormente, para Bergson la emoción es creadora, y para Merleau-Ponty la creación es expresión. En nuestra opinión, existe un traspaso de uno a otro autor en el pasaje que va de la emoción creadora a la expresión.

³⁵⁹Ibidem, p. 1014. Traducción al castellano: Ibidem, p. 102.

³⁶⁰Cfr. Ibidem, p. 1013. Traducción al castellano: Ibidem, p. 101.

1.7. Conclusiones

En este capítulo hemos tratado de seguir la obra de Bergson, descubrir sus intuiciones e investigar las resistencias o acuerdos de Merleau-Ponty para acercarse o alejarse de sus planteamientos. En el siguiente capítulo, bajo el título «Del interior al exterior», hemos seguido de forma más pormenorizada los argumentos de Merleau-Ponty a través de sus obras.

Para empezar, uno de los *desiderátum* que comparten es el de conseguir alcanzar el objetivo de la fenomenología, esto es, ir a las cosas mismas, a la continuidad que sólo es posible cuando vamos a buscar la fuente de la experiencia. Lo original es la percepción que representa un movimiento sensoriomotor —propio del cuerpo— que nos ayuda a establecer el vínculo entre *soma* y *psique*.

Sin embargo, vemos que la experiencia perceptiva es problemática, ya que podemos partir bien de la percepción del espíritu, entendida como conjunto de datos que representan lo vivido, bien de la exterior que se sitúa en las percepciones presentes y actuales. La resistencia de estos ámbitos a encontrarse y, sobre todo, la distancia necesaria para que la expresión creadora sea posible, sustentan la investigación que guía este capítulo y, por extensión, la presente tesis. Con ella, intentamos dilucidar si el saber del cuerpo es pasivo y por lo tanto centrado en el pasado o bien se encuentra concentrado en el presente corporal y orientado con sus acciones al futuro

Para encontrar la distancia perceptiva entre el sujeto y el mundo es necesario investigar acerca de la coincidencia parcial o absoluta entre interioridad y exterioridad, ya que la primera conllevaría la invasión del pasado

ante la pasividad del cuerpo, y la segunda implicaría la posibilidad de expresarse del cuerpo.

Los autores plantean incesantemente un interrogante acerca de la realidad problemática de la percepción de las imágenes y de la verdadera naturaleza de éstas. La filosofía de la percepción se haya vinculada a la proximidad y a la distancia que se establece entre lo que el cuerpo percibe y los pensamientos, recuerdos y hechos que el sujeto tiene de aquello que percibió en el pasado.

Por lo tanto, nos interesa saber si Bergson sólo ve cuerpos geométricos en las imágenes del exterior dando prioridad a las representaciones de la memoria en forma de recuerdos ya configurados, o si, por el contrario, establece una relación entre las cosas que pueblan el mundo y los sujetos que las perciben. Por esto lo primero que debemos hacer es adaptarnos a su metodología, que consiste en seguir el movimiento en un doble sentido, de ascenso y de descenso entre el interior que reflexiona y el exterior en donde la acción perceptiva de los cuerpos se manifiesta.

En este movimiento se produce una graduación de doble sentido entre interior y exterior, que es la que realmente interesa al autor de esta tesis, ya que este camino de ida y vuelta resulta fundamental para comprender a un filósofo tan volcado en la acción, y no a la inmovilidad del absoluto espiritual.

Situarse en uno de los sentidos es a la vez estar colocado en el contrario, así respetamos la voluntad de los autores de investigar acerca de un cuerpo empapado de idea, frente al realismo o al idealismo decantados por posicionamientos puros de acuerdo a sus marcos teóricos.

Merleau-Ponty crítica a Bergson considerando que hace de la duración una substancia, y se acerca en cambio a su antecesor cuando éste desarrolla determinadas intuiciones que nos hablan de un ser que nace continuamente, situando su metodología de interpenetración entre cuerpo y espíritu.

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la primera obra de Bergson, Merleau-Ponty mantiene que se aleja del fenómeno en vez de profundizar en él, ya que las expresiones del cuerpo se asemejan a un «esse disminuido». Esta infravaloración se debe a la duración bergsoniana y a su carácter sustancial. En otras palabras, la duración es esse plagado de estados psicológicos ya pasados y de una memoria que intenta retener lo ya vivido. Bergson actúa, según esta interpretación, siguiendo la corriente asociacionista que enlaza el cuerpo al espíritu como si fueran hechos conclusos y ya reflexionados.

Según Merleau-Ponty, la pureza convierte a la duración en un sólido de cualidad absoluta de la que todo parte. La realidad es movimiento, es cambio, pero participa de una corriente cuyo fluir permanece imperturbable frente a los movimientos de un cuerpo que labora continuamente con el mundo.

En nuestra opinión, Bergson concibe la libertad no sólo como introspección, sino también como acción que se lleva a cabo por un sujeto que se mueve a partes iguales, entre la representación de lo vivido y la *praxis* vital de un cuerpo que vive en interacción con otros cuerpos.

En su primera obra, el autor presenta los temas comenzando por exponer los datos que son inmediatos a nuestra conciencia como si fuera hechos, es decir, recuerdos, conceptos, sentimientos que se asocian a los movimientos del cuerpo, como coincidiendo con ellos. Sin embargo, a partir del segundo

capítulo, es el yo implicado en el mundo y su libertad quien vincula los dos polos, estableciendo frente al realismo de estos datos, el sentimiento de duración en el que esencia y existencia se anudan gracias a un sujeto que toca el mundo por la superficie del cuerpo.

En efecto, el tiempo del que Bergson nos habla es como la espiga que está en el grano, un yo que se va desarrollando progresivamente, creciendo por grados en un devenir continuo que va del hábito a la innovación, gracias la libertad de este sujeto que se esfuerza por entrar y salir de sí

Por esto continuamos investigando en *Materia y Memoria* la solución de este paralelismo a partir de sujeto singular. En nuestras investigaciones descubrimos, que las imágenes de los cuerpos existen porque pertenecen al mundo y porque el sujeto se relaciona con ellas a través de la percepción. Las imágenes están ahí antes de que nosotros las descubramos, son fenómenos que nos brindan la posibilidad de sentir que nos renovamos en cada percepción, poniendo distintos contornos a una realidad que siempre es más amplia de lo que podemos limitar. La actividad sensoriomotriz de cada sujeto acota el exterior y el interior con las imágenes que percibe.

En toda percepción hay un vínculo entre las cosas que pueblan el mundo y el sujeto que interactúa con ellas a través de sus experiencias. Podemos decir, que las imágenes forman parte de una materia corpórea que existe tal y como se percibe, mostrando a través de ellas núcleos de un ser que se comunica con el resto de los cuerpos a través de la expresión intersensorial.

En los tres primeros capítulos de *Materia y Memoria* investigamos cómo las imágenes son partes del ser y no meros fantasmas. Podemos decir que éstas alcanzan una doble dimensión: una inmanente, propia de los cuerpos

que percibo en el exterior; otra trascendente, ya que cada sujeto las recreará con diferente intensidad de acuerdo a su historia y a sus necesidades corporales.

En Bergson se da siempre un cruce entre idea y soma. Por lo tanto, el cuerpo, cuando se denomina corte del devenir, no significa ruptura sino transformación, ya que el pasado al accionar con un presente nuevo conforma nuevas percepciones.

Cuerpo y espíritu forman pues una continuidad que coexiste en un *élargissement*, esto es, una expansión o engrosamiento en el que se compenetran hasta no saber dónde empiezan y acaban cada uno de ambos.

En *La evolución creadora* (1907) prosiguen los avances realizados en *Materia y Memoria*, pues Bergson restablece la actividad de síntesis entre los aspectos intelectuales y sensoriomotores que inició en su obra anterior. Merced a la energía vital, que él denomina *élan*, es capaz de hacer estallar la evolución de la vida en tendencias divergentes. Surge una actividad creadora tendente a la materia que la modela de acuerdo a un movimiento indeterminado y abierto.

En efecto, el ser humano aprende no sin esfuerzo a ser un sí mismo que se desgarrar. En Bergson la duración no se entiende como un fluir indeterminado que no se concreta en nada, sino que, muy al contrario, es la continuidad de cada ser vivo que encuentra en su existencia práctica un modo de innovar lo ya aprendido haciéndolo evolucionar.

Hay saber creador en la actividad sensoriomotriz del cuerpo porque entre la conciencia y la materia (entre memoria y materia, entre duración y materia) se da una relación gradual. Por lo tanto, no se trata aquí de alejarse de la

percepción más propia de nuestra materialidad, sino de ahondar en las facultades perceptivas. No es sólo mirar, sino actividad que permanece despierta, flexible en su actitud, atenta a la vida, ajustándose siempre para encontrar nuevas formas de renovarse.

De este modo, la distancia entre cuerpo y espíritu se atenúa considerablemente, ya que, tal y como afirma Merleau-Ponty, se produce un movimiento de dehiscencia en el que ambos se encuentran, el cuerpo por su continuo juego expresivo, el espíritu por el impacto que la vida donde esto se da le produce.

Así pues, la diversidad propia de la naturaleza se sostiene por la acción débil de lo contingente, por lo tanto la reflexión, que es una cualidad perteneciente a la ciencia, y la singularidad, perteneciente a los seres que piensan a partir de la acción sensoriomotriz, se apoyan mutuamente. La interdependencia de los cuerpos contingentes no es un defecto, como en la tradición filosófica anterior, sino por el contrario, un proceso a través del cual los fenómenos se manifiestan interrogando continuamente la relación que surge entre cuerpo y espíritu.

La nada, que convivía con el lado contrapuesto del todo absoluto —y que en la tradición filosófica había sido asimilada al cuerpo—, queda anulada en Bergson por un «algo» débil, que se encarna en el organismo. Esta organicidad posee una doble contrapartida; en el cuerpo, que actúa como un sistema que se abre al exterior; y en la intuición, que sigue las ondulaciones de lo real negando las afirmaciones obtenidas para ir un poco más allá de lo conseguido.

Si entendemos la obra de Bergson no desde las conclusiones de su libro final, sino desde el proceso de su teoría, constatamos una coincidencia parcial entre *soma* y *psique*. Esta parcialidad implica un contacto continuo —pero insuficiente— entre lo ya aprendido y lo que todavía está por aprender. Es la intuición la fuerza instintiva capaz de hacer una lectura de lo ya dado para abrirlo a diferentes posibilidades.

En su obra *El pensamiento y lo moviente* la intuición adopta un carácter sensible y no intelectual, cuya potencia negativa es capaz de atenuar las diferencias más extremas en un conjunto comprensivo que engloba todas las dimensiones del ser humano. El carácter intuitivo de la duración aúna tanto los aspectos intelectuales como los sensoriomotrices, abriéndose al espacio para apuntar a un porvenir que rompe con sus creaciones la repetición propia de la costumbre.

Para nosotros, la percepción que desarrolló Merleau-Ponty adquiere el valor propio de la duración pero sin salir del cuerpo material, como un ser que se abre ante la presencia de los fenómenos exteriores y que, gracias a la actividad sensoriomotriz que ejerce, pone límites a la plenitud del mundo.

La percepción en el pensador existencialista se apropia de las dimensiones intuitivas y creadoras que Bergson consideró como emanaciones del espíritu, capaces de trascender al sujeto hacia el devenir.

Treinta años después de escribir *La evolución creadora*, en su última obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson parece alejarse del pensamiento filosófico y de las intuiciones que con tanta dificultad se fueron desgranando en sus obras anteriores. Aun cuando sigue manteniendo la

intuición propia de la aprehensión mística, es decir, ese conocimiento que es directo y no deductivo, inmediato.

De la filosofía pasamos a la teología, del movimiento interior a Dios, y de la creatividad en la naturaleza a la dinamicidad de la religión. Al retomar a Dios como ser absoluto que se oculta detrás de nuestra acción, sus teorías sobre el éxtasis difieren totalmente del *Ék-stasis* planteado por Merleau-Ponty, en el que se produce un movimiento de apertura y de relación con el mundo y entre los seres humanos.

No obstante, rescatamos el desarrollo de la emoción que Bergson hizo durante toda su obra, y que enfatiza en esta última, ya que en ella se manifiesta las mismas cualidades que en la actividad sensoriomotriz, las imágenes o en las palabras, es decir, son capaces, a través del movimiento que provocan, de atraer a la memoria.

Por lo tanto vemos que es en el sentir mismo, que va gradualmente desde la percepción de la imagen externa a la vibración de la emoción íntima, donde espíritu y cuerpo se contactan, en la naturaleza tangible con que la percepción palpa tanto el exterior como el interior del ser, las zonas visibles y las sombras invisibles que de ellas emanan.

2. DEL INTERIOR AL EXTERIOR

2.1. El interior en Bergson

2.1.1. Introducción

En el capítulo anterior vimos que todo el interés de Bergson reside en comprender cómo interactúan los elementos interiores formados por recuerdos, pensamientos, sentimientos, emociones y pasiones, respecto a los exteriores, que están constituidos por la multiplicidad de cuerpos que existen en el espacio, y que interactúan entre ellos.

En efecto, el individuo es una suma de movimientos temporales y espaciales que actúan al unísono, aunque su naturaleza es diferente. El autor confía su pensamiento al objetivo de rehacer la filosofía³⁶¹, dándole protagonismo a la percepción como a un pasaje que nos lleva de la multiplicidad a la reflexión. Especialmente a partir de *Materia y Memoria*, llevado por un continuo espíritu de descubrimiento³⁶², busca la encarnación del espíritu en el cuerpo³⁶³.

La objetividad, tan anhelada por la ciencia, construye los fenómenos eliminando todo modo subjetivo de donación³⁶⁴ de los mismos y analiza la *psique*, no como un movimiento que expresa todo lo que integra la personalidad del individuo, sino como un conjunto de estadios que prescinden de la interacción en beneficio del estatismo. La psicología acota los factores

³⁶¹Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 298. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 224.

³⁶²*Ibidem*.

³⁶³Caeymaex, F. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. NY: Olms, 2005, p. 160.

³⁶⁴Cfr. San Martín, J. «El método de la psicología fenomenológica», en *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, pp. 87–97.

evolutivos propios de la memoria, el lenguaje y la percepción en hitos evolutivos que paralizan el desarrollo del individuo.

Frente a esta postura, propia de la psicología naturalista y asociacionista, la filosofía de Bergson investiga acerca de la duración de la *psique*, e inicia su camino en las imágenes que percibimos. Esta ciencia que se prolonga en la metafísica, que mira todo *sub specie durationes*, ve en los fenómenos la expresión de la existencia, al contrario que la ciencia, que sólo los ve *sub specie extensa* y que encuentra fijación ahí donde hay progresión vital.

Sin embargo, la oscuridad de Bergson en su concepción de la duración ha sido criticada por el mundo cercano a la ciencia, y también a la filosofía. Estas corrientes críticas se apoyaban en que la cosa misma no puede hallarse ocluida en la interioridad del pensamiento o en un Dios absoluto, sino que debe desvelarse en la percepción relacional que se establece entre los cuerpos que pueblan la tierra.

Así pues, hay que desde este momento encontrar la vía de lo vivido en las cosas. Mientras que la ciencia analiza los acontecimientos naturales, debemos ponernos a detectar, percibir esta vía de los acontecimientos naturales, no en un sentido de fuerza sobrenatural que la ciencia o la teología subrepticamente utiliza en la naturaleza, sino más bien en el sentido o los acontecimientos que la ciencia analiza³⁶⁵.

Efectivamente, las ciencias prescinden del misterio. Desean encontrar el origen de los fenómenos en el análisis de los acontecimientos a través de

³⁶⁵Miquel, P. A. *Bergson ou l'imagination Métaphysique*. Paris: Editions Kimé, 2007, pp. 138–140.

experimentos que pueden manipular, pero no aprueban la elucubración sobre la acción de las fuerzas ocultas que no resulta posible observar.

Miremos bien esta sombra: nosotros adivinaremos la actitud del cuerpo que la proyecta. Y si hacemos un esfuerzo por imitar esta actitud, o mejor por insertarnos en ella, veremos, en la medida de lo posible, lo que es la filosofía³⁶⁶.

Bergson propone adentrarse en la sombra invisible a la que le llevan las imágenes móviles de los cuerpos para no caer hipnotizado por la realidad geométrica de un espacio poblado por figuras inmóviles una al lado de otra. El autor huye de lo que hace la ciencia cuando utiliza a un observador situado en tercera persona frente a los fenómenos. El Bergson «espiritual» se adentra en una recreación del mito de la caverna de Platón y mantiene la idea de que las imágenes existen no como sombras, sino como el grado más superficial que nos permite percibir la duración en nuestra existencia.

De este modo, el autor tiene como objetivo que el científico salga de su engaño y descubra cómo las relaciones entre los cuerpos separados y divididos se prolongan en una unidad de tiempo que es indivisible, y que constituye la duración propia de la vida.

Pero, engañados por la aparente simplicidad de la idea de tiempo, los filósofos que han intentado una reducción de estas dos ideas han creído poder construir la representación del espacio con el tiempo. Haciendo ver el vicio de esta teoría, haremos ver cómo el tiempo, concebido en la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es

³⁶⁶Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1347.

sino el fantasma del espacio que obsesiona a la conciencia reflexiva³⁶⁷.

Bergson piensa precisamente lo contrario que los científicos. Según él, la división de las imágenes que percibimos en el exterior es el inicio de un camino paradójico que nos confunde, puesto que, aunque parezcan cuerpos divididos, en realidad forman parte de un tejido al que la duración confiere unidad.

En nuestra opinión, su objetivo no resulta quimérico. Pensemos que los acontecimientos históricos, plagados de guerras y de desastres, demuestran que el cientificismo nos adentra en una vía mucho más sombría y peligrosa que la de la introspección, esto es, en la artificiosidad de un falso «sí mismo» sometido a leyes que se imponen desde fuera. En cambio, Bergson nos recuerda que lo esencial de nuestro progreso y evolución es una aventura de ida y vuelta hacia nosotros mismos, y que somos continuidad con el exterior³⁶⁸.

La formalidad de las imágenes exteriores oscurece la verdad de mi vida privada, en la que habita el ser más íntimo. En efecto, el brillo inmóvil de las figuras exteriores que atraviesan las palabras sonoras y los conceptos pensados, nos impide ver la conmoción continua de un interior que no cesa de moverse al ritmo del exterior.

La palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de común, y, por lo tanto, de impersonal en las impresiones de la humanidad aplastada, o por lo menos, que recubre las impresiones delicadas y

³⁶⁷ Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 67. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit. p. 76.

³⁶⁸ Cfr. Kerszberg, P. «From the world of life to the life-world», en Kelly, M. *Bergson and phenomenology*, op. cit., p. 224.

fugitivas de nuestra conciencia individual. Para luchar con iguales armas éstas habrían de expresarse con palabras precisas, pero estas palabras, apenas formadas, se volverían contra la sensación que les dio el origen e, inventadas para testificar que la impresión es inestable, le impondrían su propia estabilidad³⁶⁹.

Bergson constata que todo el pensamiento discursivo y conceptual propio de la ciencia es fruto de abstracciones. Éstas sirven para inmovilizar el movimiento, para asegurar con conceptos la realidad exterior, y para organizar la vida a través de la razón de sus principios. De este modo, la palabra precisa oculta la riqueza de la metáfora interior, cuando en realidad la parte conceptual es una zona mínima del dinamismo que conlleva todo lenguaje. Por lo tanto, la ciencia esconde una movilidad espiritual que ha ido tejiendo, a través de los siglos, la profundidad del ser psíquico.

En nada es tan llamativo este aplastamiento de la conciencia inmediata como en los fenómenos del sentimiento. Un amor violento, una melancolía profunda invaden nuestra alma... El sentimiento mismo es un ser que vive, que se desarrolla, que cambia por lo tanto sin cesar³⁷⁰.

¿De qué sirven las palabras frente a estas impresiones, que son sentimientos pasionales que nos afectan, y que a menudo perduran en nuestra memoria? Bergson sostiene que los conceptos no sólo nos alejan de la realidad profunda del ser humano, sino que además deforman su cualidad fundamental, ya que nos insensibilizan ante la creatividad que está en el

³⁶⁹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., pp. 87–88. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 96.

³⁷⁰Ibídem, p. 83. Traducción al castellano: Ibídem, p. 96.

origen de todo lo que las personas hacen. En efecto, el lenguaje distingue³⁷¹, divide, separa en intervalos, analiza. Por lo tanto, aleja al ser humano de la vida.

A nuestro parecer, Bergson tuvo la valentía de establecer un camino de reflexión en la filosofía y en la ciencia acerca de cómo se expresa el espíritu en nuestro cuerpo. Esta tendencia, recogida por la psicología francesa, analiza los fenómenos siguiendo un doble recorrido que va de la ciencia, plagada de leyes fijas, a una metafísica que es puro dinamismo.

De este modo, el interior se manifiesta de forma impresionable, pero también impresionante. Esto es, resulta conmovedor por las emociones, sentimientos y vivencias que alberga. Sin embargo, este camino, que también fue seguido por el psicoanálisis, es diferente en Bergson. Al apoyarse este último en la percepción, señala la importancia no sólo del inconsciente, sino también de los aspectos conscientes que percibimos.

Al analizar el inconsciente en Bergson descubrimos que el autor se plantea dónde se conservan los recuerdos³⁷². Parece que en un primer momento el autor los coloca en una especie de almacén que será criticado por Merleau-Ponty, como si la duración se convirtiera en una reserva de todo el pasado³⁷³. El contenedor de acontecimientos que es la memoria apila los recuerdos como si estuvieran fuera de mí, y para el filósofo existencialista no hay un registro de los hechos que hemos vivido fuera del cuerpo.

³⁷¹Cfr. Ibídem, p 85. Traducción al castellano: Ibídem, p. 94.

³⁷²Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 290. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 159.

³⁷³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 474–475. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 420–421.

Sin embargo, de acuerdo con nuestras investigaciones, Bergson confirma que es en la misma percepción donde se encuentra la memoria³⁷⁴. Más aún, es el cuerpo con su capacidad sensoriomotriz el que es capaz de envolver su actividad consciente e inconsciente.

Pero por otro lado los aparatos sensoriomotores proporcionan a los recuerdos impotentes, es decir, inconscientes, el medio de tomar un cuerpo, de materializarse, en fin de devenir presentes. En efecto, para que un cuerpo reaparezca a la consciencia es necesario que descienda de las alturas de la consciencia hasta el punto preciso en que se ejecuta la acción³⁷⁵.

Además, la conciencia es capaz de movilizar nuestro ser, cuando se estudia como el envés de la acción misma. Por esto nos resulta muy significativo el rol que desempeña la conciencia inmediata que, como Bergson señalaba, es ante todo creación.

2.1.2. La conciencia pura: el yo solipsista. La conciencia inmediata: tendencia abierta

Los cuerpos exteriores cuando se relacionan entre ellos son percibidos como imágenes que interaccionan de forma incesante. Del mismo modo, no dejan de contactar con los recuerdos y los pensamientos internos que provocan en nosotros. Nuestro exterior se encuentra plagado de imágenes, contornos, líneas y direcciones, así como de acciones cotidianas que son hábitos en nosotros y que también denominamos «costumbres». Además, nos encontramos continuamente con instrumentos con los que estamos

³⁷⁴Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 291. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 161.

³⁷⁵Ibidem, p. 293. Traducción al castellano: Ibidem, p.163.

familiarizados, con objetos o utensilios que nos hacen creer que todo es siempre tan monótono como lo hallamos en su cotidianidad.

Si todo está en el tiempo, todo cambia interiormente, y la misma realidad concreta no se repite jamás. La repetición sólo es posible en lo abstracto; lo que se repite es tal o cual aspecto que nuestros sentidos, y sobre todo nuestra inteligencia, han desprendido de la realidad precisamente porque nuestra acción, hacia la cual va dirigida todo el esfuerzo de nuestra inteligencia, no se puede mover más que entre repeticiones³⁷⁶.

Bergson propone romper ese estado hipnótico al que nos somete la ciencia, e incluso la realidad cotidiana, nos sugiere ir enriqueciendo el movimiento de nuestras percepciones externas con el dinamismo de nuestro espíritu de forma progresiva. Las acciones de nuestro cuerpo en el espacio se enriquecen con el tiempo en que empleamos nuestra vida, por lo tanto la reflexión sobre lo vivido da sentido a lo que hacemos en el momento presente. Esto es lo que hace decir a Merleau-Ponty que en Bergson se da un pesimismo hacia lo social, así como un optimismo hacia el individuo, debido al poder que adquiere la reflexión en el momento de encontrar un sentido a sus vivencias³⁷⁷.

En nuestra opinión, Merleau-Ponty vuelve a sesgar el pensamiento de su antecesor al olvidar el doble sentido de esta tendencia, que posee un movimiento centrípeto de condensación hacia el interior -lo ya pensado o sentido- y otro centrífugo -de expansión hacia el exterior-, el movimiento de

³⁷⁶Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 533. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 52.

³⁷⁷Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 306. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 230.

las imágenes que se perciben mientras vivimos. Es en este movimiento en el que debemos aprender a desenvolvernó, y no en sus extremos de inmovilismo. Estamos, por ello, de acuerdo con Izuzquiza cuando afirma que Bergson hace de las imágenes un lugar de cruce entre nuestra percepción interior, que imagina y representa, y la exterior, que se mueve entre las interacciones de las cosas:

Así caracteriza Bergson su concepto de «imagen»: «Entendemos por “imagen” una cierta existencia, que es más que lo que los idealistas llaman una representación, pero menos de lo que el realista llama una cosa: una existencia situada a mitad de camino entre la “cosa” y la “representación”³⁷⁸».

En efecto, las imágenes se muestran esquivas. Nos sumen, al mismo tiempo, en la claridad de lo observado y en la oscuridad de nuestros sentimientos respecto a ellas. Esta ambigüedad de sentido se mantiene constante en la obra de Bergson. En nuestra opinión, es propia de un filósofo que se mueve en la frontera entre *psique* y *soma*. El autor no da ninguna ventaja al idealismo que representa o al realismo que cosifica. Aun así, las últimas investigaciones, en la medida en que afrontan esta duplicidad como metodología estructural del pensamiento bergsoniano, hacen de ella un elemento de integración, no de separación, entre el interior y el exterior, lo que nosotros suscribimos.

³⁷⁸Izuzquiza, I. *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*, op. cit., p. 122.

En Bergson se da un sólo nivel de realidad, y se prohíbe cualquier ruptura o desdoblamiento ontológico (por ejemplo, entre el mundo y la conciencia o el *cogito*, o incluso el cuerpo y el alma)³⁷⁹.

Recordemos que, para Bergson, la realidad es, en esencia, cambiante. Es el movimiento de un torrente de transición entre el interior y el exterior que nos sostiene, y este tránsito es el que define el movimiento de la conciencia, cuyo dinamismo consiste en promover un traspaso del tiempo al espacio. Bergson quiere retornar al ideario de los filósofos griegos, para quienes las imágenes eran mediatrices entre ambos polos.

El cuerpo no es, entonces, como para Descartes, una máquina, sino una materia sensible al espacio e impresionada por el tiempo. No obstante, la materia no es una aliada fácil, ya que se enreda alrededor de sus automatismos, de los hábitos y de las costumbres que la mantienen atada. Descartes se centró en este movimiento reiterativo del cuerpo y trabajó profundamente su apariencia mecánica frente al alma. Fruto de ello es el desarrollo del método cartesiano como realidad que parte del movimiento de un cuerpo dividido, al igual que los segmentos de los miembros que lo forman.

No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención... El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinaré en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles

³⁷⁹ Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 121.

de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de lo más compuesto³⁸⁰.

En efecto, Descartes empleó términos estrechamente relacionados con el cuerpo mecánico, como división, parte, jerarquización y orden. Todos ellos han entrado a formar parte de la investigación científica en todas las disciplinas, constituyendo un «Yo pienso» que proporciona un rasgo de abstracción notable separada del organismo y de la verdadera actividad sensible. Este «yo» lógico se coloca en un lugar puro inaccesible para la naturaleza, que fundamentalmente «hace». Por eso el filósofo renacentista se ancla en la razón y se aplica a la objetividad con exactitud matemática. Este pensamiento lógico fue, en ulteriores desarrollos, criticado radicalmente por Bergson en su diatriba ya histórica contra Bertrand Russell³⁸¹.

Así pues Descartes³⁸², cegado por su pasión por las matemáticas, nos legó una de las ideas más célebres del cuerpo para el uso científico: la comprensión de este último como un automatismo. Nos referimos al mecanicismo universal, mediante el cual el organismo era concebido como un reloj, una máquina en la que las piezas múltiples podían hallarse perfectamente engranadas y cuyo movimiento era iniciado por un Dios–motor. Este naturalismo de la física es representado fidedignamente en la metáfora del reloj.

El reloj será el modelo utilizado después por los ocasionistas: sirve aquí para desautorizar la posición vitalista, pues es una máquina que se mueve a sí misma, y ningún principio es necesario para dar

³⁸⁰Descartes, R. *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa–Calpe, 1988, 23ª edición, p. 49.

³⁸¹Cfr. Worms, F. y Soulez, Ph. *Bergson*, op. cit., pp.12–131.

³⁸²Descartes, R. *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 177.

cuenta de su movimiento que no sea meramente físico y explicable por las leyes de la física... Uno de los modelos preferidos por Descartes junto a los autómatas hidráulicos y el órgano es precisamente el reloj³⁸³.

El funcionamiento de esta maquinaria estaría formado por piezas cuyo movimiento mecánico es relativo al de los otros. El cuerpo, dividido en átomos, refleja por sí mismo la imagen de las piezas de un reloj. De este modo el cerebro, como una centralita, controla y gobierna los impulsos eléctricos que van del centro a la periferia, recorrido que se efectúa en diferentes secuencias.

El mecanicismo prefirió esta primera opción atada como estaba a una ciencia que requería el proceder *cinematográfico*, una ciencia cuyo papel era medir el ritmo del flujo de las cosas y no inscribirse en él³⁸⁴.

Por el contrario, Bergson se apega a la vida que no es automatismo sino movimiento libre, cuya sucesión no puede ser atrapada por la manecilla de un reloj. «Durar» no es una sucesión de minutos, ni de secuencias, sino una penetración continua de tiempo que engendra transformaciones en el espacio. Este «yo» se halla atravesado por la conciencia plagada, a su vez, de pasado y de libertad de acción.

³⁸³Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Clásicos del pensamiento, Biblioteca Nueva, 2005, p. 86.

³⁸⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 788. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 300.

Lo esencial consiste en el engendramiento del espacio, de la forma de la inteligencia en el orden de la naturaleza, y a partir de la *durée*³⁸⁵.

Hasta el siglo diecinueve gran parte de la filosofía escrita, como la de Kant, se había basado en el esplendor del método matemático–experimental desarrollado por Descartes, Galileo, o Newton³⁸⁶. Esta metodología articulaba, no obstante, tan sólo un tipo de movimiento: el mecánico que convertía el tiempo en subsidiario del espacio.

El criticismo kantiano estaba justificado cuando el ser era aquello que subsiste inmóvil e intemporal, cuando la sustancia era lo que había bajo lo que cambiaba. Kant había puesto el problema del conocimiento en sus justos términos. La aprensión del absoluto no puede ser sino intuitiva, ya que sólo una intuición esperaba el absoluto³⁸⁷.

Kant supo adaptar sus presupuestos a la realidad de su tiempo. Le era necesaria una substancia que justificara todo el movimiento exterior, así como una fuerza intuitiva que pusiera en movimiento a la naturaleza. Este planteamiento se debe, según Bergson, a que la ciencia de la naturaleza no se había desarrollado suficientemente en el siglo XVII como para aprehender

³⁸⁵ Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 232.

³⁸⁶ «Había un método que no podía traspasar el método matemático–experimental. No podía abordar fenómenos no medibles, tales como las propiedades cualitativas que distinguen una criatura viva de otra. Durante el siglo XVII el método deductivo–inductivo recibió la más amplia aplicación, de hecho se había convertido en una filosofía. Las propiedades no medibles de la materia que ignoraban los científicos matemáticos llegaron a considerarse irreales. Llegó a trazarse una distinción entre las cualidades primarias medibles de la naturaleza y las cualidades secundarias que no eran medibles, masa, movimiento, y magnitud, se consideraban como propiedades reales, objetivas de la materia, mientras que las propiedades secundarias no medibles, colores, olores, sabores, se tenían por productos subjetivos de los órganos de los sentidos que no poseían realidad en cuanto tal en el mundo exterior». Mason, S.F. «La revolución científica de los siglos XVI y XVII», en *Historia de las ciencias*. 2. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 48.

³⁸⁷ Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XVII.

un movimiento fecundo y relacional entre los seres vivos, reflejo a su vez de relaciones más profundas con las que contactaba.

Kant no percibió que en la naturaleza no sólo hay extensión, sino también intensidad, esto es, un «yo» que va y vuelve a sí mismo en grados de intensidad que circulan entre el interior profundo de los sentimientos o reflexiones y el exterior que lo estimula. Así lo demuestra, por ejemplo, Lamarck, que desarrolla una teoría natural basada en la capacidad interior y secuenciada de la naturaleza, que crea funciones orgánicas de acuerdo a sus necesidades en el medio, o Darwin, quien resalta la capacidad progresiva de los seres vivos para mutar y adaptarse al medio. Por lo tanto, en la naturaleza hay, según Bergson, un sentido vivo y activo que nos mantiene en la permanencia de la duración de nuestro ser. De este modo, la auténtica intuición sensible, que es como el latido de toda duración, consiste en la conservación del ser que se prolonga continuamente en el devenir, surgido merced a las acciones de nuestro cuerpo en el mundo.

Vayamos más lejos: si hay así dos intuiciones de orden diferente [...]

Caen las barreras entre la materia del conocimiento sensible y su forma, como también entre las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Se ve cómo la materia y la forma del conocimiento intelectual (restringida a su objeto propio) se engendran la una a la otra mediante su adaptación recíproca, modelándose la inteligencia sobre la corporeidad y la corporeidad sobre la inteligencia³⁸⁸.

³⁸⁸Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 799. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 311.

Kant no supo ver en su crítica a Descartes que, si la inteligencia tenía la facultad de establecer relaciones, no era lícito atribuir un origen extra-intelectual *a priori* a los términos en los que éstas se establecían, tal y como hacen las categorías que imponen conceptos a nuestras experiencias. En nuestra opinión, Bergson trata de atribuir el origen de las relaciones intelectuales que el entendimiento establece a la percepción sensoriomotriz, que hace nacer sensaciones en el interior del cuerpo a partir de las percepciones que tocan su superficie.

Kant no resuelve el salto que se produce entre el entendimiento y la materia misma, ya que considera que es la inteligencia la que impone su forma a la materia. Pero si, como admite Kant, sólo hay una experiencia que parte de las sensaciones, entonces piensa Bergson que debe existir una intuición infra-intelectual, *a priori*, que otorgue a lo sensible un papel originario. Desde nuestro punto de vista, la sensibilidad corporal y sensoriomotriz es la que engendra la conciencia inmediata, que resulta capaz de sentir la tensión en la que se mueven los cuerpos, ya que este movimiento se produce en la diferencia gradual que se da entre el devenir formado por la acción presente y las vivencias pasadas.

Sin embargo, la conciencia inmediata significa otra cosa, inmanente a la vida interior, siente antes que ve, pero lo ve como un movimiento, como un empuje continuo sobre un devenir que retrocede sin cesar³⁸⁹.

La conciencia, que para Kant se nutre de categorías, es para Bergson, ante todo, devenir de expresiones, recorrido que conlleva todos los grados

³⁸⁹Bergson. H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 926. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., pp. 151–152.

posibles de libertad que tienen lugar en la relación de un organismo con su entorno. Conciencia siempre tendente a la acción que, a pesar de que no olvida el pasado, se encuentra asida al porvenir³⁹⁰. En nuestra opinión, esta graduación no es división, como pensaban Sartre o Merleau-Ponty, sino un tránsito de doble sentido que abarca desde el «yo» profundo al superficial, y que dura a lo largo de nuestra existencia en un cuerpo que vive en contacto íntegro con su conciencia. Se trataría de un incesante peregrinaje de la savia que circula entre la raíz interior de un árbol y las ramas externas de la superficie. Así, lo múltiple no es sino una continuación de lo cohesionado³⁹¹

Bergson descubre que, bajo el traslado local, hay siempre un transporte de otra naturaleza. Y lo que, visto desde fuera, aparece como una parte numérica que compone la carrera no es, vivido desde dentro, otra cosa que un obstáculo superado³⁹².

Dicho transporte se da merced a la conciencia, que es movimiento. Ser consciente es atreverse a sentir el cuerpo que vive el presente y ser capaz de recoger en él el pasado. De este modo, memoria y libertad componen la conciencia de la que Bergson nos habla³⁹³.

Nos interesa analizar esta conciencia, que es ante todo creación, y que Bergson tilda de «inmediata» porque se encuentra directamente relacionada con el movimiento intuitivo que envuelve pasado y presente en una sola acción. Dicha inmediatez significa sentir inminente, y no sólo saturación de

³⁹⁰Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 227. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 355.

³⁹¹«De hecho Darwin fue el primero que desarrolló consistentemente la idea de que la serie evolutiva de los organismos formaba un árbol del origen genealógico, con formas relacionadas ramificándose a partir de padres comunes». Mason, S. F. «La revolución científica de los siglos XVI y XVII», en *Historia de las ciencias*. 2, op. cit., p. 38.

³⁹²Deleuze, G. *El Bergsonismo*, op. cit., p. 47.

³⁹³Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 828. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 28.

pasado prepotente. Hablamos de una conciencia perceptiva, rebosante de tiempo activo, que no puede vivir sin el pasado sobre el que ya reflexioné, pero tampoco sin el presente, estallido de vida expresiva, al que tiende incesantemente.

La conciencia opera según dos métodos complementarios: por una parte, mediante una acción explosiva que en un instante libera, en la dirección elegida, una energía que la materia ha acumulado durante largo tiempo; y por otra parte, mediante un trabajo de contracción que recoge en ese instante único el número incalculable de menudos acontecimientos realizados por la materia y que resume en una palabra la inmensidad de su historia³⁹⁴.

La conciencia pura es el límite del pasado. Podríamos decir que en ella la historia individual y colectiva tiraniza a las percepciones presentes de la persona. Por el contrario, la conciencia inmediata, dado que es capaz de relacionar el pasado y el presente en el centro de acción que es el cuerpo, adquiere un carácter sensoriomotor que se expresa corporalmente mediante un movimiento que va desde la experiencia pasada a la futura. La conciencia inmediata se nutre de los nuevos caminos que transita. Es más, los crea para que el ser pueda nacer y engendrarse en un espacio que se vincula al tiempo.

La intuición no es ya de ninguna manera simple coincidencia o fusión: se extiende a «límites» como la percepción pura y la memoria pura, y también a lo que hay entre las dos, a un ser que, según Bergson, se abre hacia el presente y hacia el espacio en la medida

³⁹⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 827. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 27.

en que apunta a un porvenir y dispone de un pasado. Existe una vida³⁹⁵.

La vida está ligada tanto a los recuerdos como al presente que vivo aquí y ahora. Es el símbolo de una conciencia que, debido a su cualidad de inmediata, se transforma en duración en la que mi existencia permanece. Lo ya vivido le distorsiona y le inquieta porque aunque parece darle seguridad le ata. En cambio, su libertad de acción y de creación, que es la posibilidad que le ofrece el cuerpo, aún siendo vertiginosa le libera. La conciencia en Bergson no es acumular lo vivido, sino emplearlo activamente. Simboliza la fuerza de tensión que provoca la diferencia entre el pasado y la libertad presente, interacción que todavía no ha cesado de producir evolución en los seres humanos y en el mundo.

Pero el carácter simbólico de esta representación resulta cada vez más patente, cuanto más penetramos en las profundidades de la conciencia: el yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y padecen una alteración profunda en cuanto se separa a unos de otros para desplegarlos en el espacio³⁹⁶.

Esta síntesis entre pasión y decisión, que denominamos “conciencia”, acaba siendo desbordada por la alteración de una percepción continua que la envuelve. Este «yo» es para nosotros ambiguo. Por una parte, atesora profundidad, experiencia y crecimiento interior; por otra, engendra en el espacio exterior la claridad de sus producciones.

³⁹⁵Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit. p. 226.

³⁹⁶Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 83. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 92.

La duración conecta en sí todos los aspectos, tanto el orden propio del intelecto como la imprevisibilidad de una conciencia que es, ante todo, devenir. Bergson aporta uno de los aspectos más valiosos que la psicología ha desarrollado posteriormente: la conciencia corporal como la duración en la que mis experiencias viven en continuo devenir presente; movimiento incesante de las expresiones que a la vez que me transforman definen mi carácter.

Esta conciencia corporal, situada entre pasado y presente, ha sacado al ser humano de la nostalgia en la que el recuerdo le tenía sumido. Es más, desde nuestro punto de vista, la psicología está aprendiendo, en la actualidad, a desarrollar técnicas para ayudar al sujeto a apropiarse de ella y conocerla sin pasar por el inconsciente, sino más bien por las manifestaciones corporales y somáticas que nuestra conciencia interpreta.

Un gran número de aspectos psicológicos están acompañados, en efecto, de contracciones musculares y de sensaciones periféricas...

En el primer caso hay un esfuerzo o atención; en el segundo se producen emociones que cabría llamar violentas o agudas: la cólera, el pavor, y ciertas variedades de gozo, del dolor, de la pasión y del deseo³⁹⁷.

En efecto, quizás Bergson fue uno de los primeros autores que consideraron los aspectos psicosomáticos que lleva consigo la unión de la conciencia y de la motricidad, sus implicaciones en el organismo convertidas en emociones, como el temor o la alegría. En ese sentido encontramos en Bergson un *être au monde*, un «ser en el mundo» que nos obliga a enriquecer

³⁹⁷ Ibídem, p. 21. Traducción al castellano: Ibídem, p. 31.

mutuamente la conciencia que tenemos de nosotros mismos a partir de las sensaciones que nacen con la percepción.

La profesora López Sáenz establece una relación en el orden de lo psicosomático entre Proust y Merleau-Ponty³⁹⁸. Pensamos que ya hay raíces de esta implicación en las emociones que atraviesan el cuerpo y que son señadas en la obra de Bergson. Por otra parte, estamos de acuerdo con la autora cuando apunta la implicación reversible que nos proporciona la percepción de las emociones y el afecto, tanto para ser conscientes de nuestra individualidad como de las relaciones que guardamos con el exterior.

Ser en el mundo explica el valor del dolor como conocimiento, ya que fuerza al individuo a la prueba de la trascendencia que consiste en salir de sí amenazado por el otro, proyectar ese otro sobre sí mismo y sacar a la luz algunas de esas fuerzas interiores que desconocía, para, finalmente, recuperar su identidad más lúcida, porque se ha des apropiado, y ha sabido comprender, lo ajeno en sí. De este modo, el dolor se convierte en una manera de pensar los límites del sí mismo, y de ampliar el conocimiento de los demás³⁹⁹.

Tal y como sus sentimientos internos dejan traslucir, el sujeto capta y se encuentra habitado por percepciones interiores que se reflejan en sus expresiones. Por lo tanto, su privacidad también forma parte de lo público. La conciencia inmediata es, para nosotros, aprender a apropiarnos de esa interioridad sin perder de vista sus expresiones externas. Es ser capaces de aunar lo público y lo privado en una sola dimensión psicomotriz, en un «yo»

³⁹⁸Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La verdad de las ideas sensibles», en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.). *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341–355.

³⁹⁹Cfr. López Sáenz, M^a. C. «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en González, M. (comp.). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381–438, p. 400.

que vive diferenciándose continuamente y abriéndose a todo lo que no es él. Ser conscientes de esta creatividad que se ofrece por todas partes⁴⁰⁰ y que precisamos desde ahora.

Un gesto creador que se deshace [...] vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida no es un misterio; la experimentamos en nosotros cuando actuamos libremente⁴⁰¹.

Esta conciencia inmediata no es pasividad o contemplación, sino debilitamiento de lo teórico que da paso a la actividad de los cuerpos⁴⁰². Para Bergson, conciencia inmediata es el movimiento en que pasado y presente se renuevan, ya que «el pasado no pasa⁴⁰³». Del mismo modo, somos de la opinión de que ambos autores coinciden en la permanencia del pasado en nosotros, aunque desde diferentes puntos de vista.

Merleau-Ponty considera la vivencia de nuestros recuerdos como un horizonte que se inscribe en la memoria del cuerpo. En su acción presente, hace confluir al sujeto en un tiempo y un espacio que se estructuran al unísono, como un fenómeno atravesado por la vida⁴⁰⁴. Por el contrario, Bergson ve una llamada a la memoria que el movimiento sensoriomotriz del cuerpo hace al pasado. Nuestro autor observa este tiempo como una corriente de duración similar al curso de Heráclito, que es una sustancia que fluye en el espacio⁴⁰⁵, pero también diferente a lo expresado por el filósofo presocrático, ya que no es un puro fluir, sino que permanece concentrado en

⁴⁰⁰Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XXI.

⁴⁰¹Bergson, H. «La evolution creatrice», op. cit., p. 705. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., pp. 220–221.

⁴⁰²Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

⁴⁰³Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XII.

⁴⁰⁴Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 477. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 423.

⁴⁰⁵Ibíd., p. 472. Traducción al castellano: Ibíd., p. 419.

lo profundo de nuestro ser temporal⁴⁰⁶. Esta diferencia entre el tiempo y el espacio llevará a Bergson a constantes diatribas con los filósofos, especialmente con los existencialistas que reclaman un aquí y ahora para nuestro ser vivo. Desde nuestro punto de vista, la propia acción del hombre va engendrando movimientos y direcciones en el espacio que no son más que nuestra vida desarrollándose en el tiempo en el que vivimos⁴⁰⁷.

El tiempo pasado y presente se concreta en un movimiento situado en el espacio, en determinados lugares desde los que partí y hacia los que vuelvo constantemente. Esa es la razón por la cual Bergson no considera que, aún siendo de distinta naturaleza, la diferencia entre espacio y tiempo represente un problema que atente contra la integridad del sujeto que actúa.

Quedará pues convenido que se trata de representaciones simbólicas y que, en realidad, no hay dos tendencias, ni siquiera dos direcciones, sino un yo que vive y se desarrolla como efecto de sus dudas mismas, hasta que la acción libre se desprende de él a la manera de un fruto demasiado maduro. Pero esta concepción de la actividad voluntaria no satisface el sentido común, porque, siendo éste esencialmente mecanicismo, ama las distinciones tajantes, las que se expresan por palabras bien definidas o por posiciones diferentes en el espacio⁴⁰⁸.

El «yo» que vive es para Bergson libre de percibir algo más que las imágenes exteriores parceladas y perfectamente divididas, ya que su libertad conlleva el esfuerzo de integrar lo que parece escindido. Este «yo» que

⁴⁰⁶Cfr. Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XII.

⁴⁰⁷Cfr. Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 118.

⁴⁰⁸Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 116. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 126.

percibe enriquece nuestro presente al crear nuevas producciones y tomar decisiones innovadoras. Por esta razón Merleau–Ponty considerará hacia 1959 que este ir y venir al que Bergson nos convoca entre lo profundo y lo superficial es un aprendizaje, un esfuerzo de percepción que no cesa y que marca un posicionamiento diferente frente al fenómeno. El aparecer fenoménico no se da gratuitamente, sino que ha de ser trabajado por el sujeto para ser comprendido, es el eje del saber acerca de nuestro ser más profundo implicado en la vida

La intuición de mi duración, ya que todas las cosas, han de ser vistas *sub specie durationis*, es el acercamiento más íntimo a mi cohesión como sujeto vivo [...] El aprendizaje de una manera general de percibir⁴⁰⁹.

En nuestra opinión, uno de los mayores méritos de Bergson –que le separa de Freud–, es que supo, al vincular el pasado con el presente corporal, dotar a lo vivido de la capacidad de transformarse libremente. Por lo tanto, no ha condenado al ser humano a un determinismo brutal respecto a lo vivido como una fuerza ingobernable. Nuestro autor supo dar a la conciencia un carácter inmediato capaz de aunar el «yo» que vive y actúa con el pasado.

Pero existe algo más que una diferencia de grado entre el pasado y el presente. Mi presente es lo que me compromete, lo que vive para mí, y para decirlo todo, lo que me motiva a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente⁴¹⁰.

⁴⁰⁹Merleau–Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau–Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

⁴¹⁰Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 280. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 149.

La duración sobre la que teoriza el bergsonismo es pasado impotente. Para nosotros, en cambio, Bergson desarrolla una conciencia inmediata que se compromete con la acción presente y con el mundo en donde ésta surge. Por lo tanto, conlleva un saber perceptivo profundamente sensoriomotriz, ya que es activo y compromete al sujeto en una acción libre que puede construir, paso a paso, en un saber que nos abre a la innovación y a la creación sin prescindir de lo ya pensado.

Como no constituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil insertada por la segunda en el plano moviente de la experiencia, es natural que esas dos funciones se presten apoyo⁴¹¹.

Para nuestro acercamiento a Bergson resulta vital la cohesión que permanece entre el interior y el exterior. Dicha integración tiene su continuación en el ser, cuya espontaneidad se plasma en un estallido que tiende sin cesar hacia la materia de los cuerpos. Merleau-Ponty también revalorizó esta continuidad⁴¹² y la llevó más lejos en el desarrollo de su obra, ya que consideraba que en cada gesto se encuentra todo el tiempo que soy, pues yo mismo soy el tiempo⁴¹³.

A pesar de que Merleau-Ponty ve en la concepción de la temporalidad en Bergson una cierta visión monolítica carente de sujeto, pensamos como señala Vieillard-Baron⁴¹⁴ que Bergson nos habla de un «Yo que se deja

⁴¹¹Ibídem.

⁴¹²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 482. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 428.

⁴¹³Ibídem, p. 705. Traducción al castellano: Ibídem, p. 429.

⁴¹⁴Cfr. Vieillard-Baron, J. I. «L'intuition de la durée, expérience intérieure», op. cit., p. 53.

vivir⁴¹⁵». En otras palabras, la duración no es tanto una teoría o una idea, sino una experiencia de la vida del yo que actúa y que puede hacer.

Según Bergson, el tiempo crece y se desarrolla conforme la persona vive en su cuerpo. No es un *a priori* de pasado, como se demuestra en el magnífico ejemplo que el autor propone acerca de la actividad de los niños, cuyo hábito es tan sólo acción espontánea. En este sentido el hábito pierde su artificiosidad para emerger de la actividad cotidiana, y no a una fuerza inusual que obliga a recordar un pasado impuesto y heredado.

El desarrollo extraordinario de la memoria espontánea en la mayoría de los niños se sostiene precisamente en que todavía no han adherido su memoria a su conducta. Siguen por hábito la impresión del instante⁴¹⁶.

Bergson ve una actividad en la plasticidad y adaptación de la conducta infantil y que está ausente de la vida adulta. La experiencia y la libertad son el hábito en el comienzo de la vida, y no la repetición mecánica. La conciencia inmediata de los niños y de las niñas se entrega al presente sensoriomotriz de la acción, no a la costumbre. Podemos decir que el hábito ha sido primero acción libre antes de constituirse en actividad repetitiva, y que no es una imposición ineludible del pasado.

En nuestra opinión, este hábito es la memoria corporal que persiste a través del tiempo y que surge a partir de las acciones espontáneas que nos han sido útiles en la vida. Esta memoria es diferente a la memoria del

⁴¹⁵Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 67. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 76.

⁴¹⁶Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 294. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 164.

recuerdo puro aislado en nuestra mente, pero no menos importante, pues sin ella no sería posible una conjunción entre lo vivido y la acción presente.

La memoria del cuerpo constituida por el conjunto de sistemas sensoriomotores que el hábito ha organizado, es pues una memoria cuasi instantánea a la cual sirve de base la verdadera memoria del pasado⁴¹⁷.

Para Bergson, la memoria parece tener en su origen una cualidad de libertad espontánea. No es que el pasado anule la memoria, sino que ésta va siendo modelada progresivamente por la experiencia corporal que la dota de las nuevas sensaciones y percepciones que le aportan las vivencias actuales hasta transformarla.

Pero mirando esto más de cerca, se vería que nuestros recuerdos forman una cadena del mismo tipo, y que nuestro carácter, siempre presente en todas nuestras decisiones, es efectivamente la síntesis actual de todos nuestros estados pasados. Condensada bajo esta forma, nuestra vida psicológica anterior existe para nosotros más aún que el mundo exterior⁴¹⁸.

El carácter se consolida merced a la repetición de diferentes actitudes corporales, en las que van implícitas las experiencias que obtenemos de la práctica y de lo que pensamos sobre ella. Desde sus orígenes, el niño abre su duración a lo impuro del actuar en el mundo. Empezamos un camino que va condesando progresivamente el vivir del sujeto en diferentes nudos de tiempo y espacio que pertenecen a un yo que se desgarrar en diferentes acciones, en tendencias hacia la materia en la que se recrea el carácter.

⁴¹⁷Ibídem, p. 293. Traducción al castellano: Ibídem, p. 163

⁴¹⁸Ibídem, p. 287. Traducción al castellano: Ibídem, p. 157.

2.1.3. El símbolo

En síntesis, si lo esencial para Bergson es el movimiento, y todo ha de reducirse a esta corriente de cambio y acción, las imágenes que percibimos del exterior no son sino fenómenos que reflejan el dinamismo de esta duración en la que se cruzan la exterioridad y la interioridad⁴¹⁹. Las imágenes de los cuerpos en general, y la del nuestro en particular, nos ilustran acerca de esa realidad que percibimos y que se aleja y se acerca continuamente de nosotros.

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la geometría y las matemáticas son manifestaciones simbólicas que la ciencia utiliza para ordenar la multiplicidad de cuerpos que observamos en el exterior⁴²⁰. En *Materia y Memoria* todas las variaciones perceptivas, tales como el relieve, la distancia, la proximidad o la inclusión de unas partes en el todo, son también símbolos que, a modo de esquemas, nos muestran la riqueza que hay en el interior. De este modo se forma un bucle entre las sensaciones externas y nuestra duración, cuya intensidad tendrá grados diferentes en función de las vibraciones que siente mi interior y que parte de la superficie del cuerpo⁴²¹.

En *La energía espiritual* el movimiento se representa en el lenguaje. Los verbos de acciones son los más proclives a acercarnos e iniciarnos en el proceso que implica la actividad propia de la duración⁴²².

⁴¹⁹Cfr. Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1204. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 336.

⁴²⁰Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 59. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 69.

⁴²¹Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit. p. 338. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 209.

⁴²²Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 852.

En *El pensamiento y lo moviente*, la ciencia misma acaba convirtiéndose en símbolo al obligarnos a adoptar perspectivas y puntos de vista espaciales de una realidad que se somete a leyes, para atrapar la duración y su poder de transformación temporal⁴²³.

En *La evolución creadora* las imágenes se definen como símbolos. Resulta paradigmático el ejemplo de la mano que pasa sobre unas limaduras de hierro que tienden a juntarse. Este hecho puede interpretarse desde distintas perspectivas, para los mecanicistas, su movimiento se atribuirá a las leyes propias de los campos magnéticos; para los idealistas, esta acción será consecuencia de la atracción magnética que se establece entre la mano y las limaduras⁴²⁴.

Que Bergson considere símbolos a las imágenes nos hace pensar que, efectivamente, como todo fenómeno, éstas se encuentran en la interacción que se produce entre el sujeto y el objeto, ya que lo que vemos sólo son perspectivas incompletas de uno y otro. La realidad se interpreta de acuerdo a marcos teóricos predeterminados. Bergson, por su parte, piensa que ha de ser integrada en este «yo» que dura⁴²⁵ y que necesariamente simpatiza con nosotros mismos⁴²⁶. El autor pretende así formar un círculo en el que el ser y sus manifestaciones se encuentren en contacto mutuo.

Por el contrario, Merleau-Ponty opina que la intención del cuerpo, en el mismo momento en que se dirige a las cosas, adquiere ya un poder

⁴²³Cfr. Bergson., H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1396.

⁴²⁴Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 575. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 93.

⁴²⁵Cfr. Bergson., H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1396.

⁴²⁶Ibidem.

simbólico⁴²⁷. Según él, todos nuestros gestos corporales poseen un significado por sí mismos, una intencionalidad vinculada al mundo que se aúna en un cuerpo cuyo movimiento es, *per se*, puro simbolismo.

En nuestra opinión, no hay ruptura en Bergson entre el símbolo propio de la reflexión y el de las experiencias de un sujeto que actúa en el mundo. Ambas dimensiones, tanto la racional como la práctica, se aúnan para dar un significado a la duración de nuestra existencia.

Lo que Bergson pretende es restaurar el debate del cuerpo con el mundo, y no el cuerpo tal y como nos lo ofrece el análisis aislante de la ciencia, disociado entre polo sensitivo y polo motor. El cuerpo ha de ser captado en una perspectiva global, unida al entorno y conforme a su función positiva de «centro de acción⁴²⁸».

La duración es como el ritmo de una melodía que, como dijimos anteriormente, siendo continuidad en el interior adquiere simbólicamente diversas cadencias en el exterior. La duración no es una esencia inmutable, sino que es el «yo» que se empeña en el movimiento de la vida. La flexibilidad propia de este movimiento es tal que no deja de crecer, como una planta que se reinventa continuamente a través de sus hojas y de sus flores en el exterior⁴²⁹.

El origen del símbolo, en tanto que unificador del espíritu y del cuerpo, comienza ya en su cualidad de ser un centro de acción. Ésta es por sí sola una de las características más propias del símbolo: ser el encuentro de una

⁴²⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 153. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 138.

⁴²⁸Merleau-Ponty, M. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, op. cit., p. 92.

⁴²⁹Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 828. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 28.

pluralidad de significados en donde unidad y diversidad se entrecruzan. La imagen simbólica intenta mantener la integración entre el espíritu que atesora y el «yo» que emplea estas riquezas en la vida. Esta cualidad lo hace a la vez espiritual y material, como nos recuerda la creación de la perspectiva en la pintura, símbolo de una forma distinta de percibir el mundo exterior y de entender internamente las relaciones entre los seres humanos.

Cabe recordar que, para Bergson, el movimiento de las imágenes va vibrando intensamente en el mundo interior y repercutiendo en nuestras representaciones, al igual que en nuestros sentimientos y emociones. El cerebro, junto con el sistema nervioso, recibe las variaciones del entorno, las cuales provocan una tensión sensitiva en todo nuestro ser⁴³⁰. La experiencia del cuerpo con el mundo exterior⁴³¹ es el punto a partir del cual se hace posible el descenso al interior, modificándose ambos en distintas variaciones en las que van unidos.

Son las lecturas puristas las que vuelven a olvidar que, para Bergson, los afectos son provocados por la experiencia sensible de las imágenes, ellas son los que logran este descenso al «yo» que dura, y no un salto mágico procedente de una fuerza incognoscible. En todo caso debemos agradecer a Bergson que no separe el espíritu de las sensaciones que éste le suscita.

La dificultad de este problema se debe, sobre todo, a que se representa la substancia gris y sus modificaciones como cosas que

⁴³⁰Cfr. Worms, F. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, op. cit., p. 28.

⁴³¹Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 851. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 58.

se abastecen ellas mismas y que podrían aislarse del resto del universo. Materialistas y dualistas están de acuerdo en este punto⁴³².

Así pues, la atención a la vida no es un dualismo, no separa la actividad del sujeto mundo. Merleau-Ponty refleja muy bien la importancia de esta atención vital si la miramos desde la perspectiva del ser humano cohesionado en su implicación con el entorno. El símbolo primigenio es, en nuestra opinión, el cuerpo que se descomprime en acciones sensoriomotrices que implican una pluralidad de direcciones diversas, incluidas las del intelecto.

Me tomo mi duración como persona y, porque me desborda, tengo de ella una experiencia que no se puede concebir ni más estrecha ni más próxima. Es una gran novedad en 1989, que por lo demás tiene futuro, dar como principio a la filosofía, no «un yo pienso», sino un «uno mismo» cuya cohesión es el desgarramiento⁴³³.

Esta duración es mi persona entera, tanto en el uno mismo como en su abrirse a la diversidad. Esta tensión entre lo semejante y su diferencia se encuentra tanto en los símbolos exteriores, por ejemplo las direcciones que la interacción entre los cuerpos provocan, como en la duración personal e íntima que esta relación provoca. Para nosotros, como nos dice Merleau-Ponty, la solución a este conflicto se da gracias a la percepción, ya que toda espiritualidad ha de fundamentarse para ser real en la relación que nuestra naturaleza corporal determina.

La relación de la materia y la forma es la que la fenomenología llama una relación de *Fundierung*: la función simbólica se apoya en la

⁴³²Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 175. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 39.

⁴³³Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

visión como en un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque es este don de la naturaleza el que utilizaría el espíritu más allá de toda esperanza, al que daría un sentido radicalmente nuevo y al que, no obstante, necesitaría no sólo para encarnarse, sino también para ser⁴³⁴.

En nuestra opinión, es justamente en la obra *La evolución creadora* en la que la biología y la naturaleza se presentan como símbolos primordiales que ilustran esta atención a la vida necesaria en todos los seres vivos gracias a la percepción, que es capaz de unificar en un mismo ser diferentes perspectivas.

El viaje simbólico de Bergson implica mantener este esfuerzo por no romper el pasaje entre el espíritu y la materia, ya que ambas se encuentran en un continuo movimiento en el que no dejan de interactuar gradualmente, de completarse. Este viaje da lugar a la conciencia al poner en evidencia la diferencia entre la reiteración y el automatismo propio de los seres vivos, así como la libertad creadora en la que el «yo» se mueve.

La conciencia es la luz inmanente a la zona de acciones posibles o de actividad virtual que rodea a la acción efectiva realizada por el ser vivo. Significa duda, elección. Allí donde se esbozan muchas acciones igualmente posibles sin ninguna acción real (como en una deliberación que no concluye), la conciencia es intensa⁴³⁵.

La conciencia no es para nosotros más que un símbolo de la unidad que representa el vínculo que se establece entre mi interior capaz de pensar y

⁴³⁴Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p. 159. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 144.

⁴³⁵Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 617. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 135.

decidir y mi exterior expuesto al movimiento interactivo propio de los cuerpos. Pensamos que Bergson pretende, al hablar de símbolo, como Plotino, intuir el presentimiento de un uno a través del mundo extenso. Más que exponernos la consolidación de algo hecho, nos habla de la posibilidad de la diferencia propia de la percepción.

Bergson intenta integrar las manifestaciones posibles que engendran la libertad en una unidad que permanece. Levinas lo explicita claramente en el siguiente fragmento cuando hace de la intuición bergsoniana un acto vital de experiencia:

La intuición filosófica no es, como en el bergsonismo o en las filosofías de la vida, sino un acto en el que se comprometen todas las fuerzas vitales, un acto que juega un papel importante en el destino de la vida. En Husserl se trata de una reflexión sobre la vida considerada en toda su plenitud y riqueza concreta, una vida considerada pero no vivida ya. Esta reflexión sobre la vida está separada de la vida misma, y no vemos sus vínculos con el destino y la esencia metafísica del hombre⁴³⁶.

La vida creadora es el gran símbolo con el que Bergson se compromete a través de la acción; ésta ocurre en el momento inmediato y presente de todo ser vivo. Traemos esto de nuevo a debate, porque, para Bergson, el pasado es impotente sin el movimiento⁴³⁷. El símbolo no es sólo representación de lo vivido o la reflexión sobre ello, sino también la practicidad misma del ser. El

⁴³⁶Levinas, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*, op. cit., p. 174.

⁴³⁷Cfr. Worms, F. *Bergson ou les deus sens de la vie*, op. cit., p. 161.

amor a este quehacer se revela en «los diversos nombres que Bergson da a la vida. “La vida del espíritu”, “La atención a la vida”, “el sentido común”⁴³⁸».

Salta a la vista la similitud con Merleau-Ponty, en su última obra *Lo visible y lo invisible*, cuando, como nos señala el profesor Josep María Bech, el fenomenólogo existencialista traslada su atención «no a aquello que está oculto de manera provisional o accidental, sino a lo “oculto” como ausencia positiva que irremisiblemente forma parte del mundo»⁴³⁹.

Por decirlo de algún modo, lo que le asemeja a Bergson consiste en que la acción creadora es reveladora de un sentido siempre ausente, a medida que desvelo el significado posible de mi vida, más espesa se hace la posibilidad de comprender el valor del espíritu que la anima. Es en esta parcialidad propia de la acción creadora donde Merleau-Ponty sigue a Bergson.

Es en efecto la obra o la creación, exactamente como la obra de arte no puede haber sido probada anteriormente por el artista, como si fuera exterior, ni salir de él por el simple efecto pasivo del tiempo en general, sino que no puede producirse de manera imprevisible sin una intervención singular y concreta⁴⁴⁰.

En este trabajo entendemos que nuestro cuerpo se halla sumergido totalmente en una acción práctica con la memoria, transformado por una duración que lo convierte en símbolo de actividad que persevera en la vida, como ocurre ya en los organismos más simples. El movimiento continuo de la duración no es sólo pasado, sino además nacimiento, ya que cuando el ser se

⁴³⁸Ibidem, p. 159.

⁴³⁹Bech, J. M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, op. cit., p. 57.

⁴⁴⁰Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 87.

contempla en su devenir asume la transformación como parte de su vida. Todo él es símbolo de dehiscencia.

Bergson se asombra a menudo de la capacidad que tiene el ser humano para sentirse afectado e impresionado. No se puede entender esto como pasividad, ya que la impresión no es nada sin la expresión, sin el obrar en el mundo, sin ese camino emergente que Merleau-Ponty había visto en Bergson, y que había sido descrito por Peguy: «El ser naciente del que no me separa ninguna representación⁴⁴¹». Durante todo el transcurso de su vida cotidiana la persona se siente conmovida por la multitud de percepciones vibrantes que integran su personalidad.

Cuando paseo la primera vez, por ejemplo, durante una estancia en una ciudad, las cosas que me rodean producen al mismo tiempo sobre mí una impresión que está destinada a durar, y una impresión que se modificará sin cesar⁴⁴².

En efecto, somos sujetos impresionables que no pueden evitar que las cosas que viven puedan transitar a través del cuerpo y se articulen durando en él permanentemente. Es ésta una experiencia conmovedora que, por una parte, se concentra en mi «yo» más profundo, forjando mi personalidad, y, por otra parte, se expande en todas mis acciones como si éstas fueran símbolos de mi persona.

Estamos de acuerdo con Merleau-Ponty cuando afirma que, en Bergson, la operación de la vida es una especie de percepción⁴⁴³, una operación natural y sensible que se sostiene en el tiempo que dura la vida. En este

⁴⁴¹Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 233.

⁴⁴²Bergson, H. «Essai sur les donnés immédiates de la conscience», op. cit., p. 86.

⁴⁴³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 302. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 227.

tiempo materializado se van engendrando todas las vivencias acumuladas y las que están por venir. Por esta razón, existir es acción presente, y su continuidad nos hace conscientes de la existencia misma, ya que ésta supone conocer que cambiamos a la vez que maduramos.

Las impresiones llevan, además del tiempo en el que fueron impresas, el carácter dinámico del cambio que las hermana a la percepción exterior, ya que sus huellas han quedado impresas en un universo *sub specie durationis* de tan profunda marca que resulta imposible expresar en qué consisten, a no ser que fuera de un modo simbólico. Bergson nos ha dejado cautivos de la alteración inabordable que se produce en una interioridad cuya profundidad permanece siempre indefinible. Tal es su nivel de creatividad.

Ahora bien, hay en lo inabordable de esta inquietud una cierta sensación de que «algo» está a punto de ocurrir⁴⁴⁴. Por ello el ser que percibe está siempre compenetrándose con lo que le causa alguna impresión, que a menudo surge de las expresiones que recibe del mundo exterior.

Tantos hilos existen yendo de la periferia hacia el centro, como puntos del espacio, capaces de solicitar mi voluntad y de plantear, por así decirlo, una pregunta elemental a mi actividad motriz: cada pregunta planteada es lo que precisamente llamamos una percepción⁴⁴⁵.

En este texto Bergson explicita claramente, al referirse a él mismo, el compromiso de un «yo» interior que no deja de interrogar a lo exterior. Esta acción inquisitiva surge ante la percepción de un mundo que le impele

⁴⁴⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 658. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 163.

⁴⁴⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 194. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 58.

continuamente a responder y a expresarse a la par que madura. La interrogación es, en sí misma, un movimiento simbólico propio del andar haciéndose del ser humano en su vida, ya que nos adentra en el estallido de lo posible a la que toda expresión que percibimos en nosotros o en los otros nos convoca.

2.1.4. El ser espontáneo

Como hemos visto anteriormente, la atención a la vida representa, para nosotros, la conciencia que se apoya en la biología. Tiene como punto de apoyo al cuerpo, cuya actividad sensoriomotriz se compromete continuamente con el presente. Gouhier nos habla de un compromiso en Bergson entre la filosofía y el movimiento propio de la vida.

El movimiento es de tal manera idéntico a lo que vive que el cambio es el signo mismo de la vida, aquello sin lo cual no hay sino cosa muerta. En la escuela de la biología, la filosofía no puede sino renunciar al prejuicio del ser inmóvil e intemporal⁴⁴⁶.

La tensión vital implica un esfuerzo de todo el organismo por hacer y por pensar, ya que nuestro cuerpo se apasiona con lo que le rodea, encontrándose inmerso en un eco de sensaciones que surgen del contacto entre las experiencias pasadas y los objetos que percibimos. Esto se entiende mejor si concebimos esta tensión entre el interior y el exterior como una flecha, cuya fuerza es más intensa en la medida que más cerca estemos de los recuerdos⁴⁴⁷. La intensidad, la velocidad del lanzamiento y la fuerza con

⁴⁴⁶Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XVI.

⁴⁴⁷Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle» op. cit., p. 826. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 26.

que se hiende en la materia son mayores según el vigor de las experiencias que vivimos.

Sin embargo, si me remito al término de un tiempo bastante largo, a la impresión que experimenté durante los primeros años, me asombro del cambio singular, inexplicable, y sobre todo inexpressable que se ha producido en ella. Parece como si esos objetos, continuamente percibidos por mí, hubieran acabado por cobrar algo de mi existencia consciente; como yo, han vivido, y, como yo, envejecido. Y no es pura ilusión; pues si la impresión de hoy fuera absolutamente idéntica a la de ayer, ¿qué diferencia habría entre percibir y reconocer, entre enterarse y acordarse?⁴⁴⁸

La persona es, entonces, acción que dura merced a sus vivencias pasadas y al presente que las transforma, experiencias depositadas en el cruce que se produce entre la memoria y el ahora. Merleau-Ponty también encontraba en la actividad del sujeto con las cosas un investimento en el que nuestra percepción ampliaba el horizonte del mundo que abarcaba.

El hombre no es un espíritu y un cuerpo, sino un espíritu con un cuerpo, y que sólo accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas [...] Todo ser exterior sólo nos es accesible a través de nuestro cuerpo, y revestido de atributos humanos que también hacen de él una mezcla de espíritu y cuerpo⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸Bergson, H. «Essai sur les donnés immédiates de la conscience», op. cit., p. 86. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 95.

⁴⁴⁹Merleau-Ponty, M. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 24–25.

La nada no existe, dado que nuestro cuerpo nos devuelve siempre al exterior, a la perspectiva de un mundo poblado de objetos y de personas, y también al interior, plagado de sensaciones que nacen continuamente orientándonos en una forma determinada de ser. Este movimiento se da gracias a que la percepción se aleja de la inmovilidad, rehúsa la contemplación del espectador y prefiere implicarse en el mundo. No podemos observar a distancia, como si fuéramos una esfinge mirando al horizonte, ya que entonces crearíamos un vacío entre nosotros y el mundo, como si éste último no tuviera nada que ver con nosotros.

La metafísica ha entendido que el ser se aposenta sobre este vacío primigenio con el objeto de colmarlo. Esto se debe a que la inteligencia nos hace caer en la ilusión de que nuestros pensamientos surgen como afirmaciones que no se sustentan en ninguna experiencia.

Según Bergson, el sabio confunde la nada con esa especie de distancia que se produce entre el acto de crear y la aparición de lo creado, cuando es en la transición entre ambas realidades donde hay compenetración y no vacío. Este intento de continuidad es el que hace posible «que metafísica y ciencia puedan tocarse⁴⁵⁰», ya que detrás de todo movimiento en el que medie el cuerpo se encuentra un deseo de solidaridad con el otro.

Bergson parte de la hipótesis de un absoluto que actúa libremente y dura de forma inminente, esto es, cuyo movimiento abierto atraviesa parcialmente las relaciones, tanto con los objetos como con las personas. Como estamos viendo a lo largo de este trabajo, promueve una filosofía que se postula en

⁴⁵⁰Bergson, H. «Le pensée et le mouvant», op. cit., p. 1308.

contra de la premisa de que sólo se llega al ser pasando por la «nada»⁴⁵¹. Para el autor, la nada es una «pseudo-idea»⁴⁵² que va en contra de la naturaleza orgánica, ya que nunca podemos eliminar las sensaciones que recibimos de los objetos ni los afectos que nos causan sin eliminarnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. Frente a la nada, surge la imagen incómoda de los cuerpos, principalmente del cuerpo humano entre todos los demás, durando entre el resto con su singular presencia.

El cuerpo lleva, pues, la huella del ser ya desde su superficie sensoriomotriz. Su propio movimiento es una inmersión original del sentir con lo que le rodea. El movimiento corporal propicia la distinción que aleja o une, separa o junta. Esta proximidad en la lejanía remarca la huella de un «algo» que se sentiría incómodo ante un absoluto que pretende la inmovilidad. El cuerpo es entonces ese centro singular, ese algo que resalta todas y cada una de las relaciones tanto conceptuales como prácticas que se establecen con el resto de los cuerpos.

¿Cómo eliminarse a sí mismo? Como máximo puedo rechazar mis recuerdos y hasta olvidar mi pasado inmediato; pero conservo, al menos, la conciencia que tengo de mi presente con mis sensaciones sensoriomotrices, es decir, conservo la conciencia del estado actual de mi cuerpo⁴⁵³.

Aun cuando bloqueemos todos los sentidos del cuerpo y anulemos nuestros recuerdos, sus sensaciones mantendrán siempre una duración, ya sea externa en la piel, ya interna en los órganos. Por consiguiente, incluso en

⁴⁵¹Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 729. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 245.

⁴⁵²Cfr. Ibídem, p. 730. Traducción al castellano: Ibídem, p. 730.

⁴⁵³Ibídem, p. 730. Traducción al castellano: Ibídem, p. 245.

la indigencia, siempre subsiste un algo que nos afecta y que se encuentra en nuestro cuerpo donando la vida. La duración del ser humano se desliza espontáneamente en la apropiación de esta imagen corporal que nos incita a la comunicación entre interior y exterior.

Sin embargo existe una de ellas dice refiriéndose a las imágenes que contrasta con todas las otras por el hecho de que no sólo la conozco desde fuera por percepciones, sino también desde dentro por afecciones: es mi cuerpo⁴⁵⁴.

Este «algo afectivo» vinculado al mundo externo e interno es un ser que nace continuamente en una acción inminente afectiva y afectada que precisa no sólo de los recuerdos, sino también de la materia sensitiva⁴⁵⁵. Las sensaciones afectivas que surgen en nuestro interior tienen un matiz de apertura debido a que el cuerpo, como centro de acción, es capaz de llevarlas al exterior⁴⁵⁶. En efecto, ya en la primera división espontánea de la célula, se encuentra la mejor manifestación de la actitud originaria de un cuerpo, que no deja de adaptarse a un medio del que forma parte y del que depende solidariamente.

Ya desde los primeros organismos, esta espontaneidad rebate otro de los mitos a los que ha sido condenado Bergson, junto al de ser dualista: el de ser un defensor a ultranza del vitalismo. Bergson no es vitalista, porque no se da una finalidad en su evolución, sino que la afirma como creación siempre divergente. El autor rechaza la acumulación frente a la diversidad en todo proceso y, por lo tanto, la acción del cuerpo tiene un lugar preponderante en

⁴⁵⁴Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 169. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 33.

⁴⁵⁵Ibídem, p. 282. Traducción al castellano: Ibídem, p. 152.

⁴⁵⁶Ibídem, p. 172. Traducción al castellano: Ibídem, p. 36.

su filosofía, ya que, a partir de ella, pensamos la conciencia; al ser esta última duración, encuentra en el cuerpo su centro, a través del cual se relaciona con el mundo.

Tampoco es dualista a ultranza, como sustenta una lectura superficial de sus obras, basada en la división del espacio y del tiempo en *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, o en la dicotomía entre materia y memoria en la obra que lleva el mismo título. Por último, tampoco lo es, por su separación entre conciencia y materia, en *La evolución creadora*.

El autor rechaza ambas acusaciones y defiende que hay siempre un movimiento de diferenciación, de contacto entre ambos polos, donde, la interpenetración y no la separación son los referentes constantes de su actividad espontánea. Para Bergson no hay dos bloques o dos mitades separadas. Cuando habla de «diferencia de naturaleza» entre los dos lados de sus hipótesis entendemos que hace referencia a una «diferencia intensiva»⁴⁵⁷. Es decir, a una interpenetración de dos sentidos que se van conformando en diferentes grados hasta lograr implicarse en el más sensible de ellos: la percepción y su origen: ese punto cero corporal e inextenso en donde se hace imposible diferencia materia y espíritu.

Bergson condena también el determinismo del vitalismo en la medida en que «en la naturaleza no existe una finalidad meramente interna, ni una individualidad marcada de un modo absoluto», sino que hay siempre cierta flexibilidad del organismo como parte que interacciona con el entorno⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Worms, F. y Riquier, C. *Lire Bergson*. París: PUF, 2011.

⁴⁵⁸ Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 530. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 49.

¿Dónde comienza y dónde acaba el principio vital del individuo? Poco a poco se retrocederá hasta sus más remotos antepasados; se le hallará solidario con cada uno de ellos... En este sentido, podrá decirse que queda unido por lazos indivisibles a la totalidad de los seres vivos⁴⁵⁹.

La vida se encarna en cada nuevo nacimiento de un ser humano. El individuo nace de un cuerpo que es el de sus padres. Por lo tanto, no existe un individuo solitario, ajeno al mundo y al entorno que le rodea, sino más bien completamente volcado en él. Ahora bien, en la relación que mantiene dentro de su contexto también se produce un movimiento de diferenciación propio del proceso de crecimiento, cuya finalidad, si acaso lejos de un movimiento unidimensional, supone individualización como persona en el seno de la diferencia y en la autonomía.

La evolución, si es que cabe expresarse así, sólo habría tenido una única dimensión. Mas la evolución se ha hecho en realidad por mediación de millones de individuos en líneas divergentes, cada una de las cuales, desembocaba a su vez en una encrucijada de la que irradiaban nuevos caminos, y así sucesivamente hasta el infinito⁴⁶⁰.

Lo cerrado de nuestras vivencias pasadas parece contraerse en un sujeto solitario. Sin embargo, se abren en un movimiento expresivo que sólo retrocede para recoger lo vivido y hacerlo nacer a nuevas expresiones, en el seno de una comunidad en la que los seres humanos interaccionan.

Veo cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo; ellas les transmiten movimiento. Y veo también cómo

⁴⁵⁹Ibídem, p. 531. Traducción al castellano: Ibídem, p. 50.

⁴⁶⁰Ibídem, p. 540. Traducción al castellano: Ibídem, p. 58.

ese cuerpo influye sobre las imágenes exteriores. Él les restituye movimiento. Mi cuerpo es, pues, el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento, con esta única diferencia, que mi cuerpo parece elegir, en cierta medida, la manera de devolver lo que recibe⁴⁶¹.

Siempre hay en todo sujeto singular un movimiento espontáneo, a veces apenas un ademán, con el que se refleja su compromiso respecto al mundo con el que interactúa. Cada actitud refleja «mi pasado», el cual trastoca también «mi presente». Sin embargo, gracias a esta acción inmediata y actual, mi conciencia es capaz de anticipar lo que todavía no se ha dado⁴⁶² e intuir la mejor opción para el momento actual que vivo.

Son movimientos destinados a preparar el interior de mi cuerpo, iniciando la reacción de mi cuerpo a la acción de los objetos exteriores. Imágenes ellas mismas, no pueden crear imágenes, pero marcan en todo momento, como haría una brújula que se desplaza, la posición de cierta imagen determinada, de mi cuerpo, con relación a las imágenes circundantes⁴⁶³.

Este cuerpo, personal y subjetivo, se forja en una comunidad de imágenes que expresan con sus movimientos el tejido actitudinal que se crea alrededor de mis interacciones. Desde que la persona nace, hay en ella sensaciones íntimas que se forjan a partir de la percepción de otras imágenes

⁴⁶¹Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 171. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 35.

⁴⁶²Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 818. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 17.

⁴⁶³Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p.175. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 39.

del exterior con las que se comunica. Esta interacción hace posible la expresión de las emociones y estados afectivos interiores de una forma libre.

He aquí un sistema de imágenes que llamo mi percepción del universo y que se trastorna de arriba a abajo por suaves variaciones de cierta imagen privilegiada, mi cuerpo. Esta imagen ocupa el centro; sobre ella se regulan todas las otras, todo cambia con cada uno de sus movimientos, como si se hubiera dado la vuelta un calidoscopio. He aquí, por otra parte, las mismas imágenes, pero relacionadas cada una consigo misma, influyendo sin duda unas sobre otras, pero de modo que el efecto permanece siempre proporcionado con la causa: es lo que llamo universo⁴⁶⁴.

Por lo tanto, estas variaciones perceptivas, provenientes de las imágenes que pueblan el mundo, no son banales. Su movimiento prosigue en el dinamismo interior de la duración, como una onda que fluctúa a diferentes niveles entre «yo» y los otros. De este modo, la diversidad material que percibimos a través del cuerpo, constituye el símbolo de la llamada con la que somos convocados a nuestro interior sin perder la continuidad con lo que hay afuera.

Como venimos diciendo, la imagen del cuerpo no puede expresarse sin la multitud de orientaciones que trascienden a su materialidad, señales que van directamente hacia el interior y el exterior. Tal y como afirma Merleau-Ponty, la libertad y el espíritu deben demostrarse en el cuerpo, esto es,

⁴⁶⁴ *Ibíd.*, p. 176. Traducción al castellano: *Ibíd.*, p. 40.

expresarse⁴⁶⁵. Por ejemplo, cuando pienso en una persona querida, mi cuerpo se sitúa a una distancia íntima que no existiría con otras personas.

Pero con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre. El ser viviente elige o tiende a elegir. Su papel es crear. En un mundo en el que todo lo demás está determinado, lo rodea una zona de indeterminación⁴⁶⁶.

La virtualidad se traduce en esta indeterminación. Se establece en el momento en que la conciencia se bifurca en numerosas direcciones y elige. Esto es lo propio de la actividad consciente: tener que transformarse en cada elección, decidir haciendo. Sólo la memoria puede ayudarnos en estas opciones, pero no como una entidad sólida, sino sostenida por un cierto desequilibrio que se haya localizado en el seno de las fuerzas físicas. La conciencia colmada de pasado y de libertad se concilia con la materia en el presente.

En efecto, Bergson traza su obra preguntándose acerca del origen de la espontaneidad que poseen los organismos. Su pregunta halla cierta respuesta reversible en este *modus vivendi*⁴⁶⁷ al que llegan conciencia y materia.

Es sobre la forma de la vida que se empapa el instinto. Mientras que la inteligencia trata todas las cosas mecánicamente, el instinto procede, si podemos decirlo así, orgánicamente. Si la conciencia que duerme se levanta, si se interioriza en saber en vez de exteriorizarse en acción, si supimos preguntar y si puede responder, nos descubrirá

⁴⁶⁵ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 22.

⁴⁶⁶ Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 824. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 24.

⁴⁶⁷ Ibídem, p. 824. Traducción al castellano: Ibídem, p. 24.

los secretos más íntimos de la vida. Porque no hacemos sino continuar los secretos por los cuales la vida organiza la materia, hasta tal punto que no podríamos decir, como se muestra a menudo, dónde la organización acaba y dónde el instinto comienza⁴⁶⁸.

Nuestro autor investiga el movimiento en su expresión instintiva e intuitiva u organizada e intelectual. El instinto, apegado al movimiento animal, lucha por la supervivencia del ser vivo. Es el reverso de la intuición. Su movimiento, al ser más libre y desinteresado, se refleja en niveles superiores de complejidad tales como la creación de estructuras culturales, sociales o morales en las que la expresión de su ser integro queda reflejada.

La inteligencia intenta organizar y articular estos sistemas. La palabra o la relación lógica tratarán de asignarles un significado. Así, la inteligencia articula construcciones mentales para protegernos de la realidad organizándola, el instinto de los organismos hace lo propio asegurando su supervivencia creando entornos predecibles y conocidos.

La inteligencia se distancia del objeto para comprenderlo. El instinto se apega a él para adaptarse y guiarlo con el objetivo de que perdure y sobreviva. En nuestra opinión, la intuición consigue crear una transición entre ambos, provocando una ruptura en su inercia. Por una parte, materializa nuestras ideas; por otra parte, también la trasciende, haciendo que adquieran nuevas y más sofisticadas formas. La intuición da lugar a la creación envolviendo a todo el ser en libertad.

Por lo tanto, la experiencia no es una realidad ya pasada, sino que ha de contar con la intuición emparentada con el instinto. Ambas ampliarán

⁴⁶⁸Bergson. H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 635. Traducción castellano. Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 153.

continuamente la expresión de este ser comprimido que se contrae en la reflexión, pero cuyo movimiento se expande en diferentes direcciones de forma irreflexiva.

Más al interior mismo de la vida es donde nos conduciría la *intuición*, es decir, el instinto que se ha vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y de ensancharlo indefinidamente⁴⁶⁹.

Somos movimiento infinito que se diluye en lo corporal como «un terrón de azúcar⁴⁷⁰». El espíritu se deshace en la actividad sensible de mis expresiones, de la misma forma que las notas de una partitura lo hacen en una melodía. Esta organicidad ya no es un cúmulo de *partes extra partes*, sino una organización solidaria dispuesta a responder con un trabajo interior a las interrogaciones que la actividad plantea en el mundo.

El movimiento de las partes se continúa en todo. Algo de ese todo debe entonces participar de las partes⁴⁷¹. El mejor ejemplo es, efectivamente, el de la melodía, cuyas notas se inscriben en el organismo e integran toda la personalidad.

Artesanos de nuestra vida, hasta artistas cuando queremos, laboramos continuamente para heñir, con la materia suministrada por el pasado y el presente, por la herencia y por las circunstancias, una figura única, nueva, original, imprevisible como la forma que el escultor da a la arcilla. Este trabajo, y lo que posee de único, lo

⁴⁶⁹Ibídem, p. 645. Traducción al castellano: Ibídem, p. 162.

⁴⁷⁰Ibídem, p. 781. Traducción al castellano: Ibídem, p. 294.

⁴⁷¹Cfr. Ibídem, p. 540. Traducción al castellano: Ibídem, p. 59.

advertimos sin duda mientras se hace, pero lo esencial es que lo hacemos⁴⁷².

Para Bergson, el ser humano es, ante todo, un artista cuya actividad emana de su experiencia completa, esto es, de sus recuerdos y de su cuerpo, de lo que recibe por parte de sus antepasados y de lo que gana con los otros que habitan el mundo en el que se mueve. Como el artista, lo hace siempre en un doble recorrido que recrea el pasado y el presente en su obrar. La obra de cada uno es el sello que deja la producción espontánea en la materia. Esta última revela el carácter de la persona, esto es, la evolución natural que la huella del tiempo ha dejado en nosotros

2.1.5. El ser cautivo

La misión de la reflexión filosófica es comprender esa doble dirección entre la materia y el espíritu que «imprime carácter». Con el esfuerzo de toda una vida, el filósofo debe tratar de investigar este saber dinámico que supera la lógica, el razonamiento, la abstracción o la generalización, para llegar paulatinamente a lo más interior de nuestro ser. La ciencia se queda entonces en un orden simbólico de números que organizan y sintetizan el movimiento plural.

Yo percibo, para mi enorme asombro, que el tiempo científico no dura, que no habría que cambiar nada de nuestro conocimiento científico de las cosas si la totalidad de lo real se desplegara totalmente de golpe en un instante, y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración⁴⁷³.

⁴⁷²Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1334.

⁴⁷³Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XIX.

Los filósofos, junto con los científicos, también partimos de nuestros prejuicios heredados, y construimos conocimiento a partir de pilares conceptuales que escogemos para concretar nuestro pensamiento.

A Bergson se le ha acusado, en ocasiones de indefinición, ya que su filosofía se pierde en una infinidad de espejos que parece perseguir el contenido de todos: en el exterior, las imágenes hacen las delicias de los científicos que organizan su saber para fijar las percepciones; en el interior, la metafísica especula acerca de una interioridad que no deja de atraer las emociones hacia un ser único y divino que todo lo diluye en su quietismo. Desde nuestro punto de vista, Bergson crea su teoría en la diferencia, en la oposición de contrarios en cuyo movimiento integrador crece el ser.

Obtendríamos a la vez una filosofía donde nada sería sacrificado de los datos de los sentidos y de la conciencia: ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real se sustituirá al resto so pretexto de explicarlo. Pero, sobre todo, tendríamos una filosofía a la que no podrían oponerse otras, porque no se habría dejado nada fuera de ella, que otras doctrinas puedan recoger. Lo habría adoptado todo⁴⁷⁴.

Bergson puede ser contemplado como teólogo o como místico por la pureza de sus conceptos, como existencialista por su apego a la vida, como espiritualista por haber teorizado sobre una conciencia etérea que no tiene sostén, o incluso como materialista por ser uno de los primeros filósofos que pensó la materia en movimiento y el cuerpo desde la biología, partiendo de la acción corporal como inicio de la experiencia del *homo faber*.

⁴⁷⁴Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1370.

Mi cuerpo es lo que se dibuja en el centro de esas percepciones; mi persona es el ser al que necesito relacionar con esas acciones. Las cosas se esclarecen si una va de este modo de la periferia de la representación al centro, como lo hace el niño, como nos lo invita a hacer la experiencia inmediata y el sentido común⁴⁷⁵.

Lo que parece indudable es que Bergson va desarrollando su teoría como la piensa, esto es, poniendo en movimiento todos los saberes en un círculo concéntrico de duración en el que se despliega la síntesis de la unidad interior hacia la multiplicidad de la imagería exterior. De ahí que el lector de Bergson acabe sintiendo que comprenderlo es un esfuerzo ímprobo y extenuante. Como consecuencia, su intérprete se encuentra con una obra extensa en el tiempo que debe ser conducida hacia una determinada unidad. El lector debe ir siempre más lejos incluso de las conclusiones del autor para continuarlas en el siguiente texto.

La inteligencia humana tal y como nos la presentamos no es, en modo alguno, la que mostraba Platón en la alegoría de la caverna. Su función no es la de contemplar el paso de las sombras vanas, como tampoco la de contemplar, volviéndose hacia atrás, el astro resplandeciente. Tiene otro cometido. Uncidos como bueyes de labranza sentimos nuestros músculos y nuestras articulaciones, el peso del arado y la resistencia del suelo; actuar y saber que se actúa, entrar en contacto con la realidad e incluso vivirla⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵Bergson, H. *Matière et mémoire*, op. cit., p. 196. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 60.

⁴⁷⁶Bergson, H. «L'«évolution créatrice», op. cit., p. 657. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 175.

Filosofar es un trabajo penoso que requiere un esfuerzo prácticamente animal. Debemos ir contra nuestra naturaleza cómoda, anidada en hábitos repetitivos e inmutables, para dinamizar toda la experiencia de arriba a abajo, haciendo y deshaciendo el camino constantemente. La idea no existe sin el esfuerzo corporal que la sostiene. Tal vez por ello, la filosofía propia de Bergson ha sido a menudo mal comprendida por sus contradicciones aparentes o, sin duda, por los planteamientos inacabados que habrían de ser completados posteriormente, no sólo por los filósofos, sino también por cada uno de los lectores que lee su obra sin prejuicios.

En este sentido, Heidegger (1889–1976), junto con Merleau–Ponty, denuncia a Bergson cuando saca a la persona del espacio y la sumerge en el tiempo, como si se tratara de una cosa que queda absorbida en ese océano de vida en el que ya estamos inmersos. Bergson nos invita prácticamente a diluirnos⁴⁷⁷. Su obra nos insta a renunciar a ser sujetos⁴⁷⁸, ya que nos convoca a la ipseidad de conciencias aisladas unas de otras⁴⁷⁹.

En nuestra opinión, una lectura más atenta nos lleva a considerar el esfuerzo de atención al mundo como un campo de energía perceptiva que el sujeto despliega en todas sus dimensiones expresivas, tanto espirituales como corporales, en una relación en la que *psique* y *soma* se encuentran implicados por igual en su «hacer».

Nosotros no vemos diferencia esencial entre el esfuerzo de atención
y aquello que podríamos llamar el esfuerzo de tensión del alma,

⁴⁷⁷Cfr. Ibídem, p. 657. Traducción al castellano: Ibídem, p. 174.

⁴⁷⁸Cfr. Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 58–59.

⁴⁷⁹Merleau–Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 489. Traducción al castellano: Merleau–Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 433.

deseo punzante, cólera desencadenada, amor apasionado, odio violento. Cada uno de estos estados se reduciría, creemos, a un sistema de contracciones musculares coordinadas por una idea: pero en la atención está la idea más o menos reflejada de conocer, en la emoción la idea refleja de hacer⁴⁸⁰.

Un sistema de tensiones y contracciones se mueven entre la implicación práctica y el hacer teórico. De la coordinación de ambas surge la acción, así como el hacer reflejo e inmediato de actuar y de teorizar, que no es más que una forma de organizar nuestras acciones.

A pesar de su dinamismo, el pronunciamiento a favor del alma y de la conciencia parece llevarnos a un ostracismo que será cuestionado también por Merleau-Ponty, al igual que por muchos otros autores, especialmente pensadores de la fenomenología tales como Husserl, Sartre o Tamineaux, entre otros.

En el siguiente apartado nos adentraremos en las obras de Merleau-Ponty desde sus inicios, e iremos extrayendo y analizando sus referencias a Bergson. Tal y como mencionamos con anterioridad, el autor rechazó ciertas propuestas de Bergson en sus dos primeras obras *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*, y fue abriendo progresivamente sus reflexiones hacia un encuentro más positivo con su antecesor, como veremos en el capítulo siguiente.

⁴⁸⁰Bergson, H. «Essai sur les donnés immédiates de la conscience», op. cit., p. 22.

2.1.6. Conclusión

En este capítulo hemos visto cómo Bergson se enfrena a esa ciencia que se reduce a metodología del discurso, que analiza y separa en principios o conceptos su narración. De la misma manera, hemos analizado cómo la metafísica es, para él, un continuo dinamismo frente al quietismo heredado de la tradición metafísica. A través de su obra, intentará aunar las dos dimensiones, tanto la científica como la metafísica, superando los inconvenientes de cada una de ellas. Situará en el exterior la multiplicidad que investiga la ciencia y, en el otro extremo, el flujo propio de la duración que todo lo sostiene.

Este intento ha provocado numerosos malentendidos en la interpretación de su obra; el principal ha consistido en convertir el «yo» que dura en un «yo pienso» cartesiano en el que el cuerpo es tan sólo un mecanismo al servicio del mundo interior que lo invade.

Sin embargo, hemos visto que la conciencia inmediata bergsoniana adquiere unas cualidades expresivas centradas en el sentir y en el movimiento, que para nosotros suponen un debilitamiento del «yo» hipnotizado por la contemplación teórica o reflexiva, para dar paso a un circuito formado entre duración interior y acción corporal externa.

Así pues, en el capítulo dedicado al símbolo lo que hemos intentado demostrar es que éste no tiene, para Bergson, una función únicamente intelectual, sino que la cualidad de la alegoría radica en ser una integración entre diferentes perspectivas. Esta acción global se muestra en una espontaneidad expresiva que se encuentra ligada a la idea, de forma que ésta

no se impone como un *a priori*, sino como una acción propia de la existencia que se forja en nuestras acciones, como una manifestación expresiva más.

La lectura de Bergson, como su filosofía, resulta problemática. Acercarse a ella requiere tomar una posición de distancia. Sin embargo, si nos separamos con demasiada frialdad, hallaremos que espíritu y cuerpo se vuelven rígidos y se solidifican, ya que su sustancia pétrea impide ver en el autor otra cosa que magia e imprecisión, allí donde lo que realmente se da es esa flexibilidad creativa que toda mirada perceptiva lleva consigo.

Cuanto más nos percatamos de nuestro progreso en la propia duración, tanto más sentimos que las diversas partes de nuestro ser entran en unas y en otras, y que nuestra personalidad entera se concentra en una punta, que se inserta en el futuro penetrándolo sin cesar. En eso consiste la vida y la acción libres⁴⁸¹.

En el siguiente apartado analizaremos las primeras posiciones en la obra de Merleau-Ponty para averiguar algo más de este saber del cuerpo tan ondulante y esquivo.

2.2. El exterior en Merleau-Ponty

2.2.1. Introducción

A juzgar por las continuas críticas constructivas que le hace a su pensamiento, y porque de alguna manera le sigue los pasos en su magisterio filosófico, Merleau-Ponty se siente fascinado por la teoría de Bergson. Por todo ello, se dedica con frecuencia a reflexionar acerca de sus obras. Su meditación se divide en dos partes. Hasta *Fenomenología de la percepción*

⁴⁸¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 664. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 182.

(1945) se centra en los aspectos en los que está en desacuerdo con Bergson. A partir de ahí profundiza más bien en lo que podría ayudarle a avanzar en su propio pensamiento. Nos atrevemos a decir que son sus cursos, sus conferencias y el magisterio a lo largo de su corta vida, los instrumentos más eficaces y constantes para asimilar los aspectos de la filosofía que le ha precedido e incorporarlos a la propia.

Uno de los defectos de Bergson más evocado por Merleau-Ponty es el solipsismo al que su antecesor parece abocarnos. Las filosofías espiritualistas y las teorías colindantes con ella, por ejemplo, el psicoanálisis, nos dejan en manos de una fuerza superior a nosotros: el inconsciente en Freud, el poder en Adler, el arquetipo en Jung, la conciencia en Bergson. Estos aspectos nos transforman en seres desasistidos, solitarios ante la tragedia y el drama de fuerzas desconocidas y superiores que a menudo parecen elegir por nosotros.

En el caso de Bergson podríamos decir que el cuerpo humano, ante un elemento tan poderoso como la conciencia, que elige qué recuerdos guardar y qué acciones realizar, se mantiene como materia inerte a la espera de la fuerza espiritual capaz de animar su movimiento. Por el contrario, en Merleau-Ponty el cuerpo es el mismo ser, tal y como se encontraba ya en la filosofía griega: el hombre es la medida de todas las cosas⁴⁸². En opinión de Merleau-Ponty, la teoría de Bergson anonada el cuerpo ante la experiencia del tiempo, ya que su libertad de acción depende del pasado vivido que forja a un ser que se acostumbra a no ser libre para expresar lo que siente internamente, por miedo a trasgredir lo establecido.

⁴⁸²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 186. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 249.

Merleau-Ponty se opone constantemente a este solipsismo en diferentes frentes: critica el aislamiento bergsoniano del tiempo en recuerdos y el de la psicología en estados psíquicos, como si fueran hechos positivos. Merleau-Ponty se plantea lo siguiente: ¿pero por qué se da la necesidad en el hombre de encerrarse a sí mismo? ¿Por qué este prejuicio ante la expresión exterior? En efecto, en toda la obra de Merleau-Ponty se aprecia un objetivo patente: liberar a la filosofía de los prejuicios contra el exterior⁴⁸³.

2.2.2. El prejuicio contra el exterior

En el presente capítulo trataremos de profundizar en las consecuencias de siglos de pensamiento metafísico que han considerado como una afrenta el hecho de que el ser contacte con el cuerpo y con el mundo. Este prejuicio hacia el exterior aparece, asimismo, en la obra de Bergson, en la medida en que la expresión del ser humano es seducida por un mundo interior, que es el que tiene el poder de impulsar el movimiento desde la profundidad hacia afuera. Todas estas consideraciones se comprenderán mejor si definimos qué es lo que Merleau-Ponty entiende por interioridad.

El campo fenoménico no es un «mundo interior», «el fenómeno» no es un «estado de consciencia», o un «hecho psíquico», la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición en el sentido de Bergson. Durante mucho tiempo se ha definido el objeto de la filosofía diciendo que era «inextenso», y accesible a «uno sólo», y resultaba que este objeto singular sólo podía ser captado por un acto especialísimo de «percepción interior» o introspección en el que el sujeto y el objeto se confundían, y el

⁴⁸³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p. 84. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 78.

conocimiento se obtenía por coincidencia. La vuelta a los «datos inmediatos de la conciencia» pasaba a ser, así, una operación sin perspectivas porque la mirada filosófica pretendía ser en principio lo que no podía ver⁴⁸⁴.

La anterior cita es heredera de la crítica husserliana del psicologismo, es decir, de la concepción de los contenidos psíquicos como objetos, no ya externos, sino internos. De Husserl y de la *Gestalttheorie* toma, entonces Merleau-Ponty, el concepto de “campo perceptivo” al que se refiere en la cita y que, incluye al sujeto, al objeto, a los otros y al mundo.

Este texto define muy bien la animadversión que siente hacia la metafísica tradicional, que nos obliga a percibir los fenómenos de una forma unidimensional, como reflejos, si acaso, de otra realidad, que siempre escapa al exterior. La verdad se esconde dentro, fuera del mundo natural que vemos y de los seres que lo pueblan entre ellos, los seres humanos o somos especies, o somos abstracciones, o somos estados psicológicos. Nunca seremos sujetos en interacción continua con los fenómenos que percibimos. Para Merleau-Ponty interioridad y exterioridad son dimensiones del mismo hacer corporal implicado en el entorno al que se percibe desde diferentes perspectivas.

Ni siquiera el mismo filósofo podía percatarse de lo que veía en el instante, puesto que habría sido preciso pensarlo, eso es, fijarlo y deformarlo. La inmediatez era, pues, una vida solitaria, ciega y muda.

⁴⁸⁴ Ibídem.

El retorno al fenómeno no ofrece ninguna de estas particularidades⁴⁸⁵.

El compromiso de Merleau-Ponty no es sólo con el ser y sus relaciones humanas, sino también con la filosofía. Su objetivo es devolver a esta disciplina la posibilidad de renovarse, con lo que pierde el prejuicio que siempre tuvo hacia las sensaciones. Lo que defiende en el fragmento seleccionado es que la filosofía bergsoniana no consigue dejarse llevar por los fenómenos sin antes pensarlos. El ser humano no es intencional debido a que se halle ligado a lo que hace en el mundo, sino por anticipar sus propias acciones, pensando antes de actuar.

La ciencia ha retomado el hecho ya dado, como un dato que nos plantea un acertijo. Bergson sigue este camino cuando las imágenes exteriores parecen plantearnos, a la manera del oráculo de Delfos en el mito de Edipo, un enigma que hay que superar para adentrarse en el camino de la espiritualidad. Frente a ella, la impresión, entendida como valor intrínseco, es nefasta, ya que la interioridad actúa como un magma que todo lo supervisa, escapando en principio a toda tentativa de expresión⁴⁸⁶. En efecto, la filosofía basada en una interioridad que guarda los recuerdos como si fueran imágenes fijas, afirma un prejuicio hacia el exterior al negar el valor corporal de las percepciones y convertirlas en imágenes inmovilizadas. En otras palabras, al transmutarlas en formas fantasmagóricas intelectualizadas.

Bergson ha construido un almacén de tiempo, un fluido general que, recluso ante el mundo, busca un camino material por el que manifestarse. En efecto, antes de dejar que fluya una ruta de ida y vuelta entre interior y

⁴⁸⁵Ibidem, p. 84. Traducción al castellano: Ibidem, p. 78.

⁴⁸⁶Ibidem.

exterior, ya hay un tiempo pasado que cierra toda interrogación a la vida. Nos encontramos con un ser ya constituido, con una gran masa de pasado que se infiltra en el presente constituyéndolo y determinándolo. La vida y la existencia quedan entonces esclavizadas ante lo ya acontecido, sin posibilidad de que la libertad y la espontaneidad se manifiesten. En cambio, en la obra de Merleau-Ponty la interioridad no existe como una esencia inmutable, sino como reverso de la textura carnal en constante relación con el mundo.

Vemos en Bergson que lo acontecido se concentra paulatinamente en el hombre como una masa de recuerdos que forman una sustancia sólida, la cual domina y constituye todo aquello que el sujeto hace en su actividad presente. Merleau-Ponty se aleja del peso que supone cargar con este fardo tan pesado y lo libera en la espontaneidad salvaje de un ser totalmente libre en el horizonte que se levanta ante él.

En efecto, decir, como hace Bergson, que el giro al mundo de la vida se efectúa bajo la jurisdicción de la objetividad es decir que este mundo se somete previamente a la estructura de la actividad constituyente. La reducción en el sentido del filósofo existencialista va a consistir, por el contrario, en un giro hacia el mundo de la vida, que él denomina ser salvaje o vertical, y que esté exento de toda idealización. Por lo tanto, excluye como consecuencia la posibilidad de una constitución⁴⁸⁷.

En esta lectura de Barbaras del pensamiento de Bergson la duración interior pasa a ser una sustancia que se puede objetivar y describir. Por eso Merleau-Ponty se aleja del mundo cerrado de su antecesor y vuelve su

⁴⁸⁷ Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 70.

mirada a Husserl. En efecto, este autor dota al alma y al «yo» de sensaciones propias del cuerpo en su actividad presente de relación con el mundo⁴⁸⁸. De este modo, para Merleau-Ponty, no hay esencias ni dentro ni fuera de nosotros, como si un ojo espiritual pudiera percibir la división de nuestro ser, sino que se establece un eje transversal en el que lo visible y lo invisible son los pliegues secretos de nuestra carne, y en donde el adentro y el afuera se segregan el uno al otro⁴⁸⁹.

2.2.3. Dualismo

Merleau-Ponty no concibe la vida como una división, como si la interioridad fuera la fuente de los fenómenos y la razón de ser del despliegue de cuerpos en el exterior. En cada gesto se encuentran fundidos el espacio corporal y el tiempo experimental del sujeto. Su existencia entera se haya allí. Cuando un ser humano sonríe, señala, o coge un pequeño objeto, revela su intencionalidad tanto como cuando piensa acerca de que va a hacer. Todo gesto compone una actitud, y ésta forma parte de su lenguaje, así como de la comunicación con el mundo al que aspira a dirigirse.

Al señalar, hacemos de un movimiento tan aparentemente anodino la extensión de un dedo una proyección hacia afuera de nuestro deseo más íntimo; a través del gesto inauguro un proyecto. Un ademán tan simple revela una actitud intuitiva de que ahí hay algo que sale de uno y se dirige al mundo⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸Cfr. San Martín, J. «Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo», en Rivera Rosales, J. y López Sáenz, M^a. C. y (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, op. cit., pp. 133–164.

⁴⁸⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 155.

⁴⁹⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 255. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 190.

Encontramos esta filosofía de la proximidad en la distancia en Aristóteles no como dualismo, sino como una alteración que los sentidos sufren al ponerse en contacto con el mundo. Se trata de un movimiento apasionado que surge de nuestra relación con el entorno, y que Merleau-Ponty pone en manos de la percepción⁴⁹¹. La investigación del autor se centra en un tipo de unidad diferente a la duración de Bergson, ya que sus investigaciones le acercan a la naturaleza del cuerpo no como generalidad en donde coinciden *logos*⁴⁹² y *fisis*,⁴⁹³ sino como comunicación expresiva entre ambos que les une en una dialéctica interminable.

En nuestra opinión, el *logos* de Merleau-Ponty es silencioso, esto es, se comunica en lo tácito que augura que algo va a devenir, un dedo que señala una dirección de su *être au monde*⁴⁹⁴. La comunicación entre *logos* y *fisis* se constata en cada expresión, por ejemplo en una mirada, o en la ruptura de la intimidad corporal que realiza el hombre a la mujer cuando ésta es tratada como mercancía. En síntesis, podríamos decir que el *logos* sólo adquiere sentido en el medio ecológico que sostiene la comunicación que él mismo propicia.

2.2.4. La percepción

Una cuestión importante que nos planteamos es cómo lo percibido que, para Merleau-Ponty es un fenómeno —esto es, ni una cosa material ni espiritual—, en Bergson parece ser algo meramente material y, por lo tanto,

⁴⁹¹Cfr. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 15–17.

⁴⁹²Cfr. Werner, J. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 10.

⁴⁹³Ibidem, p. 178.

⁴⁹⁴Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 21. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 20.

propio de las imágenes desnudas que vemos. Analizaremos brevemente esta cuestión.

Por una parte, la percepción nos abre a la exploración, y ésta nos muestra los objetos de forma originaria. Ahora bien, nos hemos acostumbrado a pensar las cosas para conocerlas, como si la reflexión y la mente fueran indisolublemente unidas sin que precisaran un giro para hacernos conscientes del cuerpo que las sostiene.

En su primera obra, *La estructura del comportamiento* (1942), la sensación no es suficiente para dar cuenta del fenómeno. Por ello hallamos dos aspectos que se complementan en su teoría. Por una parte, concibe la experiencia perceptiva como una posición, como una manera corporal de estar y de ser en el mundo que es anterior al lenguaje; por otra parte, hace de la percepción un sentir en perspectiva, esto es, la mirada contempla la cosa en sentido lateral, a través de perfiles siempre oblicuos que se saben incapaces de aprehender la totalidad.

Saber en perspectiva es conocer la cosa a través del comportamiento que establece el sujeto con los fenómenos que aparecen en el mundo, manteniendo así un encuadre personal que ofrece escorzos de lo percibido. Un ejemplo claro de esto lo tenemos en las relaciones sociales. La distancia respecto a una persona puede hacernos conscientes de nuestra intensidad afectiva respecto a ella.

En *Fenomenología de la percepción* ésta no es más que una flexión del sentir. La reflexión es un pensamiento segundo que surge cuando re—

presentamos posteriormente la torsión hacia la cosa que se ha dado espontáneamente en la acción presente⁴⁹⁵.

La flexibilidad que la percepción siente se presenta como fenómeno íntegro que nos constituye en medio de las cosas mismas⁴⁹⁶. Experiencia es percibir, esto es, un *Ék-stasis* del «yo» que se dirige hacia el mundo en el que se encuentran los objetos que percibimos. Por eso dirá Merleau-Ponty que este «yo» se «reúne con la cosa vista⁴⁹⁷». Barbaras lo expone claramente cuando establece la diferencia entre sentirse afectado de manera solitaria, sin salir de uno mismo en una especie de onanismo impotente a la manera de Bergson, o como una potencia capaz de introducirse en el mundo y hacer brotar los significados.

La conciencia que habita el esfuerzo no se distingue justamente por este esfuerzo, esto quiere decir que es éxtasis hacia el mundo y no auto-afección pura. La conciencia es un «yo puedo», pero en un sentido en el que el ser del *cogito* es el del movimiento⁴⁹⁸.

Este «yo» expresa claramente que el sujeto se encuentra implicado en su hacer con el mundo desde dentro. En otras palabras, no es una mente que sobrevuela al cuerpo y al mundo, sino un movimiento de situación que hace posible conocer el valor de las cosas y las personas para alguien en el mismo momento en que éste adopta un gesto.

⁴⁹⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 286. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 253.

⁴⁹⁶Cfr. Rainville, M. *L'expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*, op. cit., p. 22.

⁴⁹⁷Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 435. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 386.

⁴⁹⁸Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 119.

Merleau-Ponty, lejos de deleitarse en la auto-afección de una coincidencia plena, transformó el conocimiento abstracto en un saber de percepción de seres concretos y singulares que se relacionan con la cosa y la materia. De esta manera, el sujeto ya no está sometido a una interioridad inamovible que atraiga hacia sí todas las experiencias, sino que debe abrirse a diferentes puntos de vista y perspectivas corporales que le atraviesan. El interior -llámese espíritu, mente o reflexión- se muestra siempre insuficiente para abarcar las numerosas cualidades que pueden ser percibidas por el ser humano cuando dirige su mirada hacia un objeto o hacia otra persona que hay fuera.

Frente a esta vida perceptiva, el intelectualismo es insuficiente, ora por defecto, ora por exceso: el intelectualismo evoca, a título de límite, las cualidades múltiples que no son otra cosa sino la envoltura del objeto⁴⁹⁹.

Dar un giro hacia la experiencia implica la relación práctica con la intelectual. Como vemos, en este sentido Merleau-Ponty adopta el punto de vista de una coincidencia parcial, entre la impureza de un objeto percibido, siempre parcialmente, desde determinada perspectiva y la pureza de la representación mental que intenta abarcarlo todo, definirlo. Ahora bien, parece estar de acuerdo con Bergson cuando establece esta pureza como límites o umbrales máximos entre los que discurre la acción perceptiva del ser humano: de la objetividad a la subjetividad y viceversa.

⁴⁹⁹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 64. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 60.

Se pasa de una objetividad absoluta a una subjetividad así mismo absoluta... Al arrojarme en el mundo de las cosas, la actitud natural me da la seguridad de captar «una realidad» más allá de las apariencias, la «verdad» más allá de la ilusión⁵⁰⁰.

Es la experiencia cotidiana, la del hombre singular y concreto, la que nos proporciona esta vuelta del absoluto hacia las experiencias tangibles y diversas que siempre nos dejan un poso de saber incompleto. Ésta es también la que Merleau-Ponty rescata del autor de *Materia y Memoria*.

La verdad es que la experiencia de una coincidencia no puede ser, como Bergson dice a menudo, sino parcial, porque, ¿qué es una coincidencia que no sea parcial? Es una coincidencia o siempre pasado o siempre futuro, una experiencia que es recordada a partir de un pasado imposible, que anticipa un futuro imposible, que emerge del ser o que se le va a incorporar, que es pero que no es él, y por lo tanto no es coincidencia, fusión real, como de dos términos positivos, o como de dos elementos de una alianza, sino recubrimiento como de un cruce y de un relieve que permanecen distintos⁵⁰¹.

La percepción es una expresión que podemos asimilar al estallido del que habla Bergson como origen de la vida, que renuncia a la pureza sólida de lo pasado para desgarrarla en la impureza espontánea de lo presente. Para el autor, siempre hay grados en el conocimiento, que se dan entre lo que hacemos y lo que pensamos.

⁵⁰⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 64–65. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 61.

⁵⁰¹Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 161.

Muy raros son los momentos en los que nos aprehendemos a nosotros mismos; son una y la misma cosa que nuestras acciones verdaderamente libres. Incluso entonces tampoco nos tenemos por entero. Nuestro sentimiento de la duración, es decir, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados⁵⁰².

El sentimiento de coincidencia absoluta entre lo que percibo y lo que pienso ha de ser erróneo, ya que la experiencia del sujeto nace de su quehacer en un mundo cuyos objetos le hacen posicionarse una y otra vez. Ésta es la experiencia de duración que tenemos a lo largo de la vida. En efecto, un ser encerrado acabaría deleitándose en la ficción de un pasado imaginado a su medida, en un sueño privado e inmutable que le adentraría progresivamente en un narcisismo incapaz de comunicarse con el mundo ni de asombrarse ante él. Sería un ser apresado en su locura.

Merleau-Ponty hace del objetivo de devolver al pensamiento filosófico la vitalidad perdida una tarea imprescindible. Para ello sumerge el fenómeno en nuestra sensibilidad perceptiva. Durante todo su desarrollo teórico de la percepción lucha por ponerse en contacto con la cosa y adentrarse en ella hasta tocar sus raíces más sensibles. Investiga cómo extraer del exterior todo su espesor para, de esta manera, obtener una percepción primigenia y originaria, propia de nuestro cuerpo en su movimiento de apertura al mundo y su misterio⁵⁰³.

Lo que aquí decimos sólo se descubre después de que se ha superado una primera apariencia del Bergsonismo. Pues hay en

⁵⁰²Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 665. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 181.

⁵⁰³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 304. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 228.

Bergson mismo una manera totalmente positiva de presentar la intuición de la duración, la de la materia, la de la vida, y la de Dios... Plenitud de la duración, plenitud primordial de la conciencia cosmológica, plenitud de Dios, estos resultados implican una teoría de la intuición como coincidencia o contacto⁵⁰⁴.

Por lo tanto, debemos dejar claro que Merleau-Ponty sigue a Bergson cuando se separa del absolutismo, cualquiera que éste sea, ya que no hay plenitud, sino parcialidad, en nuestro contacto perceptivo con el mundo. La parcialidad cambia el todo por sus efectos, porque en el límite vemos una existencia hecha de un presente que recomienza sin cesar.

Jamás caemos en esa absoluta pasividad, como tampoco podemos volvernos enteramente libres. Mas en el límite entrevemos una existencia hecha con un presente que comenzase sin cesar - ya no habría duración real sino algo instantáneo que muere y renace indefinidamente⁵⁰⁵.

2.3. La estructura del comportamiento (1942)

2.3.1. Introducción

En su primera obra, fechada en 1942, Merleau-Ponty analiza varias hipótesis psicológicas que aún hoy tienen vigencia. En primer lugar, tal y como venimos comentando, la introspección que, en síntesis, es una experiencia subjetiva configurada por el tiempo ya vivido que determina la actividad del sujeto consigo mismo, y no con el mundo. En segundo lugar, también investiga el behaviorismo de Watson, que se intenta alejar de este

⁵⁰⁴Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., pp. 11–12.

⁵⁰⁵Bergson, H. «L'evolution creatrice», op. cit., p. 665. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 182.

subjetivismo radical y pretende llegar a un acuerdo universal y verificable del funcionamiento de la psique.

Por último, también se analiza en esta obra la opción de la psicología de la forma, para la que comportarse es orientarse en el mundo, como si este fuera una pantalla sobre la que se resalta un sentido, un valor o una figura, que no son sino nuestra actividad destacándose sobre un fondo o contexto determinado, al igual que el negro lo hace sobre una pantalla blanca⁵⁰⁶.

La *Gestalt* es un marco de referencia fundamental en estos años. Siguiendo sus principios, la percepción se estudia como una forma de conocimiento ligada a la relación exterior entre la figura y el fondo. De acuerdo a esta interacción, el sujeto toma una perspectiva enfocando un detalle u otro sobre un campo perceptivo, aunque en realidad los dos son relieves del mismo todo. La dimensión perceptiva de la *Gestalt* nos hace considerar un mundo en el que la integración entre la figura y el fondo adopta una forma global,⁵⁰⁷ de la que uno y otro depende mutuamente⁵⁰⁸.

Koffka define la conciencia, siguiendo la tradición del materialismo, como la propiedad por la que ciertos acontecimientos de la naturaleza se revelaran por sí mismos, como si la conciencia tuviera siempre como objeto los procesos fisiológicos que la acompañan⁵⁰⁹.

Merleau-Ponty investigará acerca de la mirada del sujeto sobre un mundo que se le ofrece como fondo, y en el que su cuerpo se orienta significándolo. Como dijimos anteriormente, hay un saber de situación y de posición que es propio de un cuerpo, cuya acción da sentido a la relación del individuo con el

⁵⁰⁶ Cfr. Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 53.

⁵⁰⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 43.

⁵⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 53.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 136.

mundo. Aún así, queremos dejar claro que esto no significa que el filósofo existencialista se adhiera totalmente a las consecuencias descriptivas que se extraen de la teoría de la *Gestalt*.

Nosotros no pensamos que la noción de la *Gestalt* haya que seguirse hasta sus consecuencias más relevantes incluso en las conclusiones materialistas o interpretación mentalista que hemos indicado⁵¹⁰.

Lo que pretende indicar es su rechazo a cualquier teoría reductora del todo dinámico en el que habita el cuerpo a un mundo interior, ya sea espiritual o mental.

Según la postura de Merleau-Ponty en esta obra, la conciencia no añade nada⁵¹¹. De esta manera, el autor se va aligerando de la carga de filósofos como Bergson que condenan todo movimiento exterior a una entidad interior. Estamos, pues, de acuerdo con la profesora López Sáenz cuando sitúa el comportamiento, tal y como lo plantea Merleau-Ponty, en un flujo de acción que se produce entre el individuo y el mundo.

Se interesará por el comportamiento en tanto que unidad que escapa de las distinciones clásicas entre lo psíquico (el orden del para sí) y lo fisiológico (el orden del en sí). Definirá el comportamiento como un no-objeto, es decir, como algo no localizable en el sistema nervioso central, sino entre el individuo y el mundo, como un flujo de acción

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ *Ibidem*.

que proyecta lo viviente a su alrededor, incorporando su estímulo a la respuesta⁵¹².

En opinión de Merleau-Ponty, y en contra de lo que afirmamos anteriormente, Bergson hace de la conciencia no un movimiento, sino una reflexión capaz de imponer la historia vivida a la acción que surge en el momento presente. Esto es totalmente falso para Merleau-Ponty, ya que para él lo eminentemente dado no es el pasado, sino la prosecución de un mundo previo al que el sujeto pertenece y en referencia al cual se posiciona. Esta relación entre sujeto y objeto es dialéctica, de modo que el comportamiento no será sino la misma existencia que los integra.

En el primer capítulo de *La estructura del comportamiento* titulado «El comportamiento reflejo», Merleau-Ponty critica el behaviorismo por confundir esta dialéctica del comportamiento que lo asemeja a un teclado⁵¹³ cuya actividad refleja el movimiento que se produce ante las órdenes que provocan los estímulos externos. Bergson hizo lo propio cuando concibió el cerebro como un teclado sobre el que la conciencia presiona para que responda a sus órdenes, al igual que si se tratara de un órgano de pantomima⁵¹⁴.

Merleau-Ponty persigue un objetivo claro: denunciar todos estos artificios, así como la ocultación de los fenómenos observables tras el escudo de un paralelismo formado por el par cuerpo-espíritu⁵¹⁵. El cuerpo es contemplado por él como un fenómeno estructural. Por lo tanto, no se da un paralelismo

⁵¹²López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», en López Sáenz, M^a. C. y Rivera Rosales, J. (coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, op. cit., p. 182.

⁵¹³Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 273. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*. op. cit. p. 140.

⁵¹⁴Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 850.

⁵¹⁵Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 122.

entre cuerpo y conciencia, sino un todo que forma parte de la misma red de interacciones que se integran en el cuerpo.

En el segundo capítulo de la misma obra, que trata acerca de «Las formas más evolucionadas del comportamiento», el autor tocará otro papel fundamental: la localización de las facultades psicológicas en zonas cerebrales estandarizadas. Por ejemplo, la representación se hallará ligada al lóbulo temporal, las visuales al área occipital, y así sucesivamente con el resto de funciones mentales. Tal y como indica la profesora López Sáenz, todas estas cualidades han sido sacadas de la síntesis a la que toda percepción da lugar para ser separadas en categorías funcionales, las cuales parcelan las áreas corporales y los usos que éstas nos permiten.

De modo que lo psíquico y lo somático no son dos órdenes de hechos separados y opuestos sustancialmente, sino diferentes niveles de integración, modos de relaciones funcionalmente diferenciadas, pero correlativas de la percepción; a decir verdad, ambos no son constituyentes del organismo, sino expresiones de totalidad orgánica⁵¹⁶.

Estas funciones superiores, como la memoria, son situadas por los científicistas en la región central cortical, de acuerdo al modelo de interioridad–exterioridad. Sin embargo, Merleau–Ponty identifica el comportamiento como algo no localizable en el sistema nervioso central, sino entre el individuo y el mundo. Bergson, por su parte, intentó salvar su paralelismo particular entre la memoria y la materia tendiendo siempre al interior. Su método fue establecer grados que van de las imágenes —que se obtienen a partir de los sentidos—

⁵¹⁶López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», op. cit., p. 183.

al cerebro y al sistema nervioso, de aquí a la conciencia que representa, y de ésta a afectos o estados psíquicos que, finalmente, se diluyen en el torrente temporal de la duración que todo lo diluye.

Por todo ello la crítica de Merleau-Ponty a la obra de Bergson es de la misma intensidad que hacia el resto del psicologismo, como si, a pesar de sus críticas al asociacionismo y al determinismo psicológico, Bergson hubiera desembocado en él.

No varía mucho el análisis de Bergson que hace Merleau-Ponty en el capítulo tercero, en el que se tratan «El orden físico, vital y humano». Como veremos a continuación, Merleau-Ponty continúa en este capítulo su análisis de las teorías de Bergson al calor de los estudios sobre el paralelismo entre cuerpo y conciencia como dos entes puros, y resuelve este dualismo en la estructura vital que supone el organismo por sí mismo, esto es, el cuerpo en mayúsculas.

Es una estructura en mayúsculas. Para mantener definitivamente la originalidad vital de las categorías, sería necesario hacer de cada organismo un todo que genera sus partes, para encontrar en él un simple acto a partir del cual el fenómeno parcial deriva hacia el ser, y volvernos entonces hacia la noción de *élan vital*. Pero la idea de significación permite conservar la categoría de vida sin la hipótesis de una fuerza vital⁵¹⁷.

A diferencia de Bergson, Merleau-Ponty concibe la conciencia no como una multitud de acontecimientos pasados que engendran el presente, sino como intencionalidad que se dirige hacia las cosas y que por lo tanto conlleva

⁵¹⁷ Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 154.

la energía perceptiva conveniente para ponerse en contacto, a través de un movimiento dialéctico con el mundo, aquí y ahora⁵¹⁸.

Así pues, para nuestro autor el cuerpo no es un instrumento con movimientos de flexión y extensión, ni un conjunto de mecanicismos funcionales, sino un sistema de actitudes corporales que refleja la intencionalidad del sujeto, todo ello sin necesidad de recurrir a fuerzas o impulsos que le impriman un significado determinado por la memoria pasada.

Para Bergson, intención y cálculo van unidos, algo que nunca aceptó Merleau-Ponty, para el que la intencionalidad consiste en trascenderse uno mismo a través de la relación perceptiva con el mundo, sin planificarse para ello, sino libremente. Por ello, el tiempo tampoco puede organizarse en períodos, como si hubiera una meta a la que llegar. Merleau-Ponty se sitúa en una radicalidad a la que Bergson no supo ser fiel cuando esbozaba su famoso *primum vivere*.

El movimiento es, desde la óptica merleau-pontiana, en sí mismo significación viva. No persigue un finalismo impuesto por un *élan*, puesto que la acción corporal nos sitúa en el mundo por sí misma —nos marca una perspectiva—, y el cuerpo, lejos de ser la idea de un organismo formado por partes externas las unas a las otras, es una unidad ideal de experiencias cuyo auténtico significado es el de ser. Dicho de otra forma, el sentido del organismo es el ser⁵¹⁹.

Lo que intento no es hacer física en el cuerpo viviente, en otras palabras lo que intento es trazar un contorno de un comportamiento «natural» que debe ser separado de la conducta de facto. Lo cual es

⁵¹⁸Cfr. Ibídem, p. 148.

⁵¹⁹Cfr. Ibídem, pp. 151–152.

decir que «organismo» es una expresión equívoca. Es considerado como un puzle de partes reales yuxtapuestas en el espacio⁵²⁰.

Esta visión se halla muy lejos de la concepción bergsoniana de un cuerpo biológico o fisiológico que es organismo paciente y mecanizado antes que carne⁵²¹, un compuesto inerte al que la espiritualidad le insufla su fuerza transportando todo el pasado de la conciencia⁵²². Merleau-Ponty hace del cuerpo viviente la manifestación del ser. Este cuerpo se encuentra tan sometido a los cambios de la vida que es difícil percibir una duración diferente a su actividad.

Si nosotros describiéramos las acciones innumerables, tanto físicas como químicas, por las que el cuerpo viviente ha de pasar de la adolescencia a la adultez, tendríamos una continua secuencia de fenómenos en los que sería difícil reconocer la duración del organismo⁵²³.

Si bien podemos encontrarnos con acepciones familiares a las de Bergson, como «vital», «sensaciones», «percepción» o «melodía», todas ellas adquieren una dimensión completamente distinta. Esto se debe a que, a diferencia de Bergson, su sucesor se inscribe en la corporalidad sin concesiones a un espíritu que no posea también tintes corporales. Merleau-Ponty rechaza el cuerpo-puzle ligado a la vida por el *élan vital*, una palabra

⁵²⁰Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 151.

⁵²¹Cfr. Trilles, K. «El cuerpo medicalizado, algunas reflexiones desde la fenomenología», en *Investigaciones fenomenológicas*. Serie monográfica 2. Madrid: Uned, pp. 427-439.

⁵²²Cfr. Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 824. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., pp. 23-24.

⁵²³Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 151.

que posee connotaciones mágicas, como el espíritu que mueve con su aire vivificador a un mecano fisiológico⁵²⁴.

En Merleau-Ponty, comportarse es vivir y convivir, pero su enfoque es diametralmente opuesto al de Bergson. «Vida» no es conciencia desincorporada, sino una continua transición entre el cuerpo y el mundo que se produce en una situación concreta. Vivir tiene un lugar en el dialogo corporal con los seres humanos, y no a pesar de ellos. Por lo tanto, podríamos decir que el cuerpo no vuela fuera de sí, no circula sostenido por una pureza absoluta de eternidad de tintes agustinianos⁵²⁵:

La síntesis del tiempo es una síntesis de transición; es el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que vivir la vida. No hay un lugar del tiempo, es el tiempo el que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo [...] El sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre de tiempo⁵²⁶.

Según esta obra de Merleau-Ponty, el tiempo de Bergson y su pretendida duración no son sino una ficción, otra artimaña más para desposeernos de la singularidad y de la concreción con las que los seres humanos construimos nuestro tiempo personal. En Bergson, parece, efectivamente, que el tiempo no es nuestro, ni lo hacemos los seres humanos a través de nuestro cuerpo, sino que se encuentra agazapado esperando el momento para lanzarse al espacio corporal y lograr que engendre sus intenciones. En realidad Bergson pensaba en un tiempo acumulado. Sin embargo, para su sucesor el movimiento

⁵²⁴Ibidem, p. 158.

⁵²⁵Cfr. Agustín de Hipona. *Confesiones*, op. cit., p. 413.

⁵²⁶Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 485. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 431.

corporal es un todo significativo⁵²⁷. No hay divisiones, y tampoco eternidad, sino personas viviendo su presente⁵²⁸.

Continuando la misma reflexión, en el capítulo titulado «El orden humano⁵²⁹», Merleau-Ponty insiste en la idea de que el organismo en *Matière et Mémoire* queda convertido en una máquina de acción indeterminada que mantiene su actividad en la percepción, pero que obtiene su fuerza de la meta que le marca otra instancia mágica plagada de puro pasado⁵³⁰. Para Merleau-Ponty, percibir es una actividad propia del sujeto que existe. Es a través de la existencia como se inserta en el mundo y se convierte en solidario del otro⁵³¹.

El autor de *La estructura del comportamiento* coincide con las críticas que se le hacen a Bergson desde sectores más científicas, como el de los teóricos de la *Gestalt*:

Köhler (1887–1967) tiene una postura puramente negativa respecto al inconsciente de Eduard von Hartman, del *élan vital* de Henri Bergson, y de las «fuerzas propositivas» de los neo y psicovitalistas. Para Köhler ninguna de estas teorías, que presuponen explícita o implícitamente una fuerza que está más allá de la experiencia, es científica⁵³².

El *cogito*, unido a la experiencia y a la existencia, fundado en el corazón de la percepción, ha de tener cualidades propias⁵³³. En síntesis, por su

⁵²⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 159.

⁵²⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 485. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 431.

⁵²⁹Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 162.

⁵³⁰Ibidem, p. 163.

⁵³¹Ibidem, p. 166.

⁵³²Vigotsky, L. *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 98.

⁵³³Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 197.

condición de viviente, debe ser, ante todo, sensible y motor⁵³⁴ fundamentalmente porque está inscrito en el corazón de la cosa, que es el aparecer mismo del objeto y del sujeto en una alianza inalienable.

2.3.2. Las relaciones simbólicas entre interior y exterior

En el último capítulo de *La estructura del comportamiento*, una vez planteada la tarea de rehabilitar la exterioridad, el *cogito* ha de inscribirse en ella vinculándose con la actividad perceptiva de carácter global, rechazando como prioritario el análisis por segmentos propio de la conciencia y de la representación. Este enfoque nuevo y fenomenológico realiza una síntesis entre el sujeto que percibe y el objeto percibido sin privilegiar a ninguno de ellos, sino dentro de un flujo originario que va de un presente a otro presente, esto es, que se inscribe en la acción corporal.

La fenomenología no intenta salir del medio en el que aparecen los fenómenos expresivos. Ahora bien, no se conforma con verlos como imágenes, tal y como nos aparecen. Al igual que nos señala la profesora López Sáenz, pensamos que «las imágenes implican a un cuerpo vivido que encarna todas las posibilidades, y en ellas se implica también su raíz natural-cultural⁵³⁵».

Ver la imagen de un ser humano en una acción exterior, por ejemplo, arrojar un objeto, es contemplar en esta actividad tanto su profundidad como su exterioridad. A diferencia de lo que ocurría en Bergson, cada movimiento de nuestro cuerpo es la expresión global del carácter vinculado, eso sí, radicalmente al presente⁵³⁶.

⁵³⁴Ibidem.

⁵³⁵Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», op. cit., p. 167.

⁵³⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit., p. 155.

La fenomenología estudia este movimiento en su espontaneidad. La libertad de su aparecer es por sí misma significativa, ya que cada uno de los movimientos que hacemos es como un todo que se desmarca de la masa de movimientos posibles, para dar lugar al significado que ofrece el sentido de nuestras actuaciones.

El cuerpo se significa por completo en una sola mirada, en una expresión facial o en un gesto⁵³⁷ que «toma posesión del espacio y de las cosas dotándolas de sentidos sensibles–inteligibles⁵³⁸». Estamos de acuerdo con López Sáenz cuando sostiene que esa apertura posee una dimensión poiética debido a su talante creativo⁵³⁹. Algo de esta disposición poiética refleja, en nuestra opinión, una influencia de Bergson, que analizaremos en el siguiente capítulo.

El cuerpo y su actividad sensible nos transportan a los movimientos entre relaciones propias de la naturaleza, y a una virtualidad perceptiva perteneciente también al ámbito social, cultural o histórico, que pasarán a formar parte de la historia colectiva⁵⁴⁰.

El *cogito* mudo es, ante todo, la transformación continua de lo sensible en la expresión simbólica a través de la acción corporal, que es, por sí misma, diacrítica⁵⁴¹, ya que nuestra personalidad se integra en cada uno de nuestros gestos o movimientos.

⁵³⁷Cfr. *Ibidem*.

⁵³⁸López Sáenz, M^a. C. «De la expresión al habla, modelo diacrítico de interculturalidad», op. cit., p. 35.

⁵³⁹*Ibidem*.

⁵⁴⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 496. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 440.

⁵⁴¹López Sáenz, M^a. C. «De la expresión al habla, modelo diacrítico de interculturalidad», op. cit., p. 37.

Merleau-Ponty critica la concepción objetivista del cuerpo como una estructura anatómica⁵⁴² que puede ser observada objetivamente. En cambio, el cuerpo fenoménico es semejante a una melodía en la que podemos vivir cómo el presente se relaciona sin interrupciones con el pasado, en una continuidad en donde el exterior y el interior se prolongan el uno en el otro en un sólo gesto del cuerpo.

Esta melodía es uno de los mejores ejemplos de las ideas sensibles, porque entraña la capacidad de los sonidos y de lo estético, en general, para revivir en todo su esplendor un sentir pasado que persiste. Las ideas musicales encarnan la profundidad que está detrás y entre los sonidos, en el ritmo que es relación⁵⁴³.

La misma metáfora, aunque en diferente sentido, utilizó Bergson, para referirse a la duración. Merleau-Ponty la señala como un suceder continuo de mí hacia el otro en una sinfonía que canta por sí misma⁵⁴⁴. Por lo tanto, esta melodía no precisa de movimientos espiritualistas que vengan desde fuera a señalarle cuál es la meta a la que deben dirigirse, puesto que en su misma estructura dinámica es capaz de integrar nuevas composiciones. El cuerpo conforma dicha estructura melódica con su propio impulso, con conciencia de unidad y de acción con el mundo, ya que es una melodía cinética⁵⁴⁵ que va en consonancia con el espíritu, con el que forma un todo capaz de adaptarse al contexto que lo modula. Por el contrario, la introspección es un movimiento

⁵⁴²Merleau-Ponty, M. *The structure of behaviour*, op. cit., p. 190.

⁵⁴³López Sáenz M^a. C. «La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica», op. cit., p. 12.

⁵⁴⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behaviour*, op. cit., p. 159.

⁵⁴⁵Cfr. Ibídem, pp. 107–121.

que abandona el mundo para sumergirse en una interioridad en la que la relación con los otros y con las cosas queda excluida.

La introspección, tan pronto como se traduce a su lenguaje, afirma algo completamente diferente a la existencia de ciertas cualidades internas. El estado de conciencia es la conciencia de un estado. La conciencia es siempre conciencia de algo (conciencia de... conciencia que...), ésa es su función⁵⁴⁶.

La nutrición, la respiración y, en definitiva, todo nuestro cuerpo sensible, invisten a una conciencia que no es reflexión, sino flexión transicional y dialéctica con el mundo. La riqueza estimular de este último impide que las dimensiones orgánicas se empobrezcan encerrándose en sí mismas; lejos de ello, las afecta hasta desencadenar sus acciones y reacciones. La sociedad también es arquitectura ante la que cada sujeto adopta una perspectiva personal en la que muchos participan.

Al contrario que en Bergson, en Merleau-Ponty el comportamiento no es símbolo de otra realidad que se acumule e impulsa a la acción, sino que por sí mismo ya es comunicación y, por lo tanto, simbolismo:

No es por casualidad que el análisis simbólico de la conducta nos traiga de regreso siempre esos objetos creados por el hombre. Deberíamos ver que ese comportamiento simbólico es el origen de toda creación y el final de toda esa novedad⁵⁴⁷.

La acción del cuerpo va más allá de la producción de objetos. Es más, el cuerpo mismo no debe de ser contemplado como un objeto entre el resto, sino

⁵⁴⁶Ibidem, p. 183.

⁵⁴⁷Ibidem, p. 240.

como la expresión misma de la existencia, pues en cada gesto del cuerpo hay un símbolo que augura un inicio de transformación. El comportamiento es símbolo porque es creación de otra realidad, ya que supone la expresión de la persona en lo que hace social y culturalmente. Cada expresión es un simbolismo primordial creador de significados y significantes al que el mundo puede responder, siempre y cuando haya sido previamente interrogado. En un gesto tan sencillo como darse la mano percibimos a toda la persona volcada en un sencillo movimiento que muestra, a través de un contacto más o menos intenso, la cercanía o distancia de cada uno con el otro.⁵⁴⁸

Merleau-Ponty ve en el comportamiento la dilatación propia de una estructura melódica debido a la relación estrecha de la expresión con lo expresado⁵⁴⁹. El cuerpo y su movimiento sensoriomotriz simbolizan que existimos siendo receptivos a la vez que activos al mundo, a los otros y a las cosas, de forma incesante. Por ejemplo, el tono corporal transcribe, como si de un texto se tratara, el momento emocional que se da en las relaciones con los otros. El lenguaje discursivo transcribirá en un segundo momento todo este sistema de sensaciones con las que entramos en contacto.

El mundo, en todos estos sectores en los que se realiza como estructura, es comparable a una sinfonía, y un conocimiento así del mundo se hace accesible por dos caminos. Uno puede notar las correspondencias de las notas tocadas a la vez por los diferentes

⁵⁴⁸Cfr. López Sáenz M^a. C. «La verdad esencial de las ideas sensibles», en la imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica», op. cit., pp. 8–9.

⁵⁴⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behaviour*, op. cit., p. 121.

instrumentos y la sucesión de aquéllas tocadas por cada uno de ellos⁵⁵⁰.

El conocimiento que aporta esta globalidad propia del símbolo no nace en la reflexión, sino que se deja tocar libremente por el sentir sobre el que se flexibiliza, proyectando así las expresiones personales en una comunicación cada vez más codificada que va de las sensaciones a las palabras, y de estas a las instituciones. De este modo se teje una red de significados que origina una perspectiva, una forma de entender la naturaleza y la sociedad que se conforma con la unión de todas las expresividades.

Como consecuencia de todo lo anterior, en Merleau-Ponty, a diferencia de Bergson, no hay niveles de distinta naturaleza, grados que van de sección en sección constituyendo un tiempo duradero. Por el contrario, nos encontramos con un sistema de relaciones que conserva y manifiesta la estructura del cuerpo viviente, que es tejido inter-sensorial, símbolo de conectividad que no deja de crear significados.

Con las formas simbólicas aparece la conducta, la cual se abre a la verdad y al valor propio de las cosas, lo cual tiende a la adecuación del significante y del significado, de la intención y hacia dónde tiende. Aquí el comportamiento ya no tiene una sola significación, él es significación en sí mismo... como comportamiento unido a un todo sincrético, al que ya sólo se le puede considerar como un nivel propio del simbolismo⁵⁵¹.

⁵⁵⁰Ibíd., p. 132.

⁵⁵¹Ibíd., p. 122.

El autor observa que en este movimiento global, y por lo tanto sincrético, interioridad y exterioridad se integran en una misma significación corporal a través de la tonicidad, en los gestos y en las posiciones para con los otros, pero también en relación con nosotros mismos. La operación vital es así un acto de percepción global cuyo sentir es, a la vez, sentido. En esta transición aparece el acto creador que, por sí mismo, es intencional, esto es, se dirige hacia otro.

Percepción es un momento de la dialéctica viva de un sujeto concreto, que participa en una estructura total y correlativa, tiene como su objeto original, no la «masa desorganizada», sino la acción de otros sujetos humanos... Esta percepción naciente posee un carácter de ser dirigido hacia humanas intenciones más que a objetos de la naturaleza o cualidades puras⁵⁵².

Así pues, Merleau-Ponty, a diferencia de Bergson, no señala un símbolo que integra la reflexión con la actividad corporal, pues no precisa de ninguna interioridad que los una substancialmente, como hace la duración, ya que la corporalidad es, por sí misma, volvemos a repetir, fenómeno simbólico que construye a partir de sí misma otras realidades distintas de sí.

Cuando intentamos definir las variables de las que el comportamiento depende realmente, las encontramos, no en estímulos que han sido tomados como acontecimientos del mundo físico, sino en relaciones, las cuales no se hayan contenidas en este último. Desde la relación que se establece entre dos tonos de gris hasta las relaciones

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 166.

funcionales de un instrumento con su fin, y en las relaciones de la expresión mutua en una conducta simbólica⁵⁵³.

El símbolo es un modelo complejo que surge de las relaciones intrínsecas que se producen en la actividad de un «cuerpo viviente», al que también podemos denominar «cuerpo fenoménico⁵⁵⁴». Estas relaciones, que se conforman en estructuras, no son, como ocurre en Bergson, grados que se tienden y distienden en su contacto con las imágenes, sino encrucijadas de significación.

Lo que denominamos “interior” es la impronta de trascendencia que encuentra su referencia última en la naturaleza visible de nuestra acción corporal. Incluso la moral, es en definitiva, un reflejo visible de la protección que el cuerpo tiene sobre nosotros, al ser capaz de sostenernos sin desmoronarse ni abandonarnos.

En resumen, la crítica que Merleau-Ponty realiza en esta obra a los postulados planteados por Bergson es ácida y desesperanzada, ya que el cuerpo viviente no puede ser un mecano compuesto por una suma de piezas a las que se añade, a su vez, una serie de movimientos. La idea de una conciencia oculta que llega al cuerpo para que, como si fuera un muñeco, ofrezca respuestas automáticas es denostada flagrantemente. El autor existencialista criticó la incongruencia de la evolución libre de su antecesor con una finalidad programada a través de un impulso como el *élan* que parece actuar como detonante de una maquinaria:

⁵⁵³Ibídem, p. 129.

⁵⁵⁴Ibídem, p. 156.

Bergson muy a menudo gira a una noción puramente motriz de acción. El hábito es finalmente tan sólo un «residuo fosilizado de la actividad mental», el gesto activo tan sólo «un acompañamiento motor» de pensamientos, y la meta práctica de la conciencia se reduce a la conciencia de «incipientes movimientos⁵⁵⁵».

Tal y como venimos diciendo a lo largo de esta crítica, Merleau–Ponty ve que es precisamente la existencia la que falta en la construcción teórica de Bergson, en la que sólo hallamos pureza desvitalizada. Para su sucesor, no puede haber una duración cuya conciencia no tenga una estructura concreta en la que concretarse y cuya actividad, lejos de enraizarse en el ser corporal, esté dividida entre el interior y el exterior.

Esta visión de la obra de Bergson que, como veremos en el capítulo siguiente, Merleau–Ponty matizará en sus obras posteriores, e incluso modificará en algunos puntos, persiste en criticar la desvinculación entre cuerpo y sujeto hasta el punto de que aquél es pura pasividad, en Bergson, acción de pantomima que actúa como un mimo, reproductor de las imágenes que la conciencia se encarga de dotar de sentido. Toda esta visión sigue elaborándose en la obra posterior de Merleau–Ponty, *Fenomenología de la percepción*.

2.4. Fenomenología de la percepción (1945)

2.4.1. Introducción

En esta obra, escrita dos años después de la primera (1945), Merleau–Ponty profundiza en el tema de la existencia como experiencia perceptiva. La

⁵⁵⁵Ibídem, p. 163.

describe a modo de un entrelazamiento de acciones físicas y psíquicas⁵⁵⁶. Ahora bien, estas acciones no son hechos objetivos, como pretende el behaviorismo, sino que, al fundamentarse en la conciencia corporal, son ya percepciones en las que la pasividad y la actividad van de la mano.

La influencia de Bergson se constata, en nuestra opinión, en el valor motriz de lo percibido, ya que la recepción sensible de cualquier estímulo va a conllevar una acción sensoriomotriz. Este movimiento implica una atención especial que compromete a la persona con el medio, y que hace de lo sensible la condición de posibilidad de pertenencia a un mundo, ya que el cuerpo no es un mero organismo, sino acción sintiente–sensible⁵⁵⁷.

Para comprender mejor cómo opera la percepción debemos volver a la metáfora de la música a la que hemos hecho referencia anteriormente. En relación con la expresión, para Merleau–Ponty se establece entre el cuerpo y el interior del ser humano la misma concordancia que entre el músico y la sinfonía que toca⁵⁵⁸. Esta relación va mucho más allá de la conducta que el instrumento provoca en el músico, ya que no hablamos de un mecanismo que se pone en marcha, sino de una fusión, a la vez global y parcial, entre la música del artista y el instrumento tocado. En este capítulo veremos cómo la crítica negativa a Bergson continúa, excepto en algunos de sus conceptos esenciales como el de «atención a la vida» o el de la «continuidad» propia del tiempo. En los conceptos citados comprobamos una revalorización del contacto entre el sujeto y las cosas.

⁵⁵⁶Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau–Ponty», op. cit., p. 189.

⁵⁵⁷Cfr. Ibídem, p. 191.

⁵⁵⁸El desarrollo de esta metáfora prosigue en Merleau–Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 181–182. Traducción al castellano: Merleau–Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 162–163.

En síntesis, comprobaremos que el rechazo de Merleau-Ponty a la acumulación de etapas en la evolución, al modo de una gran bola de nieve, resulta demoledor, ya que la visión bergsoniana del tiempo se nos ofrece como un conjunto de recuerdos fijos, almacenados en el interior, que van consolidando una gran masa de tiempo⁵⁵⁹. En nuestra opinión, la virulencia de la crítica es tal que a veces da la impresión de que Merleau-Ponty construye su propio pensamiento merced al conocimiento exhaustivo que tiene de Bergson, proyectándolo en su propio saber de la percepción, pero en dirección contraria.

Esto último no quiere decir que no seamos conscientes de que, al ser posterior a Bergson, Merleau-Ponty conoció los nuevos avances de la psicología, la fenomenología, el estructuralismo y las ciencias humanas, que se desarrollaron tras la muerte de su antecesor. En línea con las últimas investigaciones de Frédéric Worms y Philippe Soulez, de la espléndida biografía que realizaron acerca de Bergson⁵⁶⁰, pensamos que tanto Sartre como Merleau-Ponty, claramente influenciados por Politzer, critican a Bergson sin realizar una lectura serena y objetiva de sus producciones, dado su compromiso vital y político, que se posicionaba en contra de una burguesía carente de visión social y ausente de una moral comprometida. Sin embargo, esa lectura atenta nos parece, no obstante, imprescindible y es la que intentamos en este trabajo. Creemos que puede propiciarse en nuestros días, y, con ella, podremos analizar cuáles son los puntos fuertes y débiles de los textos de Bergson sin caer en el bergsonismo, que sesgó el talante audaz y explorador del autor.

⁵⁵⁹Cfr. Bergson. H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 826. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 26.

⁵⁶⁰Worms, F. y Soulez, Ph. *Bergson*, op. cit., pp. 210–211.

2.4.2. Emoción y memoria corporal

Tal y como señala Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*⁵⁶¹, el ser humano vive, de forma inevitable, en un cuerpo material que presenta una perspectiva real o anatómica, y otra fenoménica que implica al cuerpo tal y como es vivido por mí. Como dijimos anteriormente, esta visión del cuerpo como fenómeno sigue el símil de la melodía tocada por el artista, la cual se transforma en expresión, puesto que sus estados de ánimo van a proyectarse en todos sus movimientos. La actividad artística no es una proyección de dentro hacia afuera, sino un mensaje total que habla por sí mismo.

Durante el ensayo, lo mismo que durante la ejecución, los juegos, los pedales y los teclados no le son dados más que como potencias de un valor emocional o musical, y su posición, como los lugares por los que este valor aparece en el mundo⁵⁶².

Las expresiones corporales adoptan, de forma no pensada, diferentes posiciones tónico posturales respecto a los objetos y a las personas. Las distintas distancias o posturas comprometen nuestra actitud frente al mundo. Cuando afirmo que estoy decaído, expreso cómo se sienten mi cuerpo y mi ánimo con respecto al medio que me debería sostener. Estas actitudes⁵⁶³, así como los objetos en las que se continúan, no son sólo cosas anónimas que se sustentan en el pasado, como defiende Bergson, sino formas de expresar nuestras emociones en cada momento actual.

⁵⁶¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behavior*, op. cit. pp. 189–190.

⁵⁶²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 336. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 299.

⁵⁶³Ibídem, p. 181. Traducción al castellano: Ibídem, p. 162.

Es evidente lo que quiere decir Bergson cuando habla de «un cuadro motor de la evocación», pero si unas representaciones puras del pasado vienen a insertarse en este cuadro, no se ve por qué tendrían necesidad de él para volver a ser actuales⁵⁶⁴.

De este modo, la expresión no es, para Merleau-Ponty, el choque del pasado puro con el instante actual a través de los movimientos sensoriomotrices tal y como Bergson señaló, sino una necesidad natural del ser humano de manifestar los efectos que surgen de su relación con el otro. En efecto, expresarse requiere una tensión dinámica, una actitud que nos habla a partir de este espacio expresivo que es el cuerpo⁵⁶⁵.

En realidad sus gestos expresivos durante el ensayo son gestos de consagración; tienden unos vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo como los gestos del augur delimitan el *templum*⁵⁶⁶.

El gesto inaugura el espacio transicional que se establece entre el emisor y el receptor; por ello no deja de renovarse. El ser humano adopta en cada momento que se manifiesta gestualmente «una de las variaciones posibles de su *être-au-monde*⁵⁶⁷». Estos cambios nos muestran, acompañados de su carga afectiva y emocional correspondiente, el tipo de contacto que se ha mantenido con el medio.

Por su parte, en Merleau-Ponty el gesto es, como una obra de arte, eso que nos conmueve y que apasiona, tanto a quien lo produce como a quien lo

⁵⁶⁴Cfr. Ibídem, p. 221. Traducción al castellano: Ibídem, p. 198.

⁵⁶⁵Ibídem, p. 283. Traducción al castellano: Ibídem, p. 251.

⁵⁶⁶Ibídem, p. 181. Traducción al castellano: Ibídem, p. 163

⁵⁶⁷López Sáenz, M^a. C. «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad» op. cit., p. 36.

recibe, ya que nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo más, sino el origen de todos ellos⁵⁶⁸. El equívoco puede surgir al comparar el saber del cuerpo con el discurso lingüístico, en lugar de hacerlo con el arte, ya que estamos tan ligados a nuestras habilidades discursivo–verbales que lo que pensamos que es una opción por ejemplo, la capacidad de decir «sí» o «no» en el lenguaje hablado lo trasferimos a nuestro cuerpo.

En nuestra opinión, la actividad corporal posee frecuentemente un mayor índice de espontaneidad que el lenguaje hablado, ya que este último va cargado a menudo de reflexiones previas. Sin embargo, el movimiento corporal habla por sí mismo de forma inconsciente al margen de nuestra reflexión o voluntad, para nosotros es más nuestras acciones que nuestras palabras las que nos definen.

Creemos que lo que Bergson pretende a través de la integración del «yo» individual con lo vivido sigue la línea de lo que ensayará con posterioridad Merleau–Ponty, esto es, no dejar de lado la historia del sujeto. Sin embargo, el fenomenólogo imbuye al sujeto de un espacio–tiempo personal que emerge merced a la comunicación con su entorno, por ejemplo al dar un abrazo.

Así mismo, es necesario que mi experiencia me dé de alguna manera al otro, puesto que de no hacerlo, yo no hablaría de soledad ni podría declarar inaccesible al otro. Lo que es dado y verdadero inicialmente es una reflexión abierta a lo irreflejo, y así mismo la tensión de mi experiencia hacia otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi vida⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸Cfr. Merleau–Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 182. Traducción al castellano: Merleau–Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 163.

⁵⁶⁹Ibídem, p. 417. Traducción al castellano: Ibídem, p. 370.

En la diferencia espontánea que surge en mi movimiento hacia el otro percibo un pacto que se establece, de forma irrefleja, en un intermundo en el que el comportamiento de ambos no es del todo previsible. De ahí que, en toda reciprocidad haya un «plus» de tensión emocional debido a la extrañeza que el mundo del otro me produce.

Concluyo un pacto con el otro, me he resuelto a vivir en un intermundo en el que doy la misma cabida al otro que a mí mismo. Pero este intermundo es un proyecto mío y sería hipócrita creer que quiero el bien del otro como el mío, ya que este apego al otro viene aún de mí. Sin reciprocidad no hay alter ego⁵⁷⁰.

Por lo tanto, esta actividad irrefleja no es sólo acción, sino diálogo, pacto intersubjetivo en el momento actual en el que mi acción se encuentra fraguándose en un dialogo con la otra persona. No nos enriquecemos, como piensa Bergson, tendiendo hacia un tiempo interior o hacia una memoria que nos ayude a llevar a cabo las elecciones mejores. En opinión de Merleau-Ponty, no se puede superar esta tensión exterior propia del encuentro con los seres humanos, y menos aún cuando ésta se contrapone a la reflexión que siempre es posterior a ella⁵⁷¹.

Merleau-Ponty tiene como objetivo primordial evitar el prejuicio intelectualista hacia lo exterior, así como el solipsismo, tal y como demuestran las continuas referencias que hace a él. Esta constante precaución le impide caer en el ridículo en el que parece encontrarse Bergson cuando fragua un encuentro paralelo y cerrado entre varias conciencias que sólo permanecen atentas a su mundo interno.

⁵⁷⁰Ibidem, pp. 413–414. Traducción al castellano: Ibidem, p. 368.

⁵⁷¹Cfr. Ibidem, p. 416. Traducción al castellano: Ibidem, p. 369.

En nuestra opinión, lo que realmente pretende Merleau-Ponty es superar la filosofía bergsoniana de la introspección y darle un valor diferencial y coexistencial al encuentro con los otros seres humanos. En otras palabras, intenta hacernos conscientes de que no percibimos privadamente el mundo, sino en por participación en lo común, ya que en esto mismo se sustenta nuestra diferencia.

Hay una excitación propia de la actividad sensoriomotriz que surge del encuentro con el otro. Esta emoción se estructura de forma irreflexiva, ya que para el cuerpo es algo inherente a la acción perceptiva que se mantiene durando en la memoria corporal de nuestras expresiones.

La alternativa bergsoniana de la memoria-hábito y del recuerdo puro no da cuenta de la presencia próxima de los vocablos que yo sé: están detrás de mí, como los objetos detrás de mi espalda o como el horizonte de mi ciudad alrededor de mi casa, cuanto entre ellos o con ellos, pero no tengo ninguna imagen verbal. Si persisten en mí, es más bien como «imago freudiana», que no es tanto la representación de una percepción antigua como la esencia emocional, muy precisa y muy general, separada de sus orígenes empíricos⁵⁷².

En la última parte de *Fenomenología de la percepción* -y pensamos que esto es algo importante en la evolución de ambos autores- queda patente que la afección, que para Bergson era principalmente un elemento propio del sujeto, una sensación del cuerpo, es, realmente, la que permite la comunicación entre el mundo interior y ese otro que comparten todos los seres.

⁵⁷²Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 220. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 197.

La afección está en nuestro cuerpo... Su subjetividad consiste en esta interioridad de la sensación afectiva, su objetividad en esa exterioridad de las imágenes en general⁵⁷³.

El cuerpo afectado, alterado podríamos decir, se convierte en un gozne entre el mundo interior y el exterior merced a la memoria corporal que guarda en sus expresiones los afectos que han sacudido al sujeto. La existencia se fundamenta en la afectividad, esto es, en la alteración que la percepción de lo otro causa en mí. Sin embargo, la diferencia es que, mientras que para Merleau-Ponty el cuerpo mantiene lo aprehendido en su misma actividad perceptiva, en Bergson el aprendizaje lo realiza cada uno reflexionando sobre estas percepciones y sobre su implicación en toda la personalidad.

Para la fenomenología, la impresión no existe sino como envés de la expresión. De este modo, la impresión es una *dinamis* que halla su fundamento en la relación que se establece entre las personas.

Pero si el sujeto es temporalidad, luego la auto-posición deja de ser contradicción, porque expresa exactamente la esencia del tiempo vivido. «El tiempo es afección de por sí»; el afectante es el tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes; el afectante y el afectado no forman más que una sola cosa, porque el impulso del tiempo no es más que la transición de un presente a un presente⁵⁷⁴.

En la obra de Merleau-Ponty hay algo del orden de lo afectivo y amoroso que impide que yo sienta mi mano como objeto físico, y que no teja sobre ella

⁵⁷³Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 364. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 237.

⁵⁷⁴Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 488. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 433.

el tiempo propio de la historia que me acompaña. El cuerpo del otro ser humano, al igual que el mío, tiene también algo en común, no sólo la posesión de una piel, sino su capacidad de contacto y de sentir un exterior compartido. Bergson ve igualmente que la proximidad del otro afecta a mi acción social en el mundo, aunque su concepto de duración, debido a su cualidad substancial, a veces parece imposibilitar la apertura al mundo.

Por el contrario, cuanto más decrece la distancia entre esos cuerpos y el nuestro, más tiende la acción posible a transformarse en acción real, volviéndose la acción tanto más urgente cuanto la distancia es menos considerable⁵⁷⁵.

La corporalidad nos hace vivir en un «yo» totalmente diferente del observador que se posiciona en la distancia, alejado de la energía sensible que irradia nuestro espacio corporal. En nuestra opinión, la sensibilidad es un «yo pre-personal» que se prolonga en la memoria del cuerpo que sirve de base a todo acontecimiento en el que estemos implicados. Al vivir la libertad como destino, esta memoria sensible actúa como un cruce de caminos entre lo visible y lo invisible, una frontera en la que se produce la adhesión global al mundo, tal y como diría Merleau-Ponty⁵⁷⁶. De este modo, darse al otro implica hablar con él, con el pasado a nuestras espaldas, pero no a la manera acosadora de Bergson, sino como apertura de un tiempo compartido corporal en el que nos reconocemos.

⁵⁷⁵Bergson, H. «Matière et mémoire», op. cit., p. 364. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y memoria*, op. cit., p. 237.

⁵⁷⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 289. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 256.

La herencia del pasado es, con un sólo gesto, incorporar el pasado al presente y empalmar este presente con un futuro, abrir todo el ciclo de tiempo en el que el pensamiento «adquirido» permanecerá adquirido a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo... Lo intemporal es adquirido⁵⁷⁷.

Debemos resaltar que, en nuestra opinión, lo que Merleau-Ponty plantea es una memoria corporal que nos transforma a cada instante, como sucedería si viéramos enfermo a alguien con quien hemos compartido momentos de nuestra vida, en el momento en que contactáramos con él o ella sentiríamos ese pasado alterando nuestro presente más próximo.

Ahora bien, no podemos olvidar lo que apuntamos en el capítulo anterior cuando resaltamos que en Bergson el tiempo se materializa en la acción corporal, y que, por lo tanto, ésta impone una espacialización. La actuación en el espacio conlleva no sólo los recuerdos, sino también mi cuerpo con ellos. Como dijimos anteriormente, la memoria del cuerpo va inscrita en el carácter y en las actitudes que se modulan en la experiencia del sujeto⁵⁷⁸.

No debería distinguirse entre la personalidad que se tiene y la que se hubiese podido tener. El carácter del hombre es un resultado electivo, renovado continuamente. Siguiendo nuestro camino, aparecen puntos de bifurcación, aparentes al menos. De las muchas direcciones que vislumbramos, nos es dado seguir sólo una de ellas⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Ibídem, p. 453. Traducción al castellano: Ibídem, p. 401.

⁵⁷⁸ Cfr. Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 156.

⁵⁷⁹ Bergson, H. «La rire», op. cit., p. 467. Bergson, H. *La risa*, op. cit., p. 138.

Estamos de acuerdo con la profesora López Sáenz cuando señala que la expresión no es un automatismo, ni una mera exposición de signos, sino la apertura a un campo en el que los significados emergen de modo innovador⁵⁸⁰ podríamos añadir, junto a una memoria adherida a nuestro cuerpo. Y esto nos recuerda el magnífico desarrollo de la sociabilidad en la obra de Bergson titulada *La risa*, en la que se recupera la expresión como espontaneidad que nos une a otros, al margen de fórmulas y formas que no son sino disfraces de la verdadera presencia de un hombre vivo en el teatro del mundo⁵⁸¹.

En la obra mencionada recuperamos la capacidad del diálogo libre e irreflejo que toda expresión incluye al relacionarnos con los demás, que no es, según nuestro parecer, sino un encuentro abierto a toda posibilidad, ya que «La expresión es en todas partes creadora, y lo expresado es siempre inseparable de ella [...] el lenguaje nos trasciende⁵⁸²».

2.4.3. *Cogito* y conciencia perceptiva

El acto creador, que es la expresión y que refleja nuestra emoción en cada gesto, requiere un nuevo tipo de consciencia alejada del *cogito* racional. Necesita una conciencia entendida como acción motriz, esto es, que conlleve una actividad sensoriomotriz y que, ante todo, se sitúe adherida al sujeto y a su materialidad sensible.

⁵⁸⁰López Sáenz, M^a. C. «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», op. cit., p. 35.

⁵⁸¹Cfr. Bergson, H. «La rière», op. cit., p. 408. Traducción al castellano: Bergson, H. *La risa*, op. cit., p. 82.

⁵⁸²Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 451–453. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., pp. 400–401.

Así es la conciencia perceptiva merleau-pontiana que, fundamentalmente, es intencionalidad en tanto movimiento o, en otras palabras, salir de sí, existencia.

En lo referente a la conciencia, debemos concebirla, no como una conciencia constituyente, y como un ser para sí, sino como una conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de «localidad». Bajo estas condiciones, las antinomias de pensamiento objetivo desaparecen⁵⁸³.

Como venimos diciendo, esta acción perceptiva se forja en la relación del sujeto corporal con el mundo⁵⁸⁴. Su movimiento dinámico es intencionalidad operante, ya que siempre que percibimos lo hacemos como si nos moviéramos en torno al fenómeno, comprobando su relación con nuestra historia, con las percepciones pasadas y la atmósfera que las envolvía. Lo que se pone de manifiesto ante esta conciencia se da en la intersección entre mis experiencias y las del otro, que son índices de objetividad y subjetividad incorporados a mi organismo⁵⁸⁵.

En cambio, en su opinión, el cuerpo representa para Bergson un presente accidental, esto es, desvalorizado frente al pasado que guardamos en el interior⁵⁸⁶. Siguiendo su razonamiento, Bergson nos condena a la soledad compartida de conciencias solitarias que se ven abrumadas por el peso del

⁵⁸³Ibidem, p. 409. Traducción al castellano: Ibidem, p. 363.

⁵⁸⁴Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», op. cit., p. 180.

⁵⁸⁵Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 20. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 19.

⁵⁸⁶Ibidem, p. 281. Traducción al castellano: Ibidem, p. 80.

pasado, así como a un presente impotente para olvidarlo. Por lo tanto, para Merleau-Ponty la cualidad de la conciencia perceptiva no reside en abstraer al sujeto de la existencia que vive sino, por el contrario, en inscribirlo en ella.

Nos percibimos como agentes que se mueven en relación constante. Así pues, la experiencia perceptiva conviene a un sujeto cuya vivencia se ha sedimentado merced a su actividad⁵⁸⁷. Por lo tanto, Merleau-Ponty trata de definir de nuevo el *cogito* que conviene al cuerpo, ya que hasta ese momento la conciencia representaba el contenido de mi experiencia pasada, como si fuera un observador estricto que gobernaba su actuación corporal, y la convertía por lo tanto en un ente esencial separado de la existencia, como ocurría en la Edad Media.

La existencia, en la obra de Bergson, carecía de esa otra dimensión necesaria que iba no sólo de dentro a afuera, sino también de fuera hacia adentro. En otras palabras, permanecía inmóvil, bloqueada en la reflexión de lo ya pensado. El nuevo estilo de conciencia que Merleau-Ponty trata de investigar, la conciencia perceptiva, es aquella cuya cualidad fundamental es la de ser carnal y estar en situación. Esta conciencia que no existe sino encarnada no es un pasado que abruma, sino más bien una perspectiva motriz que permite el movimiento transicional entre el cuerpo y el espíritu. No se trata de un movimiento sin otra cualidad que el cambio de posición. Por el contrario, es una expresión auténtica, apenas una filigrana, pero que contiene en un gesto un conocimiento silencioso y espontáneo inabordable. En nuestra

⁵⁸⁷ Cfr. Ibídem, p. 455. Traducción al castellano: Ibídem, p. 404.

opinión, la carne busca a través de la percepción sentir más que representar⁵⁸⁸.

En lo referente a la conciencia debemos de concebirla, no como una conciencia constituyente y como un ser para-sí, sino como conciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia⁵⁸⁹.

Merleau-Ponty adopta una conciencia perceptiva en la que la contingencia del mundo no es un ser menor⁵⁹⁰. Esta última más bien se asemeja al rostro que escudriña el infante, algo que está ya ahí, pero que se explora y se crea al mismo tiempo. Frente al pensamiento cerrado y completamente extendido de la descripción, surge el pensamiento corporal, serpenteante y en zigzag por su apertura a un contexto abierto a la innovación. Movimiento que entra y sale de un interior vinculado indisolublemente al exterior, pues que no se oculta en las sombras de una caverna oscura, sino que encuentra la luz afuera de la caverna, en la propia existencia corporal.

El *cogito* era la toma de consciencia de esta interioridad. Pero, por eso mismo, toda significación se concebía como un acto de pensamiento, como la operación de un puro Yo, y si el intelectualismo triunfaba sobre el empirismo, era incapaz de dar cuenta de la variedad de la experiencia, de lo que en ella es sin-sentido, de la contingencia de los contenidos. La experiencia del

⁵⁸⁸ «La palabra es un verdadero gesto, y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen... Mientras no encontremos debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y un significado del mundo». Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 224. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit. pp. 200–201.

⁵⁸⁹ Ibídem, p. 409. Traducción al castellano: Ibídem, p. 363.

⁵⁹⁰ Cfr. Ibídem, p. 459. Traducción al castellano: Ibídem, p. 407.

cuerpo nos hace reconocer una imposición de sentido que no es la de una consciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es ese núcleo significativo que se comporta como una función general... En él aprendemos a conocer este nudo de esencia y existencia⁵⁹¹.

En efecto, la interioridad de la que nos habla el intelectualismo nada tiene que ver con las operaciones que Merleau-Ponty se plantea, ya que son un psicologismo operante en el interior de la mente. Dicho intelectualismo entiende por «operación» la capacidad de asociar diferentes contenidos, clasificándolos y organizándolos en función de sus semejanzas, y por «psique» las etapas secuenciadas de los estadios del desarrollo. La interioridad reflexiva resulta, por consiguiente, impostada y mecánica, incapaz de adaptarse a los movimientos propios de un sujeto comprometido en el mundo que con-forma con los otros sus diferencias.

A pesar de las críticas de Bergson a la psicología asociacionista, la interioridad a la que nos remite nos pone ante una consciencia que queda esclavizada por lo conocido, privada por lo tanto de espontaneidad. Apresada en su esencialidad invariable y conservadora, se cierra a nuevos aprendizajes, y, sobre todo, parece reducirse a conservar lo ya adquirido.

Merleau-Ponty es contrario a esta tesis: el valor del ser humano se acrecienta ante los fenómenos, porque se dispone a vivirlos en relación con los otros, y no a describirlos como un mero espectador. Ser humano no es ser consciencia, sino ser capaz de asumir la madurez y la existencia vertical, que consiste en pensar haciendo, y hacer pensando.

⁵⁹¹ Ibídem, p. 182. Traducción al castellano: Ibídem, p. 164.

El autor nos habla principalmente de dos acepciones del *cogito*⁵⁹² que contienen las demás. El primero es el «*cogito* cartesiano», que coincide con el del análisis propio del pensamiento racional y que, sumido en una visión intelectualista, se basa en el procedimiento del lenguaje discursivo. En definitiva, este pensamiento se define como un constituyente universal que persigue conservar los significados, fundamentándolos en un «Yo pienso» que organiza lo percibido en hechos y en datos.

El segundo tipo de *cogito*, denominado «tácito», es más propio de la conciencia perceptiva que no busca certezas ni constancias, ya que aparece abierta al fenómeno que percibe. Esta conciencia no se divide en categorías, sino que integra lo que ve globalmente. El pensamiento mudo no precisa separar las naturalezas de las cosas: se ofrece por entero a lo que percibe, tanto en su dimensión espiritual como material.

Este conocimiento que se mantiene en silencio, ya que se construye entre percepciones y gestos, no puede proferir un sólo significado acabado y definido, sino que se presenta abierto a la percepción del mundo y su contingencia. «Contingente» significa oscilante, situado en palabras de Bergson en la curva desde la que no vemos la dirección que se ha de tomar. Por lo tanto, existimos tan sólo en el mismo momento presente en que hemos de tomar una dirección.

A tenor de todas estas consideraciones, el *cogito* tácito no se puede definir como una conciencia pura al estilo de Sartre, esto es, como una esencia apegada a la nada saturada de presente⁵⁹³ en la que el pasado es pura

⁵⁹²Cfr. Ibídem, p. 350. Traducción al castellano: Ibídem, p. 312.

⁵⁹³Cfr. Sartre. J-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1998, pp. 87, 162, 166, 227, 612, 619.

facticidad inerte⁵⁹⁴. Si Merleau-Ponty lo denomina «*cogito* tácito» es porque se trata de un diálogo mudo que percibe de forma sensoriomotriz y que, en consecuencia, se significa en los gestos con los que invertimos a las cosas y y las personas que pueblan nuestro entorno.

El *cogito* tácito se percibe más fácilmente en aquellas situaciones—límite en las que el sujeto se siente amenazado, por ejemplo, en la angustia ante la muerte o en la mirada del otro sobre mí. En ellas sólo la proximidad corporal, el acercamiento o la respiración son capaces de expresar mi sentir⁵⁹⁵. En definitiva, y paradójicamente, el *cogito* tácito no es tal más que cuando se ha expresado a sí mismo⁵⁹⁶. Ahora bien, cuando así lo hace crea en el otro al menos una expectación, dado que actuar y escuchar son modos elaborados de intercorporeidad⁵⁹⁷.

Cuando Bergson nos propone un carácter «solidario» entre los elementos de la duración, entendemos que el autor pretende, al igual que Merleau-Ponty, dotar a la actividad humana de un flujo continuo a partir del cual todas las duraciones actuaran al unísono. Sin embargo, mientras el primero las diluye en una corriente interior absoluta, el segundo permite la experiencia individual a través de un espacio transicional —mi cuerpo— en el que es posible la creación por la expresión corporal que el otro suscita en mí⁵⁹⁸.

Aunque Bergson es criticado por la soledad de su conciencia que conduce a la introspección, también vemos en la obra de Merleau-Ponty, objeto de

⁵⁹⁴Cfr. Caeymaex, F. Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. *Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. NY: Olms, 2005.

⁵⁹⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 465. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 413.

⁵⁹⁶Cfr. Ibídem, p. 466. Traducción al castellano: Ibídem, p. 181–182.

⁵⁹⁷Cfr. López Sáenz, M^a. C. «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad», op. cit., p. 50.

⁵⁹⁸Ibídem, p. 49.

este comentario, cierto solipsismo representado en esa conciencia muda que, a pesar de crearse en la relación con el mundo, me pertenece. Llegado a este punto, el propio autor ve que él mismo se adentra en una zona resbaladiza.

Más allá del *cogito* hablado, del *cogito* convertido en enunciado y en verdad en esencia, hay sí, un *cogito* tácito, vivencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma más que un punto de vista resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor⁵⁹⁹.

El empleo de una conciencia, aunque sea motriz y dinámica, no constituyente, sino abierta al mundo, presenta una cierta tendencia hacia un sujeto que depende de las perspectivas que adopta para percibir el objeto. A nuestro parecer, resulta inevitable cuando tenemos una experiencia que algo de ella permanezca inherente a cada uno, como un sí mismo personal e intransferible. En efecto, desde nuestro punto de vista asistimos en *Phénoménologie de la perception* a algo que Merleau-Ponty había criticado de Bergson: a la determinación de una conciencia que, en su planteamiento mismo, ya marca una división entre sujeto y objeto. La sola mención de la palabra *cogito*, incluso “conciencia perceptiva”, nos lleva a la proliferación de tantas conciencias como queramos: tácita, racional, mítica... En todas ellas la acción espontánea del sujeto queda encorsetada en algo previo que lo determina.

¿Es correcto esto? Lo que yo llamo el *cogito* tácito es imposible. Para tener la idea de pensar (en el sentido de «pensamiento de ver y de

⁵⁹⁹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 465. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 412.

sentir»), para hacer la reducción, para llegar a la inmanencia y a la conciencia de... es necesario tener palabras⁶⁰⁰.

El objetivo que Merleau-Ponty se planteará a partir de *Fenomenología de la percepción* es, en nuestra opinión, deshacerse de la conciencia subjetiva como de un mito o una leyenda de un absoluto que ha de ser destronado, puesto que nos aleja de la posibilidad de actuar libremente. El *Cogito* nos envía a algo ya presentado que condiciona lo que se siente en el momento presente. Merleau-Ponty se centra, entonces, en el sentir y éste implica la percepción corporal en su movimiento libre. Para el autor de esta tesis, esta es una de las tareas prioritarias de toda la obra del autor existencialista.

Aún así, todavía queda incompleta una labor, denunciada en obras posteriores, de convertir el lenguaje en auténtico presente o, lo que es lo mismo, en silencio. Hay todavía que remontar el fracaso de una dialéctica que no ha sabido situarse en el centro intersensorial que se produce entre sujeto y objeto. Se hace preciso buscar un lenguaje que abrace el silencio en el mismo ahora en que surja el contacto entre el yo y el mundo, sin reflexiones previas que lo justifiquen.

Por todo lo mencionado anteriormente, estamos de acuerdo con Barbaras cuando afirma que «la reevaluación del bergsonismo permite así a Merleau-Ponty llegar a la raíz de la actitud natural⁶⁰¹». En nuestra opinión, si nos decantamos por un saber corporal es necesario poner a la percepción de parte del espíritu propio de la naturaleza, que es expresión espontánea, y no de la conciencia.

⁶⁰⁰Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 222.

⁶⁰¹Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 49.

Merleau-Ponty aún no había limpiado su pensamiento de su propio prejuicio hacia la exterioridad en los tiempos de *Fenomenología de la percepción*, ya que *cogito*, como conciencia, actuaba como guía, como algo ya constituido que determinaba la libertad de la acción del sujeto con el mundo, la fe verdadera en lo percibido.

Decir que yo debo mostrar que aquello que podríamos considerar en realidad como psicología (*Fenomenología de la percepción*) es en realidad ontología [...] Por lo tanto (*Phsique* y *Phisis*, la animalidad del cuerpo humano como psycho-physico), se trata de operar la reducción, es decir, para mí, de desarrollar poco a poco y de más a más el mundo «salvaje» o «vertical»⁶⁰².

Merleau-Ponty se enfrenta a un problema que también afectaba a Bergson: la connivencia de la experiencia con la percepción bruta a través de la expresión espontánea. Ambos autores afrontan el problema de un «yo» que se obstina en permanecer en lo ya pensado, y que sólo el nacimiento y la innovación propia de la creación pueden atenuar en su apego a la reflexión.

No soy una serie de actos psíquicos ni tampoco un Yo central que los congrega en una unidad sintética, sino una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola «cohesión de vida», una sola temporalidad que se explicita a través de su nacimiento y la confirma en cada presente⁶⁰³.

⁶⁰²Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 223. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 200.

⁶⁰³Ibíd., p. 469. Traducción al castellano: Ibíd., p. 416.

2.4.4. *Cogito* y duración

En el presente capítulo hablamos de duración no con la pureza que le asigna Bergson, sino como la acción motriz que continuamente se ejecuta en tanto que es tiempo presente.

Lo que aquí tenemos no es una multiplicidad de los fenómenos ligados, sino un sólo fenómeno de flujo. El tiempo es el único movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como gesto, envuelve todas las contracciones musculares para realizarlo⁶⁰⁴.

Por una parte, Merleau-Ponty le acusa de diluir al sujeto en la temporalidad y, por otra parte, de comprender el tiempo como una bola de nieve formada de fragmentos del pasado, del presente y del futuro mezclados entre sí. Desde su perspectiva existencial, la temporalidad es la propia existencia abierta a un horizonte ilimitado, y no a un pasado que, para Bergson, supone una acumulación de minutos, como lo hace el mecanismo de un reloj.

Esto fue lo que le ocurrió a Bergson. Cuando dice que la duración «hace bola de nieve consigo misma», cuando acumula en el inconsciente unos recuerdos de sí, construye el tiempo con el presente conservado, con la evolución evolucionada⁶⁰⁵.

La famosa metáfora de la «bola de nieve» implica lo que hemos mencionado anteriormente: un tiempo abstracto que se ha ido haciendo en un movimiento reflexivo y abstraído de la realidad, ya que carece de sujeto y de

⁶⁰⁴Ibíd., p. 481. Traducción al castellano: Ibíd., p. 427.

⁶⁰⁵Ibíd., p. 477. Traducción al castellano: Ibíd., p. 423.

espacio en el que situarse. Esta esfera de tiempo crece en una duración ya pasada, cargada de acontecimientos inertes, en la que todo parece una masa indiferenciada. Sin embargo, pensamos que Bergson habla en realidad de la duración como de una fuente de novedades más que como mera conservación del tiempo:

El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, mejor comprenderemos que la duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo⁶⁰⁶.

Así es como Bergson apunta a otro tipo de duración, distinta de la que ha criticado Merleau-Ponty, una duración que, por su propio carácter dinámico, no fragmenta el tiempo -tal y como critica su sucesor-, sino que lo hace rodar aunando pasado y futuro, siempre en relación con el presente del cuerpo y de sus acciones. Tengamos en cuenta que Bergson se opone al tiempo dividido en todas sus obras, y que hace de la continuidad del movimiento y del cambio, el eje transversal de toda su filosofía:

Con esta imagen de un *gesto creador que se deshace* tendremos ya una imagen más exacta de la materia. Y entenderemos, en la actividad vital, lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido: una realidad que se hace a través de lo que se deshace. El contacto con la materia decide sobre esa disociación. La

⁶⁰⁶Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 503. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 23.

materia divide efectivamente lo que sólo de modo virtual era posible⁶⁰⁷.

Esta materialidad implicada en el tiempo tiene cualidades seductoras. Sus propiedades de contingencia posibilitan una realidad flexible al incluir y excluir, a la vez, nuevas y viejas experiencias en la duración. No obstante, para Merleau-Ponty ser contingente es aún más que para su antecesor, ya que considera al ser como materialidad por naturaleza.

Mi vida siempre se precede y sobrevive. No obstante, esta misma naturaleza pensante que me satura de ser, me abre al mundo a través de una perspectiva, recibo con ella el sentimiento de mi contingencia, la angustia de mi ser superado... mi vida tiene una atmósfera social como tiene un sabor mortal⁶⁰⁸.

Naturaleza, deseo y relación son niveles básicos del movimiento corporal, y atraviesan tanto nuestras manifestaciones personales como sociales. La intencionalidad que se manifiesta en relación al mundo no es sino un deseo permanente de expresar mi continuidad en él, de ser reconocido por los demás como ser humano que se implica en el mundo compartido. Ésa es nuestra auténtica duración existencial.

De alguna manera, repetimos en nuestra actividad humana la tensión entre el *logos*, que es ansia insaciable de comunicarse, y la *fisis*, que es materia que desea mantenerse activa en el mundo. Estamos de acuerdo con Delco cuando dice que Merleau-Ponty rehabilita la naturaleza como eclosión que no cesa de germinar y de expresarse continuamente.

⁶⁰⁷ Ibídem, p. 705. Traducción al castellano: Ibídem, p. 221.

⁶⁰⁸ Ibídem, p. 423. Traducción al castellano: Ibídem, p. 375.

Así, en la esfera de la naturaleza Merleau-Ponty rehabilita las huellas de generación, de crecimiento, de inanidad, de radicalidad, de vitalidad inconsciente, etc. Estos trazos se encuentran ya en el alba de la filosofía, *la physis*, y persisten de alguna manera en la *natura* de los latinos, esto implica que para ellos la creación no es dissociable de cierta idea griega de la naturaleza como «impulso», y en particular como poder inagotable de auto engendrarse. Ya sea generación o germinación, partición o floración, gestación, o florecimiento, la creación en la naturaleza se halla siempre ligada al nacimiento, que implica una eclosión⁶⁰⁹.

El objeto material es revalorizado y entendido no como un mero entretenimiento estético, sino como la causa de una alteración intersensorial provocada por la percepción inscrita en nuestra propia naturaleza de seres corporales, esta alteridad es por sí misma duración. Hablamos de un arte más amplio que el que se encuentra en las producciones culturales. Nos referimos a la actividad artística propia de la naturaleza que, en su cualidad material manifiesta una duración en continua fecundidad.

Este arte comprende el mundo poéticamente ya que se comunica con él a partir de un lenguaje universal que llega a todos. No abandona nunca la practicidad de la cosa, sino que es incitado por ella a experimentar y a dialogar incansablemente con la materialidad que la constituye.

2.4.5. El arte y el cuerpo

El auténtico saber es más que conciencia que representa o acumula: es creación que innova formas continuamente. En la percepción y en la acción es

⁶⁰⁹ Delcò, A. *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*. Paris: PUF, 2005, p. 9.

el arte el que responde a nuestras inquietudes motrices, que buscan ir siempre un poco más lejos, esto es, encontrar nuevos caminos de expresión⁶¹⁰. La actividad artística es, en sus gestos creadores, la apertura a emociones diferentes que auguran nuevas posibilidades.

Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, eso es, seres en los que no puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar un lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes⁶¹¹.

La expresión artística es algo similar a la libertad del aparecer fenoménico, ya que la expresión confiere a lo que expresa la existencia⁶¹². En otras palabras, el ser sensible es un logos que se abre continuamente al mundo a través de una mirada primordial que lo hace nacer de formas determinadas.

La vida es, por tanto, un arte creativo que no cesa de decirse, que se apoya en la sensación que aflora en mí y que se expande hacia ese algo o alguien con quien me relaciono. Visto desde un punto de vista artístico, la acción corporal se nos ofrece como conciliadora de la impresión y de la expresión. Hay en cada movimiento corporal un gesto espontáneo que consigue, a través de la acción artística, dar una forma a lo que siento.

En síntesis, y desde nuestro punto de vista, el objetivo de Merleau-Ponty posterior a *Fenomenología de la percepción* no será ya articular un *cogito*

⁶¹⁰Cfr. LOPEZ SAENZ, M^a C., El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer. Madrid: UNED: libro electrónico, 2002.

⁶¹¹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception* op. cit., p. 223. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 168.

⁶¹²Cfr. Ibídem, p. 223. Traducción al castellano: Ibídem, p. 200.

tácito ni una intencionalidad impostada a partir de él, sino comprender esta sensibilidad creadora lanzándola hacia afuera, abriendo desde dentro su animalidad irreflexiva: en cada variación expresiva que arrastra nuestro mirada, nuestro gesto y postura, así como las posiciones que adopto frente al mundo.

Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de una experiencia «interna» del sufrimiento o de la ira, y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-del mundo, indivisas entre el cuerpo y la conciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal y como se me ofrece⁶¹³.

En la obra de Bergson, el cuerpo será también una obra de arte que no deja de crear merced a sus variaciones, que dan lugar a respuestas sensoriomotrices en uno mismo y en los otros. Estas interacciones no son pasivas, sino provocadoras y generadoras de comunicación. Es en el hacer poético del cuerpo donde, en nuestra opinión, coinciden los dos autores.

El movimiento vital continua sin obstáculos, lanzado a través de esa obra de arte que es el cuerpo humano, y que el movimiento vital ha creado al paso, la corriente indefinidamente creadora de la vida moral [...] Pero creador por excelencia lo es aquél cuya acción,

⁶¹³ Ibídem, p. 413. Traducción al castellano: Ibídem, p. 367.

intensa en sí misma, es capaz de intensificar también la acción de los demás hombres, y de encender, generoso, focos de generosidad⁶¹⁴.

Así pues, podemos establecer como punto de encuentro entre ambos, la actividad artística corporal ligada a la acción creadora que Gouhier revela como propia de Bergson⁶¹⁵ y que nosotros hallamos también en Merleau-Ponty.

De igual manera, la actriz, se vuelve invisible y es Fedra la que aparece. La significación devora los signos, y Fedra toma posesión de la Berma hasta el punto de que su éxtasis en Fedra nos parece el colmo de la naturalidad y la felicidad. La expresión estética confiere a lo que expresa la existencia en sí misma⁶¹⁶.

El cuerpo, como es transformado por el arte que su propio hacer creador conlleva en la existencia. Esto lo vemos claramente en cada uno de nuestros gestos y movimientos. Incluso los que se han ido sedimentando en nosotros y hemos convertido en un hábito, no dejan de presentarse como nuevos en cada relación que iniciamos con los otros y nuestro entorno. Toda nuestra gestualidad refleja ese sentir apasionado que atraviesa nuestra actividad al encontrarnos plasmados en el mundo a través de ellos.

El retrato acabado se explica por la fisonomía del modelo, por la naturaleza del artista, por los colores desleídos en la paleta; pero incluso conociendo lo que lo explica, nadie, ni siquiera el artista, habría podido prever exactamente lo que sería el retrato, pues

⁶¹⁴Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., pp. 833–834. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 35.

⁶¹⁵Cfr. Gouhier, H. «Introduction», en Bergson, H. *Œuvres*, op. cit., p. XX.

⁶¹⁶Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 223. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 200.

predecirlo equivaldría a producirlo antes de que fuera producido, hipótesis absurda que se destruye a sí misma. Y lo mismo sucede con los momentos de nuestra vida, de los cuales somos artífices. Y lo mismo que el talento del pintor se forma o se deforma, y siempre se modifica, bajo la propia influencia de las obras que produce⁶¹⁷.

En Bergson se aprecia una ambición de trascendencia merced a un «yo» que es capaz de sostener toda creación en su tendencia a la materia. Estamos de acuerdo con Izuzquiza en que esta inclinación es, para Bergson, tensión que surge por el deseo de integrar y de incluir todo lo que nos apasiona. En otras palabras, si lo llevamos al terreno de Merleau-Ponty, actividad sintiente-sentida que no deja las cosas como estaban, sino que las altera y, al hacerlo, nos altera.

En el deseo queda anulada, en cierta medida, la antigua distinción entre sujeto y objeto, que resultan unidas en el frenético movimiento característico del deseo. Basta con considerar algunos de los deseos más elementales para observar como se cumple este rasgo radical de dinamismo que absorbe las distinciones entre un objeto y un sujeto, al plantear una relación dinámica entre ambos. Por otra parte puede afirmarse que el deseo es pura tendencia, que se mantiene como tal⁶¹⁸.

El deseo siempre va dirigido hacia fuera, y en este movimiento podemos también apreciar el arte, debido a que la apetencia de comunicarse transforma las imágenes en expresiones que conectan con el otro intersensorialmente,

⁶¹⁷Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 499. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 20.

⁶¹⁸Izuzquiza, I. *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*, op. cit., pp. 268–269.

aún cuando haya entre ellos distancia. Esta transformación constante del cuerpo alterado por el otro y sus manifestaciones es el paisaje en el que nuestro horizonte personal y social se agranda y enriquece continuamente.

En el horizonte interior y exterior de la cosa o del paisaje hay una co-presencia o una co-existencia de los perfiles que se anudan a través del espacio y del tiempo. El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura mis experiencias, una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo⁶¹⁹.

No es en la impresión interior, sino en el territorio que abre el horizonte de mi experiencia esto es, en la expresión creadora que circula entre «yo» y lo otro, donde se forja el deseo incesante de manifestarse. Cada expresión es un territorio del ser que se abre a que el otro lo re-signifique; núcleos que comparten un paisaje en el que se convive, en otras palabras, un espacio transicional que permite, en la singularidad de lo dado, la emergencia y la diferencia de aspectos distintos y, a la vez, compartidos.

2.4.6. La expresividad corporal

Creemos equivocadamente que el acto primordial, que es la expresión, y que se halla ligado a las percepciones, es como un lenguaje que nuestra voluntad puede manejar como si de un objeto se tratara. En cambio, la

⁶¹⁹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 387. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 343.

expresión corporal nos muestra que la existencia no es un orden de hechos⁶²⁰, sino lenguaje sensible e integrador que se abre al mundo en continua interrogación.

Por su cualidad corporal, toda persona puede verse como un objeto que quiere que se le vea como sujeto⁶²¹. Esto es así incluso en aquellos casos en los que las personas disimulan sus sentimientos a través de movimientos repetitivos y mecánicos, que nos hablan de la relación que mantienen con su propio ser, tal y como pone de manifiesto Bergson en su obra acerca de la risa.

Una incrustación de un mecanismo en la naturaleza, una reglamentación automática de la sociedad, son en suma, los dos efectos risibles que encontramos en nuestras investigaciones⁶²².

Si sólo fuésemos mecanos cosificados, al igual que si sólo fuésemos ideas, no percibiríamos a un ser humano, sino tan sólo a un autómatas, a un diseño de cosa que nos muestra una imagen artificial de persona⁶²³.

La desnaturalización de lo corporal supone la pérdida de la expresión humana. Por ello tendemos a recuperar el equilibrio y a humanizar el objeto en la relación y en la afectividad, a riesgo, si no lo hacemos, de caer en la tragedia de la despersonalización. Sujeto y objeto coinciden parcialmente, ya que en ambos hay algo de su carácter o forma que todavía puede transformarse. No puede ser de otra manera, puesto que de lo contrario nos sumiríamos en el espejo de una comedia trágica: la del hombre convertido en idea cerrada o en cosa, ambas desvinculadas del deseo.

⁶²⁰Ibíd., p. 205. Traducción al castellano: Ibíd., p. 183.

⁶²¹Cfr. Ibíd., p. 205. Traducción al castellano: Ibíd., p. 184.

⁶²²Bergson, H. «La risa», op. cit., p. 409.

⁶²³Ibíd., p. 414.

Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, ésta se forma siempre alrededor de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y plenitud⁶²⁴.

Incluso en los hábitos corporales aparece ese ser espontáneo que puede modificar algo de sus costumbres corporales aprendidas. Así pues, la experiencia de reversibilidad entre el cuerpo y la cosa nos deja impresionados «sensiblemente», ya que no es el acto motor y maquinal el que nos habla de un sujeto, sino la experiencia sensoriomotriz que altera a uno y a otro a través de las expresiones que surgen de ambos. Cada una de ellas se abre, a su vez, en tantas dimensiones como sujetos que las perciben haya.

Expresar es [...] abrir todo un ciclo de tiempo en el que el pensamiento «adquirido» permanecerá presente a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo⁶²⁵.

El dialogo expresivo que se da entre dos personas capta las diferencias y las similitudes de la historia de ambas, se extiende como una malla de energía que nos hace aventurar el grado de verdad que puede haber en cada expresión que percibo. El mundo se abre entonces como un espacio de transición estableciendo un contraste entre mi ser -que se dona- y lo que recibo. Esta expresión versátil deja su sedimento de verdad o falsedad en las obras del ser humano, ya sea en la persona o en la cultura que éste crea, y en

⁶²⁴Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 346. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 308.

⁶²⁵Cfr. Ibídem, p. 453. Traducción al castellano: Ibídem, p. 401.

donde se mantiene la huella de este diálogo interminable entre el ser humano y las cosas.

No hay oposición entre naturaleza y cultura, sino tensión, porque sólo hay inmanencia en la trascendencia y a la inversa. Por eso no sólo hay que resituar lo cultural en lo corporal, sino también éste en aquél como la materialidad fluida de la propia cultura... El intento Merleau-pontiano de regresar a los vínculos entre lo corpóreo y lo cultural es constante y se prolongará en su teoría de la expresión⁶²⁶.

Merleau-Ponty entabla un diálogo continuo de ida y vuelta -semejante al doble sentido de Bergson entre interioridad y exterioridad- que va desde el hacer corporal al hacer social, político o cultural de la persona. Así establece una cohesión coherente entre la expresión salvaje, propia de la percepción material, y la manifestación solidaria de los acontecimientos comunitarios. En ambos movimientos hay un algo de mí que dono, a la vez que algo que recibo.

Es la cultura a la que pertenecemos y en la que nos formamos. Cultura que no está cerrada y acabada, sino que, como dice Merleau-Ponty, es una dinámica doble: exige desapropiación a la vez que participación, en definitiva lo sedimentado requiere múltiples deformaciones coherentes⁶²⁷.

El carácter reversible de esta cohesión nace de la misma actividad perceptiva. No precisa, como en Bergson, de un pasado que vigila para imponerse a la materia. La propia acción corporal sobre el mundo deposita un

⁶²⁶López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», op. cit., p. 196.

⁶²⁷López Sáenz, M^a. C. «De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de culturalidad», op. cit., p. 49.

sedimento que sirve de sostén general a nuevas y fructíferas expresiones corporales, que surgirán tanto de los mismos individuos como de generaciones posteriores, y que harán progresar la comunicación entre el ser humano y su mundo.

La búsqueda de un lugar común en donde adaptarse y sobrevivir es, por lo tanto, una tendencia que ya se produce en los animales más simples que se encuentran en la tierra. El encuentro de un lugar físico común para todas las expresiones corporales en el mundo es similar a la utopía pensada por la filosofía de una teoría total que uniera todos los pensamientos.

Una vez publicada *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty inicia una serie de conferencias y estudios acerca de *La Nature* en los que, siguiendo su trayectoria fenomenológica, hace *epojé* de todo lo aprendido hasta entonces, y continúa sus propias investigaciones desde su particular actitud reflexiva, que dialoga con todas las dimensiones de la vida. Especialmente el dialogo se entabla entre aquellas que ya se había planteado en *Fenomenología de la percepción* y que tienen como objetivo fundamental enlazar naturaleza y cultura.

Nosotros no tenemos que tomar parte entre una falsa concepción del «interior» y una falsa concepción del «exterior». La filosofía está en todas partes, hasta en los hechos, y ninguna parte de sus dominios está preservada al contagio de la vida⁶²⁸.

Apreciamos una continuidad en la obra de Merleau-Ponty, que renuncia a caer en los prejuicios del pensamiento heredado y retoma sin cesar aspectos

⁶²⁸Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 209. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 159.

que antes no consideraba, para observarlos ahora desde un nuevo prisma. Los analiza y los sitúa en el mundo, retomando, entre otras reflexiones, el encuentro de Bergson con la naturaleza, la conciencia, el espíritu, etc.

Puesto que estamos en la unión de la naturaleza, del cuerpo, del alma y de la conciencia filosófica, puesto que la vivimos, no se puede concebir ningún problema cuya solución no se encuentre esbozada en nosotros mismos y en el espectáculo del mundo, debe de haber un medio de componer en nuestro pensamiento lo que se comienza de un sólo modo en nuestra vida⁶²⁹.

Así pues, la pureza de las percepciones o de la memoria no tiene cabida en la obra de Merleau-Ponty, ya que todo adquiere sentido en el ser del cuerpo que vive su existencia. De este modo, podría dar la impresión de que le quisiera decir a Bergson que ni la conciencia ni la naturaleza tienen sentido fuera de lo que percibimos singularmente con nuestro propio cuerpo, esto es, al margen de nuestro compromiso con el mundo, en nuestra coexistencia con los demás.

2.4.7. Conclusiones

Cómo dijimos anteriormente, un análisis desapasionado de Bergson nos pone en una situación comprometida, ya que nos arroja a un solipsismo que nos encierra en un interior sin conexiones con el exterior. Por todo esto, la hipótesis que ha guiado este capítulo es la lucha que Merleau-Ponty entabló a lo largo de sus obras, en general, pero especialmente de las dos primeras, para romper el prejuicio hacia el exterior heredado del pensamiento tradicional, el cual, según su opinión, era también sostenido por Bergson.

⁶²⁹ Ibídem, p. 209. Traducción al castellano: Ibídem, p. 216.

Tal y como hemos visto a lo largo del presente capítulo, el análisis que Merleau–Ponty hace de su antecesor es demoledor⁶³⁰. Según nuestro parecer, hay en el autor existencialista un gusto por ciertos temas en las lecturas de Bergson, interioridad, espíritu, que se encarga de sacarlas al exterior. Merleau–Ponty se plantea, principalmente, el hombre como medida de todas las cosas, y por lo tanto el cuerpo concreto y singular es por sí mismo el ser.

La persona supone una unidad sensible que no es propia de una interioridad privada, sino que se forja en la relación con el exterior. En nuestra opinión, Merleau–Ponty hereda de Bergson la orientación de los primeros filósofos griegos según la cual el cuerpo no puede escindirse del espíritu.

Bergson sintetiza los principios de la filosofía griega en la movilidad de la duración. En cambio Merleau–Ponty lo circunscribe al sujeto y a sus relaciones con el mundo en un *cogito* tácito basado en una conciencia perceptiva que sólo se comprende cuando se expresa.

En su primera obra —*La estructura del comportamiento*— Merleau–Ponty hace una crítica mordaz de Bergson. Por una parte, discute el subjetivismo extremo de la introspección; por otra, el asociacionismo de Watson. Ambos coinciden en un mismo postulado: Bergson intenta encontrar leyes y principios generales que estructuren la conducta en la asociación espíritu–cuerpo, al igual que hizo el conductismo con el par estímulo–respuesta, adquiriendo así un tinte realista lejano al pensamiento fenomenológico.

⁶³⁰Para profundizar en la distancia irreparable entre Merleau–Ponty y Bergson véase el especialmente ilustrador artículo de Taminiaux, J. «De Bergson á la phénoménologie existentielle», en *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série. Tome 54, n° 41, 1956, pp. 26–85.

Para Merleau-Ponty el comportamiento no es una correspondencia entre el interior y el exterior, sino la relación del sujeto con el medio. Por ello la *Gestalt* es uno de los marcos teóricos preferidos por el autor, dado que, en la medida que es irreductible al espiritualismo, coloca en el cuerpo y en su correlación respecto al fondo del mundo el saber y el conocimiento.

En efecto, para Merleau-Ponty en la obra Bergson el movimiento del cuerpo no posee una cualidad sensoriomotriz ligada al mundo, sino que se trata de un mecanicismo que sólo el movimiento interior del espíritu es capaz de dinamizar. De este modo el cuerpo se convierte en un organismo, en un ensamblaje de *parte extra partes* que no dispone de una condición de fenómeno viviente, sino de cosa a la espera de un alma que le vivifique, y una conciencia que le diga qué elección debe tomar.

Bergson concibe la duración como un almacén donde parece habitar el tiempo, como una sustancia cuyo impulso va a iluminar la acción del cuerpo. En efecto, según él, la fuerza sale de un *élan* interior hacia el exterior. En cambio, en la obra de Merleau-Ponty se aprecia una intencionalidad del ser humano hacia el mundo que es acción primordial, y que se dirige hacia algo o hacia alguien singular y concreto para darle sentido.

En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty explica la integración entre el cuerpo y el espíritu utilizando la metáfora —que ya empleó Bergson— de la armonía melódica. La percepción, como la sintonía de la melodía, es movimiento relacional propio de sujetos que habitan el mundo. Su interacción nos conmueve y emociona, de la misma manera que para Bergson lo hacía la memoria tocada por las imágenes que el sujeto percibe.

La expresión corporal va sedimentando las acciones que forman nuestra cultura y nuestra sociedad. Este sedimento es la auténtica duración que va construyendo lo común. Las conciencias solitarias no permanecen, sino que mueren en el ostracismo.

En Merleau-Ponty, la potencia expresiva del cuerpo se encuentra ligada a la conciencia perceptiva, la cual inscribe al sujeto en la existencia, lo sitúa en un aquí y ahora desde el que se abre a lo otro. En consecuencia, el *cogito* sólo es reconocible cuando se expresa en el mundo, y no cuando se acumula en el pensamiento. Merleau-Ponty apuesta por la libertad cuya acción no se cierra sobre sí misma engrosando el pasado, sino abriéndose continuamente al presente a través de la expresión.

Por otra parte, se impone la tarea de resolver la significación restrictiva de su propia concepción de *cogito*, ya que ésta implica dos modalidades, la hablada y la perceptiva. En esto nos recuerda a Bergson cuando establece la diferencia entre conciencia mediata e inmediata.

En efecto, observamos en *Fenomenología de la percepción* y, más concretamente, en el capítulo —para nosotros un tanto oscuro— titulado «El *cogito*», que el autor diferencia el *cogito* tácito —que representa una vivencia de mí por mí⁶³¹— del *cogito* hablado —que, convertido en enunciado, posee la misma cualidad estática que la esencia⁶³²—. En línea con lo expuesto por López Sáenz, concluimos que el mero hecho de establecer tipos de *cogito* diferentes da lugar a una distinción entre la conciencia y el objeto⁶³³ en la que el sujeto que percibe parece adquirir más valor que la cosa percibida. Desde

⁶³¹Merleau-Ponty. M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 465. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 412.

⁶³²Ibidem.

⁶³³Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», op. cit., página 199.

nuestro punto de vista, Merleau–Ponty, arrastrado por la tradición cartesiana propia de la filosofía francesa, parece necesitar cierta reflexión que sostenga el movimiento intencional hacia el mundo. En nuestra opinión, si hay pensamiento hay intervalo y, por lo tanto, división entre la exterioridad y la interioridad. No es de extrañar, entonces, que Merleau–Ponty haya sido acusado por algunos autores —Zanner, Nijhoff, Kwant, entre otros— de diluir la conciencia en el cuerpo y convertirlo en un nuevo Sujeto⁶³⁴.

En el presente capítulo hemos apreciado que Merleau–Ponty y Bergson coinciden en la medida en que el primero abre sus reflexiones a la acción creadora de su antecesor. En efecto, la creación forma un espacio transicional entre «yo» y el otro donde prima, frente a cualquier otro aspecto, el movimiento expresivo.

Es en nombre de la filosofía de la conciencia por la que Bergson es criticado, y no podrá ser descubierto, hasta el abandono por parte de Merleau–Ponty de la polaridad sujeto–objeto que vaya a la par de una relectura y reevaluación del pensamiento de Bergson⁶³⁵.

En nuestra opinión, Merleau–Ponty retoma el *cogito* tácito en obras sucesivas estudiando al sujeto desde la expresión que se gesta en el contacto con el mundo, para sacarlo de su dimensión discursiva e introducirlo más radicalmente en la experiencia práctica.

Pero, ¿por qué la expresividad corporal? Porque, para nosotros, ésta es apertura primordial al mundo antes incluso de que cualquier palabra sonora fuera proferida. Cada gesto espontáneo que se dirige hacia afuera de nosotros

⁶³⁴ «La autora del artículo manifiesta su desacuerdo con estos autores». Cfr. López Sáenz, M^a. C., op. cit., p.197.

⁶³⁵ Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau–Ponty*, op. cit., p. 42.

posee un deseo por comunicarse que está en la misma fuente del ser humano.

La acción creadora del cuerpo aún en los ademanes más nimios que se dirigen al otro vinculándose a él o ella, es el mayor paradigma que puede haber del cruce entre *fisis* y *logos*. La expresión es el nacimiento de un lugar común en el que lo individual y lo colectivo hallan un espacio transicional en donde se interrogan el uno al otro, manifestando con ello aún sin quererlo su convivencia.

Por esta razón, en el siguiente capítulo vamos a proseguir nuestra investigación en los estudios de trabajos posteriores a *Fenomenología de la percepción* elaborados por Merleau-Ponty en los que hace referencia a Bergson y a su inquietud creadora y expresiva, propia del arte. Incidiremos especialmente en sus reflexiones acerca de la naturaleza en *La Nature*, así como en la intuición y la interrogación que caracterizan la filosofía de *Lo visible y lo invisible*.

3. LA CREACIÓN Y SU DOBLE

3.1. Introducción

Tras haber analizado las dos primeras obras de Merleau-Ponty, en el presente capítulo nos dirigimos hacia la elaboración posterior que realizó en sus cursos acerca de la naturaleza, en los cuales efectuó un estudio pormenorizado de Bergson. Encontramos en ellos que el cuerpo es el símbolo más fehaciente de la actividad natural, así como la el punto de encuentro entre naturaleza y cultura.

Cada sensación recorre el organismo de forma salvaje. La mejor expresión de esto es la propia actividad perceptiva que interacciona con las diferentes cosas que habitan el mundo. Como vimos con anterioridad, el problema que se plantea Bergson es cómo esta sensación continua que produce la percepción puede abarcar tanto al cuerpo como al espíritu, aún siendo de naturaleza tan diferente.

Merleau-Ponty hace coincidir en los textos del período de *Fenomenología de la percepción* la teoría de Bergson de la memoria y de la percepción con la pureza de la idea. El filósofo existencialista reivindica lo inacabado de la contingencia, porque ésta permite el movimiento espontáneo propio de la sensibilidad, mientras que la reflexión intenta atrapar el flujo de la vida a través de los conceptos.

Merleau-Ponty cuestiona la predominancia del pensamiento abstracto e investiga acerca de una percepción de cualidad lateral u oblicua que delimita los espacios parcialmente, permitiendo así la acción libre del sujeto con las

cosas que pueblan el mundo⁶³⁶. Las implicaciones de esta coincidencia incompleta son enormes, pues conllevan poner en cuestión que conciencia sea sinónimo de saber esencial y supeditarla a la acción corporal, estableciendo un dialogo continuo entre el pensamiento y la actividad espontánea. Este proceso es radical en la obra de Merleau-Ponty, ya que, para él, toda idea es una elaboración propia del movimiento corporal. Tal y como nos señala López Sáenz, la idea es carnalidad.

La pluralidad de diferencias tiene lugar sobre el fondo de la relación de pertenencia a lo común. Ese fondo relacional es la carne, la cual no es la antítesis de la idea o de la palabra, sino reversibilidad doble que se manifiesta en la existencia de la «idea como sublimación de la carne»⁶³⁷.

En nuestro trabajo hemos descubierto que hay un objetivo por parte de ambos autores de captar el misterio intangible de la percepción, que iniciándose en un nivel pre-reflexivo va progresando hacia otras elaboraciones más intelectuales. Bergson da espesor a lo largo de su dilatada carrera a la relación espíritu-cuerpo, para abarcar en ella todos los contenidos instintivos y morales, mientras que Merleau-Ponty despliega una intencionalidad vinculante con todos los ámbitos tanto individuales como sociales, podemos decir que el ser humano es dinámico y trascendente en su evolución desde la perspectiva de ambos autores.

Mientras que para Bergson la percepción posibilita intuitivamente la síntesis entre reflexión y espontaneidad, para Merleau-Ponty el movimiento

⁶³⁶Cfr. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 57.

⁶³⁷López Sáenz, M^aC. «De la expresión al habla, modelo diacrítico de interculturalidad», en op. Cit. p. 53.

perceptivo es propio de la textura carnal, cuya acción creadora se extiende al cuerpo y al pensamiento como doble movimiento dialéctico del mismo tejido.

La textura carnal nos presenta lo ausente de toda carne, es una estela que se traza mágicamente sobre nuestros ojos, sin ningún trazador, un cierto cruce, un cierto interior, una cierta ausencia, una negatividad que no es nada⁶³⁸.

Esta estela de negatividad, no pretende ser, como a veces parece sugerir Bergson, un intermedio o intervalo en la continuidad de la duración, un cofre que esconde la realidad; por el contrario, para el filósofo existencialista es una perspectiva que se percibe sobre un fondo del que surge un relieve, y sobre el que han de fecundarse nuevas percepciones.

Para Merleau-Ponty, la interacción perceptiva es el fundamento del crecimiento. Por citar un ejemplo, no habría un ser primitivo en el niño, sino un sujeto global que se relaciona sensible e íntegramente con el entorno dentro de sus posibilidades y limitaciones. Por el contrario, para su antecesor la riqueza interior parece ser la que consolida la madurez del pensamiento. Por lo tanto, no es en este aspecto donde más semejanzas encontramos entre ambos autores, sino en la consideración de una naturaleza corporal sujeta a una incertidumbre e indeterminación que pueden adoptar distintos caminos.

Es el espíritu que vuelve a encontrarse en las cosas. Pero el espíritu decíamos que puede ir en dos sentidos opuestos. Tan pronto sigue su dirección natural, y entonces es el progreso en su forma

⁶³⁸ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 195.

convencional, y entonces es acumulación, o tan pronto invierte esta dirección y es tensión, creación continua y actividad libre⁶³⁹.

En esta tesis investigamos la hipótesis, aceptada por Merleau-Ponty, de una duración bergsoniana que no es conciencia absoluta, sino una manera de ser personal que se conoce a medida que se desarrolla. Ésta nos lleva a una percepción parcial que se opone a la perezosa metafísica tradicional, ya que no evoluciona como una substancia, sino que también se demuestra en el movimiento inasible propio de un sujeto singular.

Por esa razón en este capítulo nos vamos a centrar preferentemente en el estudio de un pasado que se conserva disgregándose y no acumulándose en recuerdos. En la mayoría de ocasiones, como vimos en el anterior capítulo, Bergson ha sido interpretado como un autor positivo que hace progresar el ser gracias a la acumulación de las vivencias, formando con ellas una especie de bola de nieve compacta.

En cambio, se ha olvidado con frecuencia ese otro itinerario que estudia la acción corporal y su trascendencia; una actividad ultrapositiva que nos muestra que las cosas o el lenguaje nos tienen a nosotros y no nosotros a ellos, es decir, para Bergson el mundo con el que se relaciona el ser humano cuenta y no únicamente el individuo aislado.

En la mayor parte de su quehacer filosófico, Bergson pretende desarrollar una nueva forma de acción perceptiva, una mirada que engloba al pasado y el presente con la misma intensidad. Este observador introspectivo desarrolla una continuidad entre dos miradas: la que se contrae en la interioridad y la que se expande desde dentro hacia fuera, esto es, el movimiento trasformador de

⁶³⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 684. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 200.

la duración no es sólo teórico sino también práctico, ya que no se queda en pura contemplación sino que se debilita en la acción.

Para Bergson, la unidad se fundamenta en una relación entre interior y exterior que atraviesa la realidad sensible, que no queda oculta como en Leibniz tras una monada que tiende a disgregar la importancia de la diversidad frente a la unidad, ni como el uno inteligible en el que Plotino oculta la pluralidad que se da en el mundo.

La realidad lejos de darse íntegramente se crea poco a poco teniendo como fondo la duración de la vida⁶⁴⁰. Las ciencias se han apropiado el estudio de la materia inerte y del mecanicismo, mientras la metafísica se ha quedado con el estudio del ser.

Hemos creado sustancias que actúan como monadas que engullen a la materia o la disgregan, y con ello hemos llegado a una filosofía moderna en la que «epifenomenismo» y «monismo» forman parte de una misma realidad dualista. Este realismo ve a la materia como un pretexto, que se manipula en función de la teoría con la que cada rama organiza su conocimiento, o que se incorpora paralelamente a la conciencia como un ser menor.

Es éste el camino que niega la percepción, ya que percibir es movimiento continuo en el que interior y exterior se sumergen, manteniendo una duración que es la propia vida práctica en la que el individuo como ser humano se comprende mejor a sí mismo, percibiendo y percibiéndose en todos los órdenes de conocimiento.

La naturaleza se refleja en el espíritu [...] Para que la mente humana pueda representarse relaciones entre fenómenos, es necesario además que haya fenómenos, es decir, hechos

⁶⁴⁰Cfr. Ibídem, p. 794. Traducción al castellano: Ibídem, p. 306.

distintos, recortados en la continuidad del devenir. Desde el momento en que se da ese modo especial de descomposición, y tal y como lo percibimos hoy, se da también la inteligencia, tal y como hoy es, pues lo real se descompone de esa manera con relación a ella y solamente a ella⁶⁴¹.

Si pudiéramos así percibir la duración como un espectador imaginario que observa el trascurso de su propia vida comprenderíamos como ésta se asemeja a la sabia que recorre el árbol. Por una parte, en la raíz estaría el tiempo, como un testigo de la permanencia del sujeto a la vez que como un nutriente que fluye constantemente. Por otra parte, en la copa hallaríamos los frutos en su desnudez objetiva y procreadora.

En efecto, nada puede ser más real que la apreciación de Merleau-Ponty según la cual Bergson estudia el ser bruto de la percepción en contacto con la naturaleza, tal y como hicieron los presocráticos. Bergson formula así una duración cuyo movimiento es cercano al que los primeros filósofos percibían, similar a un árbol⁶⁴², que se desarrolla y crece naturalmente entre la tierra y el cielo.

El tronco de este ser, cuya vida se despliega en un doble sentido, conlleva el pasaje que guarda el movimiento continuo de la percepción con el que se comunican los opuestos entre sí. Las raíces profundas —engarzadas al suelo de la experiencia vivida— con las ramas — que se encuentran arraigadas en los nuevos acontecimientos del exterior—. De ese modo, nuestra propia naturaleza se nos muestra como un vegetal rebosante de savia que es la duración, elemento que confirma la fertilidad del sujeto inscrito en la vida. No

⁶⁴¹Ibídem, p. 805. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 316-317.

⁶⁴²Kirk, G. S., Raven, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, p. 105

es un principio o un fin eterno, sino una duración que desarrollándose progresivamente, es el testigo permanente de nacimientos y corrupciones continuas en una transformación infinita de nuestro propio ser⁶⁴³.

La percepción de las cosas se encuentra en el corazón del pensamiento de Bergson. Éstas se abren en un movimiento que continuamente interacciona entre sí. Sigamos, por un momento, el camino propuesto por ambos autores que en Bergson se abre al interior y al exterior, y, en Merleau-Ponty, se desdobra entre lo visible y lo invisible. Para ello, vamos a buscar en la metodología de los filósofos puntos en común en el que ambas teorías se encuentren.

Al igual que ambos postulan la no-coincidencia entre pensamiento y acción, la teoría de Merleau-Ponty, tan radicalmente situada en el ahora presente, sirve de contrapunto al pasado al que Bergson hace alusión continuamente, encapsulando en la conciencia de la experiencia vivida.

En nuestra investigación acerca de la naturaleza descubrimos que la fenomenología cuestiona la conciencia, y que hay dos formas de entender el saber del cuerpo por parte de los dos autores: bien, en Bergson, desde la acción consolidada en el pasado —ya sea en la historia, el lenguaje, los conceptos, etc.—; bien, en Merleau-Ponty, desde la acción por hacerse, que permanece totalmente abierta.

La conciencia, como la naturaleza, se encuentra en estos dos sentidos: como acción circular que cierra su movimiento o como una promoción del ser salvaje hacia lo fecundo y nuevo.

⁶⁴³ Cfr. Eliade, M. *El yoga, libertad e inmortalidad*. México: FCE, 1988, p. 60.

El momento presente revela todas las impurezas de este ser bruto. Pureza es, para nosotros, oscuridad, misterio, punto de inicio original raramente encontrado cuyo límite tan sólo el místico puede llegar a tocar con los dedos. La impureza, por el contrario, es la actividad del ser humano no ensimismado en sus pensamientos, sino abierto a la transformación de estos. De este modo, «la acción es un debilitamiento de la contemplación»⁶⁴⁴, y actuar es salir de la reflexión distanciada para insertarse en la realidad.

Tratamos de averiguar si es posible que, tal y como Bergson proponía, la conciencia forme parte del fenómeno, entendida ésta no como pasado absoluto, sino como la experiencia que el ser humano posee en el momento en que crea. Si esto fuera así, pensamos que los dos autores tendrían un nuevo punto de encuentro, al otorgarle a la conciencia un dinamismo sensible e integrador, más propio de la carencia y la negación diferenciadora que de la afirmación.

Es más, para nosotros la contemplación es el sujeto mismo vulnerable y embebido en su presente, que transita palpando lo invisible a raíz de su contacto con el exterior, que se mantiene dentro del circuito natural que es la vida moviéndose entre sombras, mientras que los extremos son la noche oscura a la que San Juan de la Cruz nos devolvía⁶⁴⁵.

Encontramos en este camino la propuesta que Bergson nos hace, esto es, perseguir la conciencia siguiendo la innovación continua sin dejar nada

⁶⁴⁴Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit, p. 1163. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 285–286.

⁶⁴⁵Cfr. Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit., p. 221.

atrás⁶⁴⁶. En este punto estamos de acuerdo con Merleau-Ponty cuando propone ir a «buscar las variaciones de las cosas»⁶⁴⁷, ya que es en esta flexibilidad de la materialidad en la que se presiente el ser verdadero, como arcilla que compromete la pura facticidad, doblegándola.

Sin embargo, nos preguntamos si las variaciones por sí mismas pueden también formar parte de un saber corporal que en algún momento aspira a consolidarse. A este respecto pensamos que en todo cambio ha de existir un sentimiento de duración capaz de sostener la innovación, esto es lo que Bergson pretendía cuando articuló la permanencia como movimiento vital capaz de mantener todo cambio en la existencia.

Además, también consideramos importante adentrarnos en la naturaleza pues es el símbolo por excelencia del dinamismo capaz de generar orden por sí mismo, y por esto el cuerpo forma parte de ella y es, en nuestra opinión, el centro que propicia el sostén de toda transformación.

Pensamos que esto es así por varias razones. La primera de ellas, porque, tal y como expuso Kant, la naturaleza nos lleva a las sensaciones, que es lo más subjetivo de nuestras representaciones, y también porque conduce a la raíz estética del puro aparecer, que puede ser captado a través de la percepción, y no de los conceptos⁶⁴⁸. Por otra parte, porque, siguiendo a Schelling, todas las sustancias se ligan en la naturaleza, suprimiendo en parte su oposición⁶⁴⁹. En definitiva, porque ésta es el fenómeno primordial ante cuyo variado aparecer los filósofos no pudieron limitar su asombro.

⁶⁴⁶Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 714. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 229.

⁶⁴⁷Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 149.

⁶⁴⁸Cfr. Kant, I. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1990, pp. 117-121.

⁶⁴⁹Cfr. Schelling, F. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 281.

La sorpresa que surge al percibir el fenómeno de lo natural en nuestro propio cuerpo nos plantea que, para estudiar el saber de éste, resulta imprescindible acercarse a la conciencia como parte integrada de este cuerpo y no como un factor intelectual propio de una mente que lo sobrevuela.

Para ello tratamos de desmitificar la lectura de Bergson como positivista, trayendo a debate sus aportaciones sobre la conciencia desde este aspecto tan novedoso incluso para nuestra época. El filósofo nacido en París la define más como acción que como «desván de los trastos viejos». Lo cierto es que nuestra investigación revela que la incertidumbre de la actividad corporal no ha sido valorada suficientemente en Bergson, y lo mismo sucede con la libertad en la que el autor fundamenta el movimiento creador.

Como vimos en el capítulo anterior, fueron las teorías del mecanicismo y de la reiteración corporal las que han sido constantemente reivindicadas en la lectura del filósofo, cuando pensamos que una interpretación serena de su obra nos envía continuamente en una multiplicidad de direcciones que se expanden en la reiteración y creación que la actividad corporal nos proporciona.

De este modo, naturaleza y conciencia se encuentran tan estrechamente relacionadas con el cuerpo, en la obra de Bergson, que esta última parece más bien una prolongación de aquélla debido a la capacidad para nacer y reconstruirse de nuevo. La evolución del sujeto es más que una edificación acumulativa, es un movimiento en zigzag entre la actividad corporal hacia lo ya conseguido y su transformación innovadora.

En cambio, Merleau-Ponty ve en lo natural «el ser bruto tal y como se desarrolla por nuestro contacto perceptivo con el mundo»⁶⁵⁰. En este encuentro surge la sedimentación que integra el movimiento centrífugo que va hacia el mundo y el centrípeto que guarda la experiencia en los pliegues de nuestro cuerpo. Sedimentar es la capacidad de la carne para incluir la experiencia que se registra en nosotros, ya sea en el sentido que le damos a nuestras acciones, como en nuestra forma de ser.

Para finalizar nuestro acercamiento a la naturaleza, insistiremos en este doble sentido de toda percepción, que por una parte representa un movimiento con y sin nosotros, que no cesa en su empeño infinito de aportar fecundidad; por otra parte, supone también un orden que nos cubre sin llegar a atarnos, por lo tanto movimiento natural y movimiento perceptivo se encuentran más ligados de lo que normalmente pensamos.

Merleau-Ponty busca el presente que la naturaleza animal nos muestra en su corporalidad rotunda, y en él construye un paisaje que se abre al horizonte. Bergson ahonda este panorama en la riqueza interior que aporta el tiempo vivido. Según nuestra investigación, ambos se interrogan acerca del ser e intentan encontrar una respuesta que se sitúe a medio camino entre el idealismo y el realismo. En otras palabras, buscan una idea embebida de espontaneidad corporal, tal y como hicieron los primeros filósofos.

⁶⁵⁰Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 376.

3.2. Naturaleza e incertidumbre

En nuestra opinión, la naturaleza, como la filosofía, es engañosa, y oculta de forma constante sus propósitos. Por lo tanto, se nos plantea siempre un interrogante acerca de la orientación que debemos seguir cuando intentamos hacer su lectura.

En efecto, el rumbo que toman los seres más simples se divide entre lo reiterado y su inesperada capacidad para sorprendernos en la variación. Por lo tanto, la capacidad imprevisible de adaptación al entorno, así como de las respuestas ante el mismo, resultan ya ilimitadas desde el movimiento primigenio de la célula.

Bergson constata la capacidad de generalización de los organismos para dar las respuestas más diversas de cara a lograr la supervivencia ante las dificultades. Incluso las amebas, por el mero hecho de moverse, son capaces de manifestar un primer índice de creación, dada su capacidad para ir extendiendo sus conductas en los entornos más variados.

Por su parte, los seres humanos se transmiten y aprenden los comportamientos capaces de adaptar la naturaleza a sus necesidades con el objetivo último de la supervivencia. Esta actividad dinámica es, en sí misma, conciencia sin necesidad de llegar a la representación. Tal y como propone Bergson, hasta «el organismo más inferior es consciente en la medida que se mueve libremente⁶⁵¹». Por esta razón podríamos afirmar que el movimiento es, por sí mismo conciencia, ya que ésta surge de forma inmediata al encuentro del organismo con el entorno, con el que se diferencia en un segundo momento propio de la reflexión

⁶⁵¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 589. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 107.

Por su parte, Merleau-Ponty también aprecia en la actuación de los seres una forma primera de significación y sentido en la que conciencia y percepción se mantienen unidas. Encontramos, pues, en ambos autores una conciencia que, en los orígenes de la biología, es movimiento de tanteo, de ensayo y error, así como de adaptación instintiva y no de razón. En otras palabras, es ante todo pre-consciencia.

Los comportamientos inferiores nos ponían, así, en presencia de una cohesión de partes del organismo entre sí, del organismo y del medio circundante, del organismo, y del organismo en la especie, que es una especie de pre-significación⁶⁵².

De ese modo, comprender la naturaleza es acercarse a este saber pre-reflexivo cuya actividad nos muestra que ser consciente para un ser vivo es, antes que nada, arriesgarse a mantener el movimiento propio frente a lo diferente. Este es el primer dato de nuestra consciencia: un transitar por el mundo que se desenvuelve en expectativa continúa de «llegar a ser».

Resulta difícil la tarea de adentrarse en esta duración incesante que debe ser limitada por algo tan nimio como el cuerpo y que, sin embargo, no deja de tender a una inmensidad de direcciones. La contingencia se hace imprevisible: por una parte, resulta asombrosa pero, por la otra, es angustiante.

La naturaleza se asemeja a la duda metódica cartesiana. Tal y como observa Merleau-Ponty, tiene algo de tramposa⁶⁵³ porque oculta continuamente si está más cerca del orden o del caos. La relación de parentesco entre el cuerpo y la naturaleza puede verse, ora como un cúmulo

⁶⁵²Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours. Collège de France. 1952–1960*. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. «Elogio y posibilidad de la filosofía», en *Elogio de la filosofía* (1953). *Resúmenes de los cursos: Collège de France* (1952–1953), p. 185.

⁶⁵³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 141.

de órganos, ora como un sistema de acción sinérgica que aflora a nuestro alrededor.

En el presente estudio se toma partido por un saber corporal que no se da por hecho, sino que, más bien, está «por hacer», ya que detrás de esta imprevisibilidad se aprecia la premonición de que algo está a punto de cambiar, de transformarse. Por lo tanto, todo «yo» es parte de una percepción que «se rehace» con el entorno. Una naturaleza salvaje nos deja abandonados a la perplejidad de lo que aparece, esto es, a un acontecer animal inscrito en la materialidad.

Como nos dice Bergson, ya en el propio mecanicismo del cuerpo se encuentra una manifestación admirable de cómo, a partir de lo repetitivo, surge la diversidad que nos deja perplejos. Esto se debe a su capacidad de abordar, e incluso generar, la diferencia.

Y en el instante en que nuestro cuerpo ya no es un «punto matemático en el espacio» se da la complicación de un sistema nervioso, de una diversidad de órganos, de vísceras, de una variedad que puede multiplicarse hasta el infinito —tocar, ver, sentir placer y dolor⁶⁵⁴...—.

Por esa razón pensamos que, para Bergson, esta indeterminación es lo absoluto⁶⁵⁵, debido especialmente al desasosiego que produce en los seres humanos. La actividad corporal y subjetiva es elección sin tiempo de especular —tan sólo para actuar—. Por el contrario, la necesidad de objetivar se afana por racionalizar de un modo rápido lo percibido —en este último punto hallamos una fuerte influencia de Schopenhauer—. Cuando observamos la

⁶⁵⁴Lattre, A., *Bergson: une ontologie de la perplexité*, p. 68.

⁶⁵⁵Cfr. *Ibidem*, p. 91.

naturaleza aparecen las formas delimitadas y los contornos de las figuras, por contraste estamos nosotros diferenciándonos de ellas continuamente.

La naturaleza expresa ingenuamente la verdad de que sólo las ideas y no los individuos tienen verdadera realidad, esto es la perfecta objetivación de la realidad⁶⁵⁶.

Schopenhauer reduce lo real a una actividad ideal en el más alto grado del término. El cuerpo, en su aparecer, ya me muestra cómo la naturaleza puede ser objetivada: en primer lugar, por su misma configuración simétrica; en segundo lugar, merced a las decisiones que implican una acción determinada, ya que cuando recorro un camino o alargo un brazo, configuro una organización en la realidad salvaje. Tal y como señala el profesor Suances refiriéndose a Schopenhauer,

Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no como esencia, sino sólo en sus actos corporales, es decir, en la forma fenoménica de mi cuerpo; de ahí que el cuerpo sea la condición de conocimiento de la voluntad⁶⁵⁷.

A diferencia de él, Bergson deja todo movimiento indeterminado. Esto último desmiente una voluntad determinista, ya que la incertidumbre nos remite a la naturaleza libre que aún deja abierto lo organizado. Un gesto inmediato puede abrirse o cerrarse, y al moverse en la posibilidad no fija el orden de la voluntad sino que la debilita, confiriéndole más valor a la espontaneidad propia de lo sensible que a la razón organizadora.

⁶⁵⁶Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 2005, p. 282.

⁶⁵⁷Suances Marcos, M. «La corporalidad en Schopenhauer», en Rivera Rosales, J. y López Sáenz, M^a. C. *El cuerpo: perspectivas filosóficas*, op. cit. p. 87.

Sea como sea, siempre hay que habérselas con la vida, y todo el presente estudio tiende a dejar sentado que lo vital está en la dirección de lo voluntario. Por lo tanto, podría decirse que esa primera especie de orden es lo vital o lo querido, en oposición a la segunda especie, que es la de lo inerte y la de lo automático [...] Y se hallará un orden no menos admirable en un sinfonía de Beethoven, que es genialidad, la originalidad, y por consiguiente, la imprevisibilidad misma⁶⁵⁸.

Bergson no maneja un concepto de la conciencia inmediata que sea razón lógica que ordena, la entiende como toma de decisiones espontáneas e inminentes cuya génesis es previa al orden establecido. La conciencia es una corriente práctica que elige continuamente. Esto constituye su arte.

En cuanto al orden de la primera especie, sin duda se mantiene en torno a la finalidad; sin embargo, no podría definirse por ella, pues tan pronto está arriba como abajo. En sus formas más elevadas es más que finalidad, pues de una acción libre, o de una obra de arte, se podría decir que manifiestan un orden perfecto. Y, sin embargo, no son expresables en términos de ideas más que después y de un modo aproximativo⁶⁵⁹.

Lo vital para Bergson es la actividad artística que nace de lo espontáneo. La conciencia que se modela y define este nacimiento lo hace *a posteriori* y en libertad, pero al hacerlo suprime su verdadera naturaleza espontánea. Merleau-Ponty afina aún más: en la acción hay intención, pero ésta no se

⁶⁵⁸Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 685. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 201.

⁶⁵⁹Ibídem, p. 685. Traducción al castellano: Ibídem, p. 201.

plantea como finalidad, sino que es creación en la medida que hace nacer un sentido a través de la expresión del cuerpo, configurando una interacción entre el ser humano y la cosa con la que se relaciona.

Percibimos dos modos de movimiento natural —reiterativo y previsible—, y el que aquí nos interesa: el dotado de acción libre. Esta conciencia inmediata y abierta a la posibilidad es animal, ya que depende igualmente de la materialidad y la percepción abierta propia del movimiento biológico sobre el que se sostiene.

Para que nuestra conciencia coincidiese con algo de su principio, sería necesario que se desprendiera de lo que está hecho y se ligara a lo que está haciéndose. Sería preciso que volviéndose y retrocediendo sobre sí misma, la facultad de ver formara un todo con el acto de querer⁶⁶⁰.

En concreto, este nuevo modo de percibir es conciencia parcial entre acción y pensamiento: se mantiene en la ambigüedad de la materia hecha y debe conectar con su capacidad para hacerse. La conciencia inmediata se liga a la percepción bruta del objeto, puesto que sólo posteriormente a actuar es pensada como obstáculo superado.

A partir de esta corriente vital primigenia —«unidad nativa y primordial que se expresa en lo que viene después⁶⁶¹»— la inteligencia realiza una división artificial.

Sin embargo, la tradición filosófica ha hecho una lectura de Bergson en la que el exterior que éste percibe es tan sólo segmentación. Según esta perspectiva clásica, la vida natural es repetición y mecanicismo, ya que

⁶⁶⁰Ibidem., p. 696. Traducción al castellano: Ibidem., p. 212.

⁶⁶¹Merleau-Ponty, M. *La nature*, p. 80.

supone «necesariamente una espera de las mismas cosas y de las mismas situaciones⁶⁶²». En nuestro trabajo buscamos una lectura alternativa: investigamos acerca de la invisibilidad latente que se esconde bajo este aparecer visible y previsible que el orfismo instauró de forma paulatina en la visión teórica acerca del cuerpo y la materia.

Poesía órfica es querer encontrar otro mundo con la esperanza de la inmortalidad, una mezcla entre lo divino y lo humano que tenga la misma idea pitagórica del orden que observamos en los cielos, y que el pensamiento supo aprovechar para hacernos pensar siempre en que ésta era la organización de la naturaleza⁶⁶³.

Bergson rechaza la prevalencia de este orfismo ancestral. Lo sustituye retornando a las fuentes del pensamiento, a un saber aún más arcaico para el cual las fuerzas invisibles e indeterminadas nos desbordan: El pensamiento de los presocráticos.

Así, en resumen, hubo al comienzo una penetración del orfismo, y al final una expansión de la dialéctica mística. De aquí podría decirse que fue una fuerza extra-racional lo que suscitó este desenvolvimiento racional y que ella lo llevó a término, más allá de la razón. Así es como los fenómenos lentos y singulares de sedimentación, únicos y visibles, están condicionados por invisibles fuerzas eruptivas, que al levantar en ciertos momentos la corteza terrestre, imprimen su dirección a la actividad sedimentaria⁶⁶⁴.

⁶⁶²Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 687. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 203.

⁶⁶³Cfr. Guthrie, W. «Los primeros presocráticos y los pitagóricos», en *Historia de la filosofía griega, I*. Madrid: Editorial Gredos, 1962, pp. 193–194.

⁶⁶⁴Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1161. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 284.

La razón surge a partir de la extra-razón, del desorden que está más allá o más acá de lo razonable, incluso de las pequeñas áreas de orden que se encuentran en el caos. Podríamos afirmar que es pre-razón, ya que su identidad misma es no darse por hecha, sino surgir en la diferencia de lo que todavía no ha sido organizado. El problema se da cuando trascendemos este engendrarse y nos instalamos en un mundo conformado por ideas ya formadas y definidas, como si siempre hubieran estado allí, incluso antes del caos del que surgieron.

Sin embargo, queremos destacar que Bergson evoluciona en un sentido y en otro, a pesar de que la fecundidad parece surgir sólo del interior del volcán. En cambio, en Merleau-Ponty surge fehacientemente del contacto exterior de este volcán con el mundo. A pesar de ello, en ambos autores se aprecia una acción que va sedimentándose como si se tratara de un sendero, que no es sólido sino formado en la inestabilidad de la indeterminación y la negatividad. Lo positivo, yendo en contra de su naturaleza consolidada, se ha de deshacer para construirse de nuevo indefinidamente.

Para Bergson, la negatividad es un movimiento del espíritu que salta de una cosa a otra renunciando a la verdad adquirida y a la ciencia universal. Por su parte, para Merleau-Ponty es pura transición que se niega a detenerse. Por lo tanto el cuerpo, en su componente natural y racional, nos aboca indefectiblemente a pactos que confieren un principio de orden en el interior de un movimiento animal siempre imprevisible.

Si no existiera en nosotros una sensación de diversidad y solidaridad, de deformación coherente, estaríamos sumidos en la tragedia de lo inaccesible —tal y como postuló Sartre, el otro sería «nada»—, ya que en vez de

quedarnos en la contingencia habríamos de volver a la pureza del absoluto argumentado por Bergson como un imposible.

Hay pues, sin duda, una materia pura del recuerdo, en el sentido en que habla Bergson del recuerdo puro: pero, cuando se manifiesta, nunca lo hace sino en y por un proyecto que comporta la aparición de esa materia en su pureza⁶⁶⁵.

Al contrario que Sartre, la negación que propone Bergson es, para Merleau-Ponty, descomprensión del ser,⁶⁶⁶ un movimiento que se retrotrae hacia la disgregación en vez de avanzar hacia la solidez de lo que ya ha sido creado. Aparentemente positivo y tranquilizador en sus extremos de «todo pasado» o «todo presente», el universo de Bergson nos sume en la angustia del obscurecimiento que se produce cuando nos desplazamos por el pasaje que se da en el entremedio. La duración se encuentra indefectiblemente ligada al recorrido que la percepción transita entre la unidad del sujeto concreto y lo diverso de sus actuaciones en el mundo.

La negatividad es la contingencia propia de esta acción corporal tan imprevisible, la cual se da en el presente —olvidadizo del pasado— que hasta ese momento se ofrecía todo entero, como ya acabado, pero que inmediatamente es negado por nuevas percepciones del mundo.

El cuerpo es materia que olvida. Así pues, el olvido es el que reclama una explicación y no lo conocido. Negatividad es puro acto de creación corporal. Tal y como resalta LeRoy a propósito de Bergson: «Es la materialidad la que

⁶⁶⁵ Sartre, J-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1998, p. 612.

⁶⁶⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*. p. 83.

causa el olvido en nosotros⁶⁶⁷». No abordamos esto como un obstáculo sino más bien como la posibilidad de volver a recrear lo ya olvidado.

Desde los orígenes del pensamiento poético–filosófico —es decir, desde Homero—, la *psyché* sobrevivía al tiempo y perduraba después de la muerte, pero era un mero soplo que la acción heroica del cuerpo insuflaba de sentido⁶⁶⁸. Tal y como decía Bergson, «nosotros estamos hechos para actuar tanto y más que para pensar⁶⁶⁹».

Por esa razón, desde nuestro punto de vista, Bergson no concibe un *élan* al margen del cuerpo. La fuerza y el impulso de este orden vital es expresivo⁶⁷⁰, y por lo tanto no surge de un ser entero y absoluto que se organiza al modo aristotélico en géneros o al moderno en leyes. Es más bien la comprensividad propia del *logos* que se comunica con las cosas y su variedad. Un dialogo que la filosofía antigua intentaba salvar asignando la variación propia de la creación a la esencia⁶⁷¹. En su crítica a Descartes, Bergson resalta que valora mucho más que el mecanicismo de su antecesor la duda ante el devenir a la que el movimiento intuitivo nos lleva a través del cuerpo.

Por el contrario, siguiendo este segundo camino se llegaría a todas las consecuencias que implica la intuición de la duración verdadera.

La creación ya no aparecería simplemente como continuada, sino

⁶⁶⁷Leroy, E. *A New Philosophy: Henri Bergson*, p. 509. NY: Bookmall eBooks, 2002.

⁶⁶⁸Cfr. Guthrie, W. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1962, pág. 192.

⁶⁶⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 746. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 259.

⁶⁷⁰Cfr. Ibídem., p. 688. Traducción al castellano: Ibídem, p. 204.

⁶⁷¹Cfr. Ibídem., p. 691. Traducción al castellano: Ibídem, p. 207.

como continua. El universo verdadero evolucionaría verdaderamente.

El futuro ya no sería determinado en función del presente⁶⁷².

Estamos de acuerdo en que la filosofía de la *durée* es, a la vez, filosofía del espíritu y de la naturaleza, ya que su unión atestigua un movimiento corporal pletórico de libertad⁶⁷³ en el que la materia debe de plasmarse. Por lo tanto, hay en el cuerpo una fuerza ligada a lo biológico en la que la experiencia física y la espiritual se comunican a través de la percepción. Esta fuente de incertidumbre limita al ser determinado, sacándolo de sus límites y abriéndole a un tiempo futuro impredecible. Podríamos decir que la permanencia y la variación van de la mano en la percepción natural del ser.

Mas a la hora de hablar de una marcha en la visión [...], ¿no volvemos al antiguo concepto de finalidad? Así sería, sin duda alguna, si esta marcha exigiese representación, consciente o inconsciente, de un fin que se ha de alcanzar. Mas la verdad es que se efectúa en virtud del impulso original de la vida, que está implicada en ese movimiento mismo y que precisamente por eso se encuentra esa marcha en líneas de evolución independientes. Y si ahora se nos preguntase por qué, y cómo se halla implicada, responderíamos que la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta⁶⁷⁴.

Tal y como apreciamos en el texto, la tendencia hacia la materia que, en nuestra opinión, es actividad sensoriomotriz a través de la cual el sujeto se

⁶⁷²Ibídem, p. 787. Traducción al castellano: Ibídem, p. 300.

⁶⁷³Cfr. Worms, F. «À propos des relations entre nature et liberté», en Vieillard-Baron, J-L. *Bergson la durée et la nature*, p. 162.

⁶⁷⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 577. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 95.

pone en contacto con los objetos, es, sobre todo, una evolución hacia la independencia, esto es, una apertura por sí misma. En este acercamiento entre conciencia y sensoriomotricidad que liga el sujeto a los objetos a través de la percepción, se obliga al ser a dar como respuesta un movimiento que se plasma en la toma de decisiones y en las elecciones que el sujeto efectúa en el mundo. En esta relación encontramos similitudes con la teoría de Merleau-Ponty, aun cuando éste se vuelve mucho más radical al afirmar que el ser es el que percibe sin más aditamentos⁶⁷⁵.

La percepción rompe la solidez de lo absoluto y lo desgrana, de ahí que su enfoque no pueda circunscribirse sino a un cierto límite dentro de una naturaleza ilimitada. Estamos tocados de lejanía y cercanía por la dinámica propia del cuerpo. Su apertura perceptiva posibilita la independencia de un encuentro libre y a la vez limitado entre el ser humano y la cosa.

Por medio de la percepción la naturaleza nos inunda de múltiples perspectivas, desde tantos puntos de vista que, en realidad, el ser se fragmenta, pierde densidad y se hace menos sólido, pero también más cercano. La libertad es entonces escoger algo que resulta posible, a pesar de desconocerlo, porque sólo tengo conciencia cierta de su viabilidad en el momento en que tomo la decisión y logro ponerla en práctica.

Desde nuestro enfoque negativo, resulta necesario que el sujeto que percibe mantenga toda la pluralidad de las acciones —las originales y las habituales—, ya que la duración es, a la vez, tanto la semilla como el fruto que surge de ella. Durar es realizar un pasaje de un territorio conocido a otro

⁶⁷⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 272.

inexplorado; tal es la evolución misma del ser humano, incluyendo todo el porvenir que aún no se ha percibido.

La naturaleza es materialidad. Lo invisible —el espíritu— no es otro positivo, sino el movimiento que hace posible la germinación de lo nuevo. En otras palabras, es sólo un grado de lo visible. De este modo, se hace preciso reencontrar, bajo el espíritu bruto y salvaje de la materia, un *logos* del mundo natural, un orden estético en cuya percepción se apoya el *logos* del lenguaje⁶⁷⁶.

Esa otra cara no es sino la fuerza expresiva de la creación que por sí misma engendra orden en el caos, estableciendo relaciones entre los diferentes elementos. La modulación de ese algo salvaje también se encuentra en Bergson en la medida que su duración es movimiento que se recrea en la actividad perceptiva, la cual, como hemos tratado de ver, no cesa de hacerse y rehacerse.

En nuestra opinión, Bergson no añora llegar al puerto seguro del ser de la conciencia ya constituida, sino que acepta que nos encontremos en plena tempestad de génesis inmediata. La vida es un movimiento continuo en el que cada avance se convierte en retroceso al momento siguiente. Así, entre uno y otro se constituye la conciencia de estar vivo.

Con esta imagen de un gesto creador que se deshace tendremos ya una imagen más exacta de la materia. Y entonces veremos, en la actividad vital, lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶Cfr. *Ibidem.*, p. 274.

⁶⁷⁷Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 705. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 220.

En la obra de Merleau-Ponty se manifiesta también un doble sentido del ser corporal. En el núcleo de la materia carnal se encuentran el «en sí» y el «para sí»⁶⁷⁸, que son, de modo alternante, percibido y perceptor⁶⁷⁹. Por lo tanto, el encuentro con el otro es acción que tiende a retrotraerse hacia sí con la misma intensidad que se expande hacia el otro.

La materialización es más que una actualización, según mi punto de vista, una diferenciación interior, y con la interrupción de la tendencia vital, se produce una diferencia de la virtualidad de la vida. La materialización es parte de la historia de la vida como una tendencia, una historia, que es inseparablemente actividad y pasividad, la cual se hace y deshace incesantemente⁶⁸⁰.

La acción del cuerpo que percibe es el signo en la materia de un espíritu indómito. Éste no cesa en su empeño de darse al mundo y diferenciarse del pasado —que intenta fijarlo— en un dialogo interminable. Merleau-Ponty recoge todo lo anterior, y lejos de considerar esta espiritualidad como esencia situada más allá⁶⁸¹, la concibe como el revés salvaje que habita al otro lado de lo visible⁶⁸².

Hemos encontrado en el ser salvaje, vertical, presente, una dimensión que no es ni la de la representación ni la del en sí. Habrá

⁶⁷⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 272.

⁶⁷⁹Cfr. Ibídem, p. 272.

⁶⁸⁰Saji, A. «Life as vision: Bergson and the future of seeing differently», en Kelly, M. R. (edit.). *Bergson and phenomenology*, p. 166. NY: Palgrave Mcmillan, 2011.

⁶⁸¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 272.

⁶⁸²Cfr. Ibídem, p. 274.

que precisar esta dimensión en particular, profundizando en el lenguaje y en la historia en los siguientes cursos⁶⁸³.

Esta dimensión no es la conciencia lingüística o las imágenes que nos brindan los recuerdos. Es lo que nosotros denominados «la profundidad insondable» del lenguaje o de la memoria. El pasado representa tan sólo un punto de partida invisible en el que el presente se apoya para descubrir nuevos territorios y poder durar. Esto no es algo misterioso, sino el mismo proceso de crecimiento del ser humano en el que el cuerpo y el espíritu no dejan de retroalimentarse.

El cuerpo organizado tiene como rasgo distintivo crecer y modificarse sin cesar, como por lo demás atestigua la observación más superficial⁶⁸⁴.

La acción de percibir el objeto —el ser bruto— es dejar nacer algo, esto es, poner en marcha el espíritu creador y su indeterminación natural. Ante la pregunta que el mismo Merleau-Ponty se plantea acerca de cómo se puede suscitar el espíritu a partir del ser bruto,⁶⁸⁵ encontramos que el simbolismo de la evolución como acumulación se revela insuficiente dado su carácter positivo⁶⁸⁶.

3.3. Unidad y diferencia en la naturaleza

En este ser salvaje, cuyo *logos* es un lenguaje abierto a la comunicación con el mundo, se encuentra el aspecto más primario de la percepción: su

⁶⁸³Cfr. Ibídem, p. 275.

⁶⁸⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 506. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 26.

⁶⁸⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 272.

⁶⁸⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 274.

cualidad de sentir la diferencia de las cosas con las que contacta. A cada instante, en cada época de la vida, la percepción engendra una distinción con lo anterior a lo largo de nuestra existencia.

La duración es la que da continuidad al ser en su percepción, ya que éste lucha en su vida por mantener el porvenir abierto a lo imprevisible. Aquella imbuje en la materia la inmanencia y la trascendencia, un organismo que es uno y que sirve a su vez a la pluralidad de lo posible.

La percepción, tal y como nosotros la entendemos, mide nuestra acción posible sobre las cosas y, por eso mismo, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros⁶⁸⁷.

Tal y como afirma Bergson, el sujeto percibe las cosas, ya que entre uno y otro se produce una atracción que implica que no son polos opuestos, sino que los dos se atraen mutuamente, hasta el punto de que las cosas pueden estar sobre nosotros y no nosotros sobre ellas. Para el filósofo parisino, nos encontramos con dos corrientes de sentido contrario, una centrípeta que procede del objeto exterior y la otra centrífuga que parte de la historia del sujeto, ambas se reúnen para formar un punto donde se encuentran a la vez, es en la percepción de las cosas que reconocemos como habituales y distintas, al ser fruto de la novedad de cada momento⁶⁸⁸.

En el filósofo nacido en París la percepción se produce en el momento presente en el que confluyen la percepción real influenciada por la acción del objeto y la virtual que elabora el sujeto con su experiencia a partir de aquel. Ambas se encuentran en un movimiento intermedio que se origina en el

⁶⁸⁷ Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 205. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 69.

⁶⁸⁸ Cfr. Ibídem, p. 139. Traducción al castellano: Ibídem, p. 272.

cerebro, el cual recibe a partir del mundo -también denominado «la región de las imágenes»-, influjos que actúan como un teclado a partir de los cuales se rememora lo vivido⁶⁸⁹.

Merleau-Ponty rechazará esta mecanización del cuerpo que actúa como un tablero, que impresionado por estímulos exteriores recuerda las experiencias pasadas que archiva la memoria. Para el filósofo existencialista el cuerpo no es un teclado, ni un receptáculo del pasado, sino presente desde el que se despliegan todas las dimensiones temporales.

No puede haber tiempo más que si no está continuamente desplegado, si presenta, pasado y futuro no están en el mismo sentido. Es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que nunca esté completamente constituido⁶⁹⁰.

El cuerpo es para Merleau-Ponty una masa viva que desea relacionarse activamente con los objetos que percibe en el mundo, mientras que en Bergson parece que es un centro de actividades a las órdenes del espíritu. Sin embargo, en nuestra opinión, una de las funciones del saber del cuerpo, de la cual Bergson no parece extraer todas sus consecuencias a pesar de resaltar su importancia es la actividad sensoriomotriz, en la que el tiempo recupera su influencia perdida como quiere el autor⁶⁹¹.

Vivir puramente en el presente, responder a una excitación a través de una reacción inmediata que la prolonga, es lo propio de un animal inferior: el hombre que procede así es impulsivo. Pero no está mucho mejor adaptado a la acción quien vive en el pasado por el placer de

⁶⁸⁹Cfr. Ibídem, p. 273. Traducción al castellano: Ibídem, p. 141.

⁶⁹⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 476. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 423.

⁶⁹¹Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 275. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 143.

vivir y en el que los recuerdos emergen a la luz de la consciencia sin beneficio para la situación actual: este no es impulsivo sino un soñador. Entre estos dos extremos se ubica la acertada disposición de la memoria [...] el buen sentido o el sentido práctico no es probablemente otra cosa⁶⁹².

El espíritu adquiere gracias a su actividad corporal en el mundo el sentido común, que consiste en que las acciones que decidimos hacer tengan una coherencia práctica de acuerdo a lo que hemos vivido, pero también a las circunstancias presentes. Para ambos autores el saber corporal circula en dos sentidos: la diferencia está que Bergson resalta el tránsito del espíritu al cuerpo, y su sucesor del cuerpo al mundo. En Merleau-Ponty la memoria es propia de un cuerpo que hace inteligentemente, mientras que en Bergson el cuerpo pacta su hacer inteligente con la memoria.

Se estudia al hombre en su cuerpo para verle emerger diferente del animal, pero no por adición de la razón [...] Emergencia de una arquitectónica (humana) también, arquitectónica entre su cuerpo y su razón, y no imposición de un para sí a un en sí⁶⁹³.

Podemos apreciar en ambos autores una cierta continuación que va del pasado al presente, sin duda Merleau-Ponty propicia una apertura que alarga y explicita lo que Bergson parece no desarrollar suficientemente, esto es: la importancia ontológica del cuerpo sensoriomotor para ser el origen de toda expresión.

En cambio, en nuestras investigaciones acerca de la sensoriomotricidad y la memoria corporal en Bergson descubrimos que hay una memoria

⁶⁹²Ibíd., p. 294. Traducción al castellano: Ibíd., pp. 163-164.

⁶⁹³Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 277.

espontánea que todavía no se ha adherido a la conducta, la de los niños. El hábito de los infantes se conforma con la impresión que cada instante llega a suministrar⁶⁹⁴.

Conforme el niño va creciendo, su acción se va conformando en hábitos organizados de acuerdo a sistemas sensoriomotores que registran y mecanizan las acciones más útiles para desarrollarse en el medio, de modo que estas pasan de ser «momentáneas» a «cuasi-momentáneas»⁶⁹⁵, pero de ninguna forma son a priori ya dados desde el inicio de la vida del sujeto, como parece insinuarse cuando se trata la sustancialidad de la memoria en Bergson.

Tanto el hábito como la memoria no constituyen dos cosas fijas e inamovibles sino que se encuentran insertadas en la actividad sensoriomotriz, que es para nosotros esa acción continua que conforma la duración a la que Bergson denomina «el plano moviente de la experiencia»⁶⁹⁶.

En otras palabras, lo que ahora consideramos habitual en nuestra vida cotidiana, en algún momento antes de consolidarse como hábito, hubo de nacer a partir de la espontaneidad motriz que conlleva toda percepción primera.

Al contrario que los insectos que viven en sociedades cerradas movidas exclusivamente por el instinto, el ser humano se conduce por tendencias orgánicas que lejos de convertirse en hábitos reiterados se expanden al salir de las manos de la naturaleza hacia la experiencia del sujeto.

Estas tendencias se amplían por ejemplo cuando el niño sale de las reacciones circulares que se producen entre el sonajero y el movimiento de su

⁶⁹⁴Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p.294. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit. p. 164.

⁶⁹⁵Cfr. Ibídem, p. 293. Traducción al castellano: Ibídem, p. 163.

⁶⁹⁶Ibídem.

mano, y coge el objeto moviéndolo de una forma personal y única para crear estímulos que sólo a él le satisfacen. También cuando el hombre adulto consigue transformar la agresividad en fraternidad podríamos decir, que engaña a la naturaleza⁶⁹⁷, puesto que se aleja del impulso y se adentra en la libertad.

Así pues la apertura gradual que va desde la acción perceptiva cerrada y reiterativa al manejo abierto con los objetos que pueblan el mundo, tienen sus orígenes para Bergson en las primeras percepciones del niño pequeño. Estas primeras percepciones que se dan de forma instintiva o refleja se van consolidando en hábitos que comprenden tanto el mecanicismo de las acciones corporales, como la regulación de las conductas. Ahora bien estos hábitos, lejos de permanecer cerrados, se abren continuamente a motivaciones e interacciones que los innovan constantemente.

Lo primero (lo infra-intelectual o estático puro) se caracteriza por un conjunto de hábitos que en el hombre corresponde simétricamente a ciertos instintos del animal; es menos que inteligencia. Lo segundo (supra-intelectual o dinámico puro) es aspiración, intuición y emoción [...] de la repetición a la creación, de lo infra-intelectual a lo supra-intelectual, no hay más que un camino. Quien se detenga entre los dos extremos estará necesariamente en la región de la pura contemplación⁶⁹⁸.

La sensoriomotricidad es la posibilidad que tiene el pasado de hacerse presente. A partir de ella, «el recuerdo toma el calor que irradia la vida»⁶⁹⁹. El hombre que no se niega a la acción, reúne el pasado y el presente en un

⁶⁹⁷Cfr. Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., pp. 1022-1023. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., pp. 110-111.

⁶⁹⁸Ibíd., pp. 1028-1029. Traducción al castellano: Ibíd., pp. 119-120.

⁶⁹⁹Ibíd.

devenir continuo. Para Merleau-Ponty este saber instantáneo del cuerpo que se proyecta hacia el futuro ha tenido su origen en Bergson:

Bergson había dicho bien que el saber fundamental no es aquel que quiere tener el tiempo entre dos pinzas, fijarlas determinarlas por las relaciones entre sus partes, medirlas, y por el contrario el mismo se ofrece a quien no quiere verle⁷⁰⁰.

Este saber fundamental es un conocimiento interrogativo y espontáneo, puesto que se sitúa en el presente radical que ofrece el cuerpo que vivió a la vez que está viviendo. Sus experiencias ya vividas se convierten en hábitos, pero éstos son reformulados y convertidos en procesos todavía abiertos a la variación. Por eso, prefiere hablar de “habitualidades”, ya que la rabiosa actualidad del ser humano, hace del cuerpo un espacio eminentemente expresivo, que actúa como dialogo perceptivo entre cuerpo y mundo en cada momento en que nos movemos⁷⁰¹. Cada movimiento es una relación directa entre el cuerpo y el objeto, un movimiento de piernas o de brazos son en sí mismos intencionalidad que puede expresar relajación o tensión, un saber que se prolonga desde mi cuerpo al mundo, sin pasar por el juicio o el pensamiento.

El movimiento de apertura de mis brazos por ejemplo, implica mucho más que una ampliación del cuerpo, es una apertura al mundo, un encuentro de mi intimidad con el espacio y el tiempo del otro, y en el momento que doy un abrazo, algo que emerge espontáneamente adquiere tintes de formalidad cultural, adhiriéndose a una costumbre que nos hace a menudo olvidar que su

⁷⁰⁰Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 167-168.

⁷⁰¹Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», op. cit., p. 185.

auténtico origen parte de una acción espontánea. La habitualidad es por lo tanto, frente al hábito que nos lleva al pasado y a lo constituido, un presente que interroga al mundo y espera una respuesta de él.

Yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y el tiempo, sino que soy el espacio y el tiempo y mi cuerpo se aplica en ello y lo abarca⁷⁰².

De esta implicación en la que espacio y tiempo se reinician continuamente deviene la *praktognosia*⁷⁰³ que es el conocimiento que el cuerpo tiene del mundo a través de una acción integral e intersensorial que no entiende el cuerpo y su actividad como una suma de partes ni como una constelación objetiva, sino como la acción de un «cuerpo fenoménico⁷⁰⁴».

El cuerpo como fenómeno en Merleau-Ponty enriquece el cuerpo como imagen de Bergson desplegando algo invisible a partir de su visibilidad, y es desde esta por la que se irradian significaciones diversas en diferentes niveles de la realidad, ya sea en el plano artístico, político, cultural u onírico⁷⁰⁵; sentidos que surgiendo en los intersticios de la acción sensoriomotriz posibilitan la percepción explícita y el movimiento efectivo⁷⁰⁶.

El hábito motor, por ejemplo, de pedir silencio posando un dedo sobre la boca, significa una cosa u otra en mundos diferentes de acuerdo a quien lo observe o en el contexto donde se dé. El gesto de bajar la voz se esconderá o exhibirá según surja ante la mirada serena de un amigo que asiente o el gesto

⁷⁰²Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 175. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 157.

⁷⁰³Cfr. Ibídem p. 175. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 157-158.

⁷⁰⁴Cfr. Ibídem p. 136. Traducción al castellano: Ibídem, p. 123.

⁷⁰⁵Para un análisis sobre los diferentes niveles de realidad en lo que se visibiliza lo invisible. Cfr. Álvarez Falcón, L. (coord.). *La sombra de lo invisible*. Madrid: Eutelequia, 2011.

⁷⁰⁶Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 188. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 168.

hosco de un desconocido displicente. El hábito ya establecido se prolonga en un conjunto de significaciones vividas⁷⁰⁷ que se transforman a partir de lo que se hace.

La actividad perceptiva elabora pues un juego de doble sentido entre lo visible y lo invisible —en Merleau-Ponty— y entre el interior y el exterior —en Bergson—. Merleau-Ponty afirma que un cuerpo que vive es un cuerpo que presenta una masa trabajada con el tiempo, no manipulada por él⁷⁰⁸. Sin embargo, a partir de nuestra investigación también constatamos que Bergson ve en el tiempo un proceso de elaboración del individuo con las cosas, signo del esfuerzo de un sujeto que vive el presente y que deja que la memoria engendre un espacio corporal sin atarnos a ella absolutamente.

El espacio no deja de afectar nuestro tiempo de vida, ambos van unidos. Antes de relacionarnos con los cuerpos, éstos serían cosas, pero gracias a las sensaciones y a los afectos que las percepciones provocan en nosotros, todo cuerpo se convierte en virtualidad, debido a la conmoción que produce la interpenetración de toda duración en una realidad que no deja de obligar a posicionarnos⁷⁰⁹.

A nuestro parecer, la duración es la forma que tiene el autor de captar el movimiento natural de un cuerpo que permanece ligado a la vida, y a un «yo» que hace y deshace su tiempo vital, diferenciándose en la práctica por las sensaciones que le envuelven. Merced a la duración, nos sentimos parte del mundo, consolidados por un «yo» que muere al pasado a la vez que nace al

⁷⁰⁷Cfr. Ibídem, p. 190. Traducción al castellano: Ibídem, p. 170.

⁷⁰⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

⁷⁰⁹Cfr. Worms, F. «Bergson between Phenomenology and Metaphysics», en Kelly, M. R. (edit.). *Bergson and phenomenology*, p. 251.

presente, en un movimiento transicional hacia un futuro virtual todavía por darse.

Si por todas partes se realiza la misma especie de acción, bien sea que se haga o que intente deshacerse, expreso simplemente esa probable similitud cuando hablo de un centro del cual brotarán los mundos como los cohetes de un inmenso ramillete —con tal que no se considere ese centro como una cosa, sino como continuidad de surgimiento⁷¹⁰—.

Continuidad de surgimiento —otras veces denominada por Bergson «continuidad de fluencia⁷¹¹»— significa que, en realidad, ni el tiempo ni el espacio comienzan ni concluyen en el interior o en el exterior, sino que ambos confluyen en la promoción del devenir diferenciándose. Tal y como menciona el autor en *La evolución creadora*, al igual que la conciencia, la evolución nunca es idéntica a sí misma: es símbolo de transición entre lo que hago y lo que he hecho.

La conciencia que acompaña a este sentimiento no podría permanecer idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, puesto que el momento siguiente contiene siempre, además del presente, el recuerdo que le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria, perecería y renacería sin cesar ¿Cómo representaríamos de otro modo la inconsciencia⁷¹²?

⁷¹⁰Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Ouvres*, p. 706. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 220.

⁷¹¹Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1397. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, p. 8.

⁷¹²Ibídem, p. 1398. Traducción al castellano: Ibídem, p. 9.

Por lo tanto, esta diferencia continua, producto de la transición entre el hoy y el ayer, es dehiscencia y creación, es decir, no sólo hay memoria repetitiva pues hasta en los hábitos corporales se puede rehacer nuestro aprendizaje si concebimos el tiempo como un estallido que genera territorios nuevos. El tiempo dehisciente es similar a una semilla que condensa en el espacio de cada fruto nuevo toda su historia renovada.

Como Merleau-Ponty propone, para entender este ser en dehiscencia habría que ir al encuentro de Bergson en el desarrollo que hace en su obra *El pensamiento y lo moviente*. En ella nos incita a no dar prioridad a la representación intelectual del movimiento y a las posiciones que diseña, sino al movimiento transicional que se produce entre ellas.

Sin embargo, ¿cómo no ver que la esencia de la duración es fluir y lo estable adherido a lo estable no forjará jamás nada que dure? Lo real no son «los estados», simples instantáneas tomadas por nosotros también a lo largo del cambio; al contrario, lo real es el flujo, la continuidad de transición, el cambio mismo⁷¹³.

Vemos que fluir es inscribirse en el cambio, que es la proximidad y la lejanía propias de un movimiento perceptivo que se gesta en la no-coincidencia. Tal y como propone Merleau-Ponty a la hora de clarificar el movimiento de un ser en dehiscencia, nos situamos en un cuerpo cuyo tejido carnal es un estallido que se prolonga en el mundo, siendo unidad en la pluralidad, como el doble que nos devuelve el espejo que es nuestra prolongación sin que nosotros dejemos de perder la identidad⁷¹⁴.

⁷¹³Bergson, H. «La pensée et le mouvant», en *Œuvres*, p. 1258.

⁷¹⁴Cfr. López Sáenz M^a C. «Identidad lateral. Un concepto de la fenomenología», en Berceo. Logroño: ler, 2007, pp. 97-129, p.118.

Este aspecto doble es también creación, dado que en ella se sintetiza lo que soy como artista que crea cada gesto y que vive lo creado como una prolongación de sí mismo. Este doble lo vemos inscrito en el cuerpo que es sensible y sintiente, en su superficie que es profundidad, en las manos que tocan y son tocadas, en los ojos que ven y son vistos, en el pensar que es también sentir⁷¹⁵. A partir de este doble sentido, Merleau-Ponty asegura que «había que llegar a la idea de proximidad por distancia, de intuición que pone en cuestión la coincidencia⁷¹⁶».

Por ello, consideramos que el tiempo del individuo es un tiempo de comunicación en el que se plasma nuestra obra de arte cotidiana que, en nuestra opinión, es el ser corporal en relación con los otros. En medio de este flujo, la duración es la percepción del latido del corazón en el posicionamiento inagotable que conlleva el transcurso de la vida; él es el ritmo corporal y concreto de un individuo singular que habita en un mundo real, presentándose tangiblemente como objeto y sujeto a la vez, pues en cada una de sus acciones se desnuda parte de su ser.

Ahora bien, como nos recuerda Merleau-Ponty en su obra: «No soy yo lo que me hace pensar como tampoco quien hace latir mi corazón⁷¹⁷», sino que me encuentro sujeto a la generalidad de la vida y es en ella donde me relaciono con el mundo y con nuestra historia, y es en los intersticios de estas experiencias en donde creamos.

La creación surge a partir del encuentro con el mundo, ella actúa como caja de resonancia en la que se ha vertido lo mejor de nosotros mismos que

⁷¹⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 174-179.

⁷¹⁶Ibidem, p. 168.

⁷¹⁷Ibidem, p. 275.

es nuestra capacidad de escucharnos como seres que somos simultáneamente aprehendidos y capaces de aprehender⁷¹⁸.

Como constata Bergson, es la propia vida la que actúa en un flujo en donde se cruzan, como en un quiasmo, las dos corrientes procedentes del interior y del exterior, es en esta confluencia en la que tomamos conciencia del latido del corazón, gracias al sentimiento general que nos proporciona lo visible de nuestras obras y lo invisible de la respiración o el posicionamiento de nuestro cuerpo que las sustenta. Esta sensación de ver y a la vez de no ver es por sí misma creadora, ya que nos devuelve el sentimiento de estar vivos en la diferencia⁷¹⁹, de estar seguros de nuestros hábitos a la vez que los innovamos.

Por lo tanto, es en esta escucha en la que cada ser humano atiende a sí mismo en la medida que toma en cuenta al otro como polo negativo de este positivo que soy yo-. Gracias a la percepción de nuestros cuerpos, encontramos un espacio-tiempo común en el que tejer nuevos territorios que son creados.

Pues si nuestro cuerpo es la materia a que nuestra conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia, abarca todo lo que percibimos y va hasta las estrellas⁷²⁰.

Es importante considerar por tanto que para Bergson conciencia y cuerpo no están separados como sustancias opuestas desligadas a su vez del mundo, sino que por el contrario contactan simultáneamente uno y otro en las

⁷¹⁸Ibidem, p. 319.

⁷¹⁹Bergson, H. «The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», citado en Leroy, E. *A New Philosophy: Henri Bergson*, pp. 93–94.

⁷²⁰Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1194. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 324.

relaciones que establecemos. El menor movimiento del cuerpo interfiere radicalmente en la transformación de la perspectiva de nuestra conciencia; de ahí que no sea lo mismo mantener un dialogo con una persona situada en un nivel superior, inferior o igual al que ostenta el interlocutor, por ejemplo en una entrevista.

El cuerpo con su movimiento no es solamente percepción presente sino también potencia «operante⁷²¹» que convierte, gracias a esta capacidad perceptiva, la unión de conciencia y cuerpo en una virtualidad. Entre conciencia y cuerpo se crea una relación intersensorial que extiende nuestra potencia perceptiva hasta las estrellas en una no-coincidencia perpetua que hacen de la relación conciencia-cuerpo un «algo más» cuya acción creadora es capaz de desafiar a la nada.

Nosotros estamos realmente en todo lo que percibimos, aunque por todas partes de nosotros mismos que varían sin cesar y en las que no radican más que acciones virtuales. Si tomamos las cosas con este sesgo, ni siquiera diremos ya que nuestro cuerpo esté perdido en la inmensidad del universo [...] la más pequeña parcela visible de materia es ya en sí misma un mundo⁷²².

A partir de nuestras investigaciones insistimos en que, para Bergson, también el cuerpo está anclado en el mundo; es más, este cuerpo visible concentra las cualidades de la percepción tanto en el tiempo interior que le altera como en la perturbación del espacio orgánico que lo contiene. De este modo, el espacio y el tiempo del sujeto se encuentran en una interpenetración

⁷²¹Cfr. *Ibidem*.

⁷²²*Ibidem*, p. 1195. Traducción castellano: *Ibidem*, p. 325.

a distintos niveles que es capaz de dar luz a territorios invisibles, partiendo del contexto visible en el que la imagen de un cuerpo se percibe.

Hay una zona por la que espíritu y materia contactan [...] el espíritu, para actuar sobre el cuerpo, debe descender de grado en grado hacia la materia y espacializarse. De esto se sigue que la inteligencia, aunque vuelta hacia las cosas de afuera, pueda también ejercerse sobre las de dentro, con tal que no pretenda unirse en ella demasiado profundamente⁷²³.

Como Merleau-Ponty también sugiere en *Lo visible y lo invisible*, no hablamos de un espacio de simple yuxtaposición, sino de fertilidad y proliferación progresivas⁷²⁴. El nacimiento de cada sensación refleja el cambio permanente. Esta permanencia es la metáfora del envejecimiento y su contrario⁷²⁵, y por ello no podemos entender una conciencia puesta allá —fuera del cuerpo— sino como la doble cara en la que ambos duran al unísono. La gestación, la infancia, la pubertad, nos revelan que envejecer es vivir infinitamente en el presente que se nos ofrece como espacio de cambio temporal. La conciencia está hasta tal punto ligada al movimiento corporal que surge en «ese instante precedente del que depende el estado presente de un cuerpo bruto⁷²⁶».

Las posibles posiciones corporales están en función de la elección que cada conciencia realiza a través de la percepción de cada momento. Representan la intuición misma capaz de hacer una lectura en la realidad para

⁷²³Bergson., H. «La pensée et le mouvant», en *Œuvres*, pp. 1281-1282.

⁷²⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 152.

⁷²⁵Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 510. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 29.

⁷²⁶Ibíd., p. 510. Traducción al castellano: Ibíd., p. 30.

articular la acción presente y diferenciarla de la siguiente y de la anterior. Así, «donde quiera que haya algo que vive, hay, en algún sitio, un registro abierto en el que se inscribe el tiempo⁷²⁷».

En Bergson lo que realmente se produce es un envolvimiento de una y otra dimensión, tanto del espacio como del tiempo. A raíz de nuestra profundización en el tema, no nos cabe la menor duda, a pesar de las críticas que Bergson ha recibido en el sentido contrario, de que sólo a través del espacio —tal es su importancia— podemos llegar a diferenciar la verdadera cualidad generadora del tiempo. Hay una continuidad de la que ambos resultan beneficiados y que es fundamental para entender nuestra percepción de la filosofía bergsoniana:

La existencia parece implicar dos condiciones reunidas: 1º. La presentación de la conciencia, 2º. La conexión lógica o causal de lo que es así presentado con lo que le precede y con lo que le sigue. Para nosotros la realidad de un estado psicológico o de un objeto material consiste en este doble hecho de que nuestra conciencia los perciben y que ellos forman parte de una serie, temporal o espacial, en la que los términos se determinan los unos a los otros. Pero estas dos condiciones suponen grados y se concibe que siendo ambas necesarias sean cumplidas de modo desigual⁷²⁸.

En este texto tan importante, dado que desmiente la coincidencia absoluta entre espacio y tiempo atribuída generalmente a Bergson, podemos constatar algunos elementos fundamentales para el desarrollo de nuestra tesis: el

⁷²⁷ Ibídem, p. 507. Traducción al castellano: Ibídem, p. 28.

⁷²⁸ Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 288. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit. p. 158.

primero es que no hay conciencia sin espacio. Esta ausencia de espacialidad, de «mundanidad» podríamos decir, es una de las críticas más feroces que siempre se ha dirigido a Bergson, desde los sectores más diversos, tanto desde la fenomenología en general como desde Merleau-Ponty en particular, tal y como vimos en el apartado de esta tesis dedicado a su obra *La estructura del comportamiento*.

La segunda clarificación que nos aporta el texto es que nunca hay coincidencia total entre conciencia y objeto, pues, en la existencia la conciencia y la materia sólo se aproximan gradualmente, por la conexión que entre ellas se produce gracias a la percepción. Aquí Bergson desarma la supuesta coincidencia entre espíritu y cuerpo que la filosofía posterior ha utilizado para acusarle de espiritualista, de pensador que invade con su visión del espíritu la actividad del cuerpo. Éste es otro de los aspectos más criticados por la filosofía posterior a Bergson.

La tercera y última clarificación que surge de este texto es la semblanza que nos ofrece de un filósofo preocupado por la existencia como problema, lo que nos conduce a una metafísica en la que el ser se resuelve en el aquí y ahora del hombre concreto. La duración que conlleva el tiempo de vida de cada ser humano, nos salva de la ilusión que provocan los cortes instantáneos que practicamos con la inteligencia, imaginando un presente que cuando lo pensamos como debiendo ser, todavía no es, y cuando lo pensamos existiendo ya ha pasado⁷²⁹.

⁷²⁹Cfr. Ibídem, p. 291. Traducción al castellano: Ibídem, p. 160.

Uno de los objetivos de la evolución creadora es mostrar que el todo es de la misma naturaleza que el yo, y que lo comprendemos por una profundización más y más completa de sí mismo⁷³⁰.

El «yo» en su actividad vital, como el artista en su arte, perfila a lo largo de la vida una narrativa. A través de la pintura, el teatro o la escultura, el creador que produce y el ser humano que vive genera un espacio con diferentes narraciones. Este yo que se enriquece y comprende en su actividad creadora tiene una doble vertiente; por una parte es privada, ya que partes de sí mismo se expanden, pero por la otra es social ya que la creación siempre deja en el exterior algo de mí que se relaciona con los otros.

Para Bergson el cuerpo personal e individual se mantiene en armonía gracias a la acción conjunta de todos sus miembros, la cual nos recuerda al sistema social. Con esto intentamos ir contra otro de los prejuicios que se han argumentado contra el autor, como filósofo solipsista y lejano a la comunidad.

Al respeto a sí mismo que profesa todo hombre, en cuanto hombre, se une entonces un respeto adicional, el del yo que es simplemente hombre, hacia un yo eminentemente entre los hombres. Todos los miembros del grupo «son afectos» y se impone así una «afectación»: se ve nacer «un sentimiento de honor» que no es otro que el espíritu del cuerpo. Tales son los primeros componentes del respeto de sí mismo⁷³¹.

Lo natural es que lo individual y lo social se encuentren unidos como expresión de un mismo acontecer, como la madre lo está a su hijo o el hijo a

⁷³⁰Bergson, H. «Intervención en la sociedad francesa de filosofía del dos de Julio de 1908». Citado por Vieillard-Baron, J-L. «Introduction : la durée et la nature», en Vieillard-Baron, J-L. (coordinateur). *La durée et la nature*. Paris: PUF, 2004, p. 20.

⁷³¹Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», op. cit., p. 1032. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 123.

su madre; ambos forman un tejido expresivo común sin poder escindir claramente cuál es la parte que afectivamente se vincula a lo privado o a la relación mutua.

Desde nuestra perspectiva, es por este amor a lo social que Merleau-Ponty intenta separarse del *cogito* y vira hacia la expresión tal y como dice Barbaras, despegándose de la parte individual que puede tener el *cogito* en beneficio de la expresión natural que siempre tiende a formarse en contacto con el otro.

El concepto de expresión es utilizado cada vez más a medida que se aleja de *la Fenomenología de la percepción*, y para caracterizar el ser en el mundo corporal, viene a sustituir los conceptos de existencia y ambigüedad, pues lo expresado jamás precede a la expresión, ni trasciende la materia⁷³².

Los seres que pueblan la naturaleza se expresan mediante una actividad «pregnante»⁷³³; el autor reduce su concepción del *cogito* en *La fenomenología de la percepción* a un movimiento salvaje y vertical en *Lo visible y lo invisible*. El nacimiento será pues una virtualidad que se proyecta hacia el futuro. Bergson también plantea una evolución que conlleva una toma incesante de posiciones que muestra siempre un re-hacer de significados elaborados en el contexto en el que cada individuo nace.

Este cruce se refleja en el *élan* que es tendencia continua hacia la materia y que, como la duración, no deja de retroceder en su

⁷³²Cfr. Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, p. 56.

⁷³³Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*, p. 153.

movimiento caduco e inoperante para materializarse dentro del universo natural que le ha sido dado⁷³⁴.

Creemos que Merleau-Ponty también vuelve los ojos a la actividad de un universo natural en el que se reafirma la importancia del ser corporal por la capacidad expresiva de éste. Debido a esto último, resulta imposible situarse fuera, como quiere el científico o el metafísico tradicional. No hay espectador que observe las expresiones del ser humano que no resulte afectado por ello. Por lo tanto, para entender la estructura de este movimiento debemos acercarnos al arte expresivo de la naturaleza, en la relación orgánica que se forma en la intersección entre «yo» y el «otro» en el universo natural del que estamos rodeados, con cuerpos que nos incitan con sus expresiones a expresarnos a la vez que ellos.

El ser que no está ante mí, sino rodeándome, y, en cierto sentido, atravesándome. Mi visión del ser no se forma en otra parte, sino que surge desde el mismo lugar del ser. Los pretendidos hechos, los individuos espacio-temporales, son piezas montadas sobre los ejes, los pivotes, las dimensiones, la generalidad de mi cuerpo⁷³⁵.

Esta generalidad es, para nosotros, el obrar continuo y creador de dimensión social sobre el que gira la corporalidad que me atraviesa con sus manifestaciones expresivas. Cuando se produce ese encuentro fructífero entre *soma* y *psique* en coalición con otros se revela que la madurez se ha

⁷³⁴Soulez, Ph. y Worms, F., op. cit., p. 118.

⁷³⁵Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 151.

producido⁷³⁶, es decir, que se ha consolidado la continuidad entre la semilla y su germinación, dando nuevos frutos, haciéndose posible la diferenciación a la vez que la continuidad.

Hemos salido de la esencia tal y como la concebía la filosofía medieval —en lo idéntico a sí mismo—, nos hallamos en la impureza de la diferencia entre el espíritu y la materia. Merleau-Ponty sitúa esta prolongación del ser en la promiscuidad de lo distinto que por contraste siempre surge en la relación con los otros siempre distintos.

Las ideas de fusión o de coincidencia se sustituyen muy a menudo en estas indicaciones que llaman teorías de la vista o la visión filosófica como máximo de proximidad verdadera por relación a un ser en dehiscencia... Habría que volver a esta idea de proximidad por distancia, de intuición como auscultación o palpación de espesor, de una vista de sí, torsión de sí sobre sí, la coincidencia es imposible⁷³⁷.

Estamos de acuerdo con Merleau-Ponty cuando pone de relieve la no-coincidencia de Bergson, en la medida que se va conformando un espesor entre el interior y el exterior que hace que estos pierdan su consistencia y se hagan más y más flexibles, inter-penetrándose el uno en el otro. Este espesor está marcado por el tiempo y por las experiencias que este nos dona al relacionarnos con el resto de seres que pueblan el universo en el que nos movemos.

⁷³⁶Cfr. Bergson., H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Œuvres*, p. 116. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, p. 126.

⁷³⁷Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 168.

Al hablar de profundidad hablamos de cualidad expresiva, es decir, de la riqueza que tiene el fondo sobre el que se resaltan los detalles de nuestros gestos. Se gana espesura vital gracias a la amplitud que va ganando el horizonte en el que nos movemos, a través de nuestras percepciones y de los afectos o pensamientos que mantenemos con los que nos rodean a lo largo de nuestra existencia. Espesor es experiencia de vida y afecta tanto al ámbito de lo privado como a lo social.

Este desbordamiento de percepciones que, a menudo, son difíciles de elaborar se encuentra inscrito en la actividad natural del hombre que también es desbordante, en razón de su deseo de interrelacionarse con el resto de los seres humanos.

El cuerpo estesiológico, la carne nos ha donado un contacto (*l'Einfühlung*) del cuerpo con el ser percibido y con los otros cuerpos. Es decir, que el cuerpo como poder de contacto es ya deseo, libido, proyección de llegar a ser —la estructura estesiológica es ya una estructura libidinal, y su percepción un modo de desear, de relacionarse con el ser y no de conocimiento⁷³⁸—.

Bergson también afirma este deseo de profundidad a través del contacto con el otro en el valor que le da a las percepciones corporales segundas que nos rodean y que interfieren tanto en mi mundo interno como en el externo. Por lo tanto, resulta necesaria una cierta impureza para diferenciarme como sujeto en contraste con los otros, ya que mi percepción no es un recuerdo puro conservado delante de mí⁷³⁹. Hay algo en esta distancia que me es próximo, puesto que percibo en mi cuerpo visible rasgos comunes con el

⁷³⁸Merleau-Ponty, M. *La nature*, p. 272.

⁷³⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 161.

cuerpo invisible⁷⁴⁰ que pertenece al otro; es el deseo como ausencia al que también es sensible Bergson:

Es incontestable que toda acción humana tiene su punto de partida en una insatisfacción y, por lo mismo, en un sentimiento de ausencia. No actuaría si no se propusiera un objetivo, y no buscaría algo si no fuera porque se resiente de su privación⁷⁴¹.

Lo incompleto a donde retrotrae toda diferencia con los otros se encuentra estrechamente enraizado en el desdoblamiento que tiene lugar tanto entre la dimensión interior-exterior de la persona, como entre la visible o invisible de su acción corporal. La materia ya presiente esta falta en sus propias entrañas, desde el momento en que hay células que autónomamente toman las decisiones tanto de regenerar un tejido como de destruirlo.

Y cada célula considerada aparte, evoluciona de una manera determinada. Donde quiera que algo viva, en algún sitio, un registro abierto en el que se inscribe el tiempo [...] La observación inmediata muestra que el fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria, es decir, prolongación del pasado en el presente, en fin duración, actuante e irreversible⁷⁴².

La naturaleza conlleva un orden en cada nuevo nacimiento, así como su disolución, ya que el movimiento hacia lo ordenado es sólo el deseo insaciable de colmar la insatisfacción de una naturaleza que se deshace al recrearse. En esta transición entre la unidad y la diferencia se engendra lo que llamamos la

⁷⁴⁰Ibidem., p. 190.

⁷⁴¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Ouvres*, p. 746. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 260.

⁷⁴²Ibidem, p. 508. Traducción al castellano: Ibidem, p. 28.

actividad poética que busca aproximar la distancia que se da entre el interior y el exterior en Bergson, y entre lo visible e invisible en Merleau-Ponty, esta actividad es propia también de la filosofía.

El auténtico saber corporal es un *logos* natural que, para conservarse, ha de comunicarse espontáneamente con la pluralidad que percibe. De ese modo proporciona satisfacción a ese deseo primitivo que nace ya en los organismos más sencillos, al deseo eterno de interaccionar con el resto de las criaturas que circundan el entorno para, partiendo de lo que se conoce y nos da seguridad, ampliarlo constantemente. Por lo tanto, descubrimiento y reiteración dependen el uno del otro.

Para el encuentro de los seres en la naturaleza precisamos un espacio topológico que permita —y esto es parte de su saber— la simultaneidad a la vez que la continuidad; por lo tanto, no existe ni la izquierda ni la derecha separadas, como tampoco cada ojo tiene enfoques diferentes, sino que el saber del cuerpo se articula en la globalidad de la relación diacrítica⁷⁴³.

Esto implica que no se puede entender al ser como segmento, como la tradición pedagógica ha hecho continuamente con el escolar zurdo o diestro, lo cual no puede ser una cualidad de nuestra identidad, sino que somos siempre personas globales en una relación continua original de nuestro cuerpo en todas sus dimensiones: entre sí mismo y en interacción con los otros. Como Merleau-Ponty propone «partes totales, recortes en un espacio abarcador, englobante topológico⁷⁴⁴».

Tanto en Bergson como en Merleau-Ponty parece que hay un interés por aproximar los extremos que parecen desearse y atraerse, lo pasivo y lo activo

⁷⁴³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 266.

⁷⁴⁴Ibidem, p. 192.

en interacción, incrementando la transición entre el interior y el exterior en Bergson y lo visible e invisible en Merleau-Ponty como la percepción misma nos enseña.

La percepción nos abre a las cosas mismas y nos revela un orden primordial que es un horizonte que no podemos jamás elegir como domicilio de nuestro pensamiento, aunque él permanece siempre como la obsesión de ella⁷⁴⁵.

La naturaleza corporal es cómplice de la diferencia que se teje entre los contrarios cuando adoptamos determinadas posiciones y desechamos otras. La percepción plantea un problema doble, ya que no sabemos si el enfoque que realizamos nos devuelve a la unidad del ser, o más bien a los fragmentos de éste que hemos dejado por el camino. Este contacto problemático con el mundo —o con nosotros mismos— exige que tomemos posiciones. De ese modo, se explica que en el ser no haya pureza, dado que incluso al percibir se sale de sí mismo para palpar tan sólo escorzos del otro.

Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas sino cosas que se hacen, ni estados que se mantienen, sino estados que cambian. El reposo siempre es aparente, o más bien relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continua fluencia nos introduce en una realidad cuyo modelo debemos representarnos los demás. *Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado naciente*⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 80.

⁷⁴⁶Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1420.

Contra los prejuicios establecidos en relación a Bergson como un autor realista, nos encontramos aquí con una realidad en nacimiento y crecimiento permanente, ya sea hacia un lugar o hacia otro, pero siempre teniendo como referente insoslayable a los demás. En síntesis, no hay nacimiento si no hay cuerpo capaz de sostenerlo, de la misma forma que no hay idea si no puede ser mantenida por un cuerpo que le de forma. Los autores se sitúan en los intersticios entre el realismo y el idealismo, como dijimos en capítulos anteriores.

De aquí deriva la problematización de la dualidad entre lo interior y lo exterior, no como dos sólidos inabordables sino como mezclas que se interpenetran. A Bergson le costó toda su vida moldear este fluir desde el yo inicial de su primera obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* hasta el yo social de *Las dos fuentes de la moral y la religión*. La idea incorporándose a la materia toma forma en su corporalidad, en la interacción que promueve el sistema sensoriomotor, cuna de la actividad perceptiva que se va elevando hacia las imágenes percibidas en el exterior, para luego descender a la profundidad imaginativa que estas relaciones dejan en el interior.

«Soy unidad y multiplicidad una [...] interpenetración recíproca y de la continuidad que hallo en el fondo de mí mismo. Esa es mi vida interior y esa es mi vida en general⁷⁴⁷».

⁷⁴⁷Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Ouvres*, p. 714. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 229

3.4. Vida. Interioridad y exterioridad

En el acto creativo decimos que se cruzan tanto el interior como el exterior del sujeto, dado que en toda obra la persona expresa de forma visible su deseo interno, el modo en cómo ve a los otros y a sí mismo. Aún así, debemos preguntarnos en qué medida resulta factible que haya un lugar para la interioridad, ya que ésta podría ser simplemente una idealización intelectual de la conmoción que le produce al ser humano ver plasmada su intención en el exterior.

Podríamos continuar preguntándonos si la interioridad, como la conciencia, son sólo sustancias que han sido construidas para capturar la libertad del ser humano y reducir su movilidad. A través de nuestra investigación hemos ido viendo que el cruce de interioridad y exterioridad —también en Bergson— se produce en el cuerpo que me singulariza como centro de acción. Profundizaremos ahora en este aspecto.

Podemos pensar que la interioridad a la que se refiere Bergson, no es una construcción sino que se encuentra cerca de lo que Merleau-Ponty señala como «aquello que hacemos⁷⁴⁸». Cuando hablamos de “hacer” nos referimos a la continuidad de la duración bergsoniana que, como dijimos anteriormente, es fundamental para nuestra hipótesis de trabajo, dado que no se establece en ella ninguna ruptura en la relación bergsoniana entre espíritu y cuerpo y, por lo tanto, entre pasado y presente:

La materia y la vida, que llenan el mundo, están también en nosotros.

Las fuerzas que obran en todas las cosas las sentimos en nosotros,

⁷⁴⁸Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 439. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 390.

cualquiera que sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, nosotros somos ello. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos: cuanto más profundo sea el punto que toquemos, más fuerte será el impulso que nos devolverá a la superficie⁷⁴⁹.

Por supuesto, las fuerzas a las que Bergson se refiere, no son planas, más bien al contrario, encuentran su profundidad gracias a un sujeto que se siente en contacto con las cosas, y puede mantener lo más profundo de sí durando con ellas, no dividiéndose sino manteniendo esa relación que le dotará con el tiempo de un saber cada vez más profundo de sí mismo⁷⁵⁰, de un conocimiento de continuidad que puede actuar si no es abandonado o maltratado por el mundo sino más bien acogido por él. Así lo observamos en los bebés institucionalizados que progresivamente dejan de moverse, como si sus fuerzas para explorar el exterior le dieran de lado, y su poder creador se trastocara en desilusión.

Desde nuestro punto de vista cuando la interioridad se fortalece no nos encerramos en nosotros mismos sino que, como dice Merleau-Ponty, cada nueva percepción amplía un horizonte indeterminado de interacciones con otras percepciones⁷⁵¹, lo que enriquece un tejido carnal que simpatiza con el mundo, volviéndose vibración, textura rugosa o contorno de las cosas a medida que las percibo.

A nuestro parecer, al igual que en Bergson, esta integración —a la vez activa y pasiva— guarda la experiencia de la relación que hemos mantenido con nosotros mismos y con los otros. Este aprendizaje, como hemos visto, da

⁷⁴⁹Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», en op. cit., p. 1361. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 54.

⁷⁵⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 430. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 381.

⁷⁵¹Cfr. Ibídem, p. 466. Traducción al castellano: Ibídem, p. 344.

un cierto espesor a la persona, que no es sino el cúmulo de vivencias que se van conformando a lo largo de la duración de nuestra existencia. Duración que se logra cuando se tiene la ilusión de ser uno mismo y se puede volver a la indistinción de nuestro hacer.

Los sujetos abandonados pasan su vida continuamente reprochando al entorno, a través de sus acciones, la dejadez que éste ha tenido para con ellos, por tanto no pueden emplearse en el fluir de su duración continua. Muchos comportamientos hiperactivos y delictivos surgen de esta actitud provocada por la falta de contención del entorno.

Las primeras percepciones del infante son todas ellas continuidad de su acción que, en la medida que transcurre el tiempo, van tomando una consistencia marcada por la experiencia vivida y por las huellas que ésta ha ido dejando en nosotros como sujetos diferenciados. A medida que vivimos tomamos conciencia de los intereses, motivaciones y formas de ver o sentir la vida que nos singularizan respecto a los demás seres humanos.

Bergson enfatiza la memoria de lo hecho como determinante de la actitud de la persona; Merleau-Ponty se sitúa claramente en la carnalidad del individuo tomado como ser en general, de reversibilidad inminente y siempre por hacerse⁷⁵².

El «otro», que teóricamente es exterioridad, participa inmediatamente de mi interioridad carnal porque compartimos la misma familiaridad por nuestro parentesco carnal, de textura táctil, y porque no partimos de la nada, sino del mismo entorno en el que yo le veo y el otro me ve⁷⁵³. Antes que ideas somos seres humanos situados en un lugar y un ahora concreto. Por esto pensamos

⁷⁵²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

⁷⁵³Cfr. Ibídem, p. 150.

que la ideología pura que no sabe de los individuos y sus cuerpos, siendo tiránica intenta eliminarlos para enseñorearse en su pureza, como sucede por ejemplo, en las dictaduras.

En *Lo visible y lo invisible* el autor investiga cómo dar un valor general al ser concreto y a su carnalidad, ya que descubre que la carne contiene todo el ser —dada su capacidad general⁷⁵⁴— para envolver en una acción la integración del ser humano y el entorno con el que se relaciona. Podemos decir que la carne es generalidad capaz de gestar toda diferencia por *écart* de la misma.

Generalidad implica por tanto, más que abstracción, eliminación definitiva de la dualidad entre el cuerpo y el espíritu. Como elemento general, la carne teje en su textura todas las dobleces y las contradicciones que vive. Mi mano, que toca a la otra, no se vincula sólo con la superficie objetiva que forma la piel que veo, sino que en ella se da también una palpación invisible de las personas y situaciones que contactaron alguna vez con ella. Así lo sentimos en el estrechamiento mano a mano con los enfermos terminales o con las personas que padecen la patología de Alzheimer.

Merleau-Ponty encuentra en la capacidad estesiológica del ser carnal la sensibilidad que envuelve a la vez, al sujeto y al mundo con el que se relaciona. Así, es capaz de construir con sus interacciones una arquitectura forjada en los pilares del deseo de sentir al otro.

La teoría de la carne no nos habla de una conciencia que sobrevuela al cuerpo, y al mundo. Es mi cuerpo interpuesto entre lo que hay

⁷⁵⁴Cfr. *Ibidem*, p. 191.

delante de mí y lo que hay detrás, mi cuerpo de pie ante las cosas,
de pie en circuito con las cosas⁷⁵⁵.

En Merleau-Ponty no hay sensibilidad que no conlleve también interioridad, pero sin salir del cuerpo. Por ejemplo, cuando me dirijo hacia algún lugar incluso mi «percepción fisiognómica» expresa mi orientación personal hacia el mundo⁷⁵⁶. En otras palabras, manifiesto que soy sensible a las cosas y a los otros con un gesto de enfado o de amargura. Cuando la tristeza aplica su postura cerrada sobre mi tono decaído, también muestro que hay un sentir en el que reconozco mi deseo interno como diferente o semejante al de los otros.

Así pues, en cada expresión exterior germina la interioridad como un doble incorporado, es el cuerpo del espíritu y el espíritu del cuerpo, ambos en mi naturaleza carnal y en mi sentir activo-pasivo⁷⁵⁷.

Bergson y Merleau-Ponty conectan en la fuerza de la expresión, y este último integra en su obra las dimensiones material y espiritual en las cualidades de un ser que vive en comunidad, y consigue situarse en esta ambigüedad, sin decantarse por una u otra; cuando Bergson se sitúa de la misma forma fronteriza podemos estar a su favor.

Como en un ser vivo, nos aproximamos a ella si podemos alcanzar una imagen que es casi materia, en lo que se deja ver, y casi espíritu en lo que no se deja de ver y tocar⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 271.

⁷⁵⁶Cfr. *Ibidem*, p. 288.

⁷⁵⁷*Ibidem*.

⁷⁵⁸Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», en op. cit., p. 1351. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 49.

Esta imagen a la que se refiere Bergson es la expresión de nuestro cuerpo, que no se deja ver enteramente puesto que se forja en la relación, por una parte percibimos lo más externo que nos proporciona su materialidad, pero por otra parte nos habla de las emociones y sentimientos que el sujeto está viviendo en ese momento. Constatamos la experiencia que tiene el sujeto de lo que vive y así, en un sólo golpe de vista, su presente y su pasado encuentran un lugar en donde manifestarse.

Nuestra percepción, como dice Merleau-Ponty se abre según los detalles de las expresiones que percibe y que descubre en el paisaje⁷⁵⁹ y en esta apertura se renueva pues «todo acto de fijación tiene que renovarse⁷⁶⁰». En otras palabras, para el autor existencialista la interioridad y la exterioridad se hallan irremisiblemente vinculadas en su misma esencia carnal, por la expresión que emerge en el cruce de ambas y que se modula tanto en la excitación que produce acercarse a las personas que amas, como en la distancia que uno toma para alejarse de las que odia.

No hay el descenso de un alma a un cuerpo, sino la emergencia de la vida en su cuna, visión suscitada. Hay una interioridad del cuerpo, «otro lado», invisible para nosotros, respecto a ese otro visible. Ya no es el ojo el que ve, tampoco es el alma. Es el cuerpo como totalidad abierta⁷⁶¹.

Merleau-Ponty se refiere a la interioridad de Bergson cuando a través de la expresividad de las imágenes se niega a darlas por definitivas y las percibe sometidas a una variación continua.

⁷⁵⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 83.

⁷⁶⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 286–287. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 254.

⁷⁶¹Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 280.

Hay que optar entre la negación pura y simple de la finalidad y la hipótesis que coordina no solamente las partes de un organismo en el mismo organismo, sino también cada ser vivo en su unión con los demás seres vivos⁷⁶².

Ni estamos sujetos al mecanicismo orgánico, ni al finalismo de una intencionalidad dada. La vida se asemeja entonces a la actividad artística que condesa la variedad y la diferencia en el acto creador que se expresa en un espacio y en un momento determinado. Merleau-Ponty también afirma que para investigar la esencialidad hay que «soñar las variaciones de las cosas⁷⁶³».

Husserl nos habla de un «mundo de la vida»; Bergson lo hace de «algo inconcluso, cuya esencia es bordar algo sobre el cañamazo de la nada⁷⁶⁴»: un algo que, tal y como afirma Kelly, es un movimiento que rodea la nada imperceptible y que se instaura como «poder de creación⁷⁶⁵». Por su parte, Merleau-Ponty reconoce que ya hay un algo creado, «una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión». Y añade: «pero ella no es fusión o coincidencia⁷⁶⁶». Es decir, ninguna percepción es pura expresividad totalmente cognoscible e identificable, sino que se halla afectada de un centro de indeterminación, ya que cada sujeto afronta una nueva perspectiva respecto a las cosas ya creadas.

⁷⁶²Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 531. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 50.

⁷⁶³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 149.

⁷⁶⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 746. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 261.

⁷⁶⁵Kelly, M. R. (edit.). «From the world of life to the life of the world», en *Bergson and phenomenology*, p. 231.

⁷⁶⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 162.

No obstante, debido a nuestra naturaleza corporal todos tenemos la experiencia de compartir nuestro ritmo con el de los otros, de danzar una coreografía compartida o vibrar ante un poema que nos absorbe por la profundidad de sus metáforas, hasta pensar que a todos nos une la misma forma de pensar tan sólo por el modo en que nuestro cuerpo se expresa.

Pero la presencia de hecho de los otros cuerpos no puede producir el pensamiento o la idea si su semilla ni está en el mío. El pensamiento es tanto relación consigo y con el mundo, tanto como relación con los otros⁷⁶⁷.

Los productos creados nos impiden ver que lo más importante es la actividad expresiva en la que se apoyan tanto el que crea como el que percibe lo creado. La realidad es movimiento y, por lo tanto, lo positivo es un escorzo, una visión parcial de una dialogo originario en el que a menudo artista y espectador se cohesionan.

Lo que percibimos como hecho, como dato, es un avance en claro retroceso que va a ser desbancado por las nuevas percepciones que nacen. Podemos decir que la evolución tiene un sentido retroactivo que no desperdicia lo ya dado⁷⁶⁸, y que el espíritu amplía su camino mientras elabora lo que la naturaleza ya nos ha proporcionado⁷⁶⁹. Esta elaboración se manifiesta en expresiones del ser humano hacia el mundo, en ella se reconoce interiormente a la par que es reconocido por sus relaciones con los otros.

⁷⁶⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 188.

⁷⁶⁸Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., pp. 538-539. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 57.

⁷⁶⁹Cfr. *Ibidem*.

Merleau-Ponty también pone en la expresión la profundidad del espíritu, pero éste se encuentra radicalmente en el presente de la actividad corporal que se relaciona con el medio⁷⁷⁰. En este campo inter-sensorial el espíritu es lo que está a punto de ser visto —y de hacerse visible— en la dimensión carnal que lo posibilita⁷⁷¹. De esta manera, la naturaleza nos muestra que somos generalidad y también concreción, y esto es así porque percibimos brutalmente que en cada ser singular se da la contradicción de lo que creemos ver y su sombra invisible que se nos escapa.

3.5. Lo visible y lo invisible

Hemos ido viendo cómo Merleau-Ponty fundamenta en sus dos primeras obras el saber del cuerpo en una conciencia perceptiva. Sin embargo, también hemos comprobado cómo progresivamente la va poniendo en cuestión —como afirma Barbaras— a medida que la expresión va ganando terreno a la conciencia misma⁷⁷².

El objetivo de Merleau-Ponty será lograr una reconducción de la reflexión a lo pre-reflexivo. Este paso exige volver del *cogito*, que está en el reino de lo acabado. La vida, como hemos trabajado, no es lo hecho sino lo que se está haciendo. No es la afirmación de lo pasado, sino la negación de esto mismo, pues la sensibilidad carnal no deja de desear y de relacionarse con el mundo. La carne, como masa viva, posee un movimiento transicional que va de lo que percibo ahora a lo que aparece inmediatamente después. Todo saber se inscribe en este principio original que es la carne haciéndose y antes de ser pensada.

⁷⁷⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 161.

⁷⁷¹Ibidem, p. 163.

⁷⁷²Cfr. Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 62.

Esta nueva reversibilidad y la emergencia de la carne como expresión son el punto de inserción del hablar y del pensar en el mundo del silencio⁷⁷³.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty vuelve a considerar determinadas tesis de Bergson, especialmente las centradas en la experiencia creadora, que es por sí misma un obrar en el que todas las duraciones encuentran un lugar para revelarse interior y exteriormente, de manera que, para encarnarse, el tiempo se confabula con el espacio.

Toda ideación portada por este árbol de mi duración y de las duraciones; esta savia ignorada nutre la transparencia de la idea, hay unidad, la simultaneidad de todas las duraciones reales y posibles. Bajo la solidez de la esencia y de la idea, está el tejido de la experiencia, esta carne del tiempo⁷⁷⁴.

En este texto Merleau-Ponty quiere dejar claro que la duración que a él le interesa es la que ha de pasar por la experiencia de los seres concretos y carnales. Como diría en un homenaje a Bergson en la Sorbona en 1959, «mi duración es mi persona⁷⁷⁵».

La experiencia es entonces un movimiento por el que la cosa accede a la visibilidad⁷⁷⁶, a su «llegar a ser», podríamos decir. Lo invisible es la imposibilidad misma del ser para poder captar la cosa en toda su dimensión⁷⁷⁷. Por lo tanto, para Merleau-Ponty el ser es relación, y para Bergson acción. En nuestra opinión, podemos verlo como la síntesis en el

⁷⁷³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 188.

⁷⁷⁴Ibidem, p. 148.

⁷⁷⁵Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

⁷⁷⁶Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 63.

⁷⁷⁷Ibidem, p. 58.

«yo» de una acción propia que no deja de relacionarse con los otros que la modifican. Por lo tanto, es a la vez ser y llegar a ser.

Jamás seremos pasto de la pasividad absoluta, como tampoco seremos totalmente activos. Construimos con nuestro hacer creador una relación estrecha entre lo físico y lo psíquico, y por ello la relación entre ambos es ineludible. A partir de nuestras investigaciones, nos parece injusto condenar a Bergson a un realismo exterior a la vida, fuera del quehacer del ser humano con el mundo, ya que para el autor el ser se manifiesta en el aparecer de su actividad, que es, en definitiva, creadora. Esta es la cualidad que nos atrae y seduce de su aparecer: no la mera percepción de las cosas, ni la relación por la relación, sino el poder que éstas tienen de crear incesantemente nuevas perspectivas.

Mas en el límite entrevemos una existencia hecha con un presente que comenzase sin cesar —ya no habría duración real sino un algo instantáneo que muere y renace indefinidamente—. ¿Es ésa la existencia de la materia? Sin duda, no del todo [...] En el fondo de la espiritualidad por una parte, y de la materialidad por otra, habría dos procesos de dirección opuesta. Y se pasaría del primero al segundo por vía de inversión, quizá incluso de interrupción, si bien es cierto que interrupción e inversión son sinónimos⁷⁷⁸.

En nuestra opinión, Bergson mantiene durante toda su obra una frontera entre lo visible e invisible del ser, es la experiencia de la creación. Lo invisible del ser se continúa cada vez que algo nace —por ejemplo, el cuerpo del niño engendrado por los adultos—. En éste se continúa un nuevo presente que

⁷⁷⁸Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 665. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 182.

contiene el pasado de sus padres. Esto es la experiencia de duración en la vida: una continuidad indivisible.

Nuestro yo se deja llevar por la vida cuando se abstiene de establecer una separación entre el presente y las etapas anteriores⁷⁷⁹.

Bergson busca también el doble sentido de toda continuidad propia de la duración. La evolución presenta el envés en la que me percibo como ser creador, al mismo tiempo que me voy acercando a la muerte. El doble de la acción creadora es la génesis de la vida misma —*poiesis* en estado impuro— reducido a grados incesantes de interioridad y exterioridad.

También para Merleau-Ponty la creación es propia del ser humano, es más este la exige de nosotros⁷⁸⁰. En cada momento de la existencia la experiencia creadora, por su poder de negación e interrogación, nos hace capaces de romper la solidez de la esencia⁷⁸¹. Las dimensiones de lo visible permanecen continuamente maculadas de impureza por las sombras de lo invisible que se encuentra por llegar a ser.

Nuestro objetivo no es oponer a los hechos que acordonan la ciencia objetiva un grupo de hechos —que llamamos «psiquismo» o «hechos subjetivos»— «hechos interiores» que escapan, sino mostrar que el ser objeto, y el ser sujeto, concebido por oposición, no tiene otra alternativa... El fracaso de la psicología «objetiva» es comprender, junto con el fracaso de la física «objetivista», no la victoria del

⁷⁷⁹Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 67. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 76.

⁷⁸⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 248.

⁷⁸¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 16.

«interior» sobre el «exterior», y de lo «mental» sobre lo «material», sino revisar nuestra ontología, haciendo una nueva evaluación de «sujeto» y «objeto»⁷⁸².

En un principio, la crítica a la interioridad de Bergson —esto es, a la impresión de una totalidad reflexionada que se mantiene fija y duradera— a partir de la cual diseñamos un exterior cortado en partes, sigue manteniéndose intacta en Merleau-Ponty. En efecto, «ahí dentro» no hay nada que podamos coger como si de una sustancia se tratara. La interioridad, entendida como sustancia objetiva tanto en el comienzo como en el final de la obra del autor existencialista, no conduce a ninguna parte más que al solipsismo y al ostracismo frente al mundo.

Ahora bien, al suavizarse su mirada sobre Bergson, Merleau-Ponty encuentra en la visión de su antecesor un enfoque más cercano a sus planteamientos filosóficos y metafísicos, como si ambos buscaran una nueva ontología en la que el ser, por la acción interior, lejos de solidificarse, se recreara continuamente en su exterioridad.

Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que plantea, las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagónicas, y las oposiciones irreductibles entre los sistemas, provienen en gran parte de que aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que empleamos corrientemente con fines de utilidad práctica. Proviene principalmente de que nos instalamos en lo inmóvil para acechar lo móvil al paso, en lugar de situarnos en lo móvil para atravesar con él

⁷⁸²Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 40–41.

las posiciones inmóviles. Proviene de que pretendemos reconstruir la realidad, que es tendencia, y por consiguiente movilidad, con las percepciones y los conceptos que tienen por función inmovilizarla⁷⁸³.

La herencia filosófica ha sometido el ser a la definición. Apreciamos claramente que la chispa creadora es, en realidad, el punto revolucionario de la teoría de Bergson, ya que de ese modo rompe la obstrucción del ser para que se pueda expresar libremente⁷⁸⁴. Esta liberación del ser es, en cierta manera, un «des-ocultarse» a través de la expresión.

Es orientar el esfuerzo de la intuición a hablar sobre la cosa oculta, concentrada y que exige ser dicha⁷⁸⁵.

Esta «des-ocultación» del ser es fecunda por su apertura, ya que nos exige salir de nuestra pasividad personal y poner en lo real lo que dentro de nosotros se encuentra presionando y pide liberarse. La vida discurre en la comunicación, y la existencia en solitario representaría el retrato de la muerte. La vieja ontología de todo o nada, propia de la conciencia de un pasado con entidad de omnipotencia, no nos lleva a ningún sitio. Por el contrario, nos ausenta de un «estar ahí» necesario para vivir en el ahora de cada instante.

El célebre problema de por qué hay algo en vez de nada, desaparece con la alternativa de que no hay sino algo en lugar de la nada. La

⁷⁸³Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1421. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 29.

⁷⁸⁴Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 729. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 243.

⁷⁸⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 16.

nada no sabría tomar el lugar de algo o del ser: la nada es
inexistente (en sentido negativo⁷⁸⁶).

Hemos visto cómo Bergson rechaza la nada y vuelve a «algo» como fuente de toda creación. Este fluir es más poderoso que la nada, ya que la desmiente y la muestra como vacía, lo que nos devuelve a la existencia en su inacabamiento.

En definitiva, no puedo desechar la idea de que lo lleno es un
bordado ejecutado sobre el cañamazo del vacío, que el ser se
superpone a la nada, y que en la representación de «la nada» hay
menos que en la de «algo⁷⁸⁷».

En efecto, este «llegar a ser» nos deja un poder inabordable, incluso podríamos decir «irreflejo», pero posible. Tanto la totalidad como la inanidad no son más que ideas límites. Lo que nos queda es esa *quelque chose*, que es más que la soledad vacía y menos que la existencia plena. Esta radicalidad de lo parcial es lo que conduce a Merleau-Ponty a posicionarse más cerca de Bergson.

Al igual que en *La nature*, todo se hace y rehace, Merleau-Ponty trata de dilucidar en *Lo visible y lo invisible* de qué modo el espíritu comparte el mismo destino que la materia originándose un tránsito reversible ente lo oculto y lo a punto de aparecer.

La tarea que nos imponemos es comprender si, y en qué sentido,
aquello que no es naturaleza forma un mundo, y antes que nada qué

⁷⁸⁶Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 91.

⁷⁸⁷Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 729. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 243.

es «un mundo», y en fin, si hay mundo, cuáles pueden ser las relaciones de este mundo visible e invisible⁷⁸⁸.

De esta manera, Merleau–Ponty hace posible la expresión creadora como contrapunto del *cogito* perceptivo. En nuestra opinión, el autor al centrarse en la expresión, da un giro por el que la acción del sujeto adquiere el mismo valor que la cosa percibida. Tal y como dijo Bergson, «la palabra cosa nos hace pensar en una realidad que sería a la vez depósito de posibilidades⁷⁸⁹».

Encontramos que la filosofía ha visto cosas donde podría percibir modos posibles de ser, pues todo lo que nos rodea adquiere una virtualidad que va de la mano del ser humano; sujeto y cosa se ligan en una expresión conjunta, completándose. Es la virtud que el propio cuerpo tiene de ser sujeto y objeto sin perderse el uno en el otro, el espíritu se dona parcialmente en las relaciones que entablamos en el mundo. El sujeto no es constituido por la razón, sino apertura a las acciones que el mundo hace posible.

Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden ser también vistos y tocados, porque entonces, y en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde dentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles⁷⁹⁰.

Cuando Merleau–Ponty se plantea la *epojé* en el sentido de suspensión de lo aprendido, nos dice: «Si hay mundo...». De ese modo se coloca en la

⁷⁸⁸Merleau–Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 46.

⁷⁸⁹Bergson, H. «Intuition philosophique», op. cit., p. 1353. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 48.

⁷⁹⁰Merleau–Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 162.

visión bergsoniana puramente intuitiva, y no en la que relaciona el cuerpo con el mundo, sino en aquélla que hace de lo invisible una densa sombra ligada al cuerpo. Entre lo visible y lo invisible se instaura un pasaje abierto en el que la acción del sujeto-objeto queda incluida en la interrogación de lo que está por venir incluso hasta llegar a dudarse de su aparición como fenómeno. La dialéctica pierde para nosotros su grado de oposición entre la afirmación y la negación para ganar una cualidad intuitiva radical que se instala en la duda.

La negación no podría objetivarse en lo que de negativo tiene. Y, sin embargo, tenemos razón porque la negación de una cosa implica la afirmación latente de su sustitución por otra cosa que sistemáticamente se deja de lado⁷⁹¹.

Esta intuición, que engendra y destruye al mismo tiempo la cosa y el sujeto, obliga permanentemente a la expresión de ambos, porque es nacimiento, esto es, percepción que diferencia al sujeto de las cosas a la vez que lo une a ellas. El pasado —llámese conciencia, mente o *cogito*— se debe reexaminar para vincular su actividad a una materia que muere, aún a pesar de estar viva, y donde lo que se acumula es falso por su valor efímero, prácticamente intangible e invisible.

¿Entonces cómo oponer la idea de la Nada al Todo? ¿No se ve que es oponer lo pleno a lo pleno, y que, por consiguiente, la cuestión de saber «por qué existe algo» es una cuestión desprovista de sentido, un pseudo-problema, surgido en torno a una pseudo-idea⁷⁹²?

⁷⁹¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Œuvres*, p. 744. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 258.

⁷⁹²Ibíd., p. 745. Traducción al castellano: Ibíd., p. 259.

Bergson parece contradecir a todos sus adversarios —que le acusaban de positivista— cuando afirma que los absolutos «Todo» y «Nada» se niegan a sí mismos en una realidad en la que la parcialidad de lo que se nos muestra es indudable. Todo lo vivido se refleja, de una manera u otra, de forma parcial en lo que hacemos ya que es pura expresión, en la acción descubrimos que ese algo «per-dura» aquí, ocupando un lugar perentorio, como materia que permanece a la vez que se transforma tal y como afirma Merleau-Ponty.

En otros términos, el pensamiento de lo negativo puede fundar toda posición sobre una negación de la negación, toda relación centrípeta en una relación centrífuga: llega un momento en que ya se trate del ser en general o del ser de otro, la negación de la negación se cristaliza en la simplicidad de un *esto: aquí hay una cosa, hay alguien*⁷⁹³.

El adverbio «aquí» refleja un espacio en el que se inscribe «eso» —que es mi cuerpo como materialidad singular— que va a ocupar un presente en el que surge la pregunta acerca de lo que ya no es, o de lo que existe y de lo que se encuentra por-venir para desaparecer.

Nuestra experiencia más vieja que toda opinión, de habitar el mundo por nuestro cuerpo... la filosofía debe de apropiarse y comprender esta abertura inicial en un mundo que no excluye una ocultación posible, ella no puede contentarse con describirla⁷⁹⁴.

El cuerpo en su dinamismo sensoriomotriz es salvaje, percepción insolente que se revela creadora. Por esa razón no puede describirse sólo

⁷⁹³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 101.

⁷⁹⁴Ibídem, p. 48.

como un ser cerrado, sino abierto al devenir que transforma y es transformado. Frente a la radicalidad del horizonte que se abre en su sucesor, Bergson precisa un punto de inicio ya dado, la percepción corporal en la que se da una confraternización entre el tiempo creado y creador; quizás no sea sino un acuerdo consigo mismo para acallar el miedo al vértigo que surge del movimiento imparable que el mismo ha creado.

Para Merleau-Ponty esta inquietud se ancla en lo carnal y en su relación con el mundo, se extiende en libertad hacia el horizonte y se re-crea continuamente en su recorrido relacional con el entorno. Por el contrario, Bergson nos obliga a la presencia de un pasado que condiciona la improvisación de la existencia. No obstante, ambos autores retornan al sentido lírico del *polemos*⁷⁹⁵ propio de la filosofía presocrática heraclitiana, tal y como aporta Claudel a Merleau-Ponty en *El arte poético*.

Este hacer, que es apertura continua, le ayuda a establecer un símil entre la percepción y la fuerza del curso del agua que lucha entre corrientes, formadas por distintas perspectivas, y que sin embargo pertenecen al mismo torrente. No es una corriente que fluye como sustancia que vemos desde la orilla del río, sino el caudal mismo en donde aparece y desaparece aquello que concebimos estando inmersos en el transcurso de nuestra existencia⁷⁹⁶.

No hay más que duración única que arrastra todo consigo, río sin fondo, sin orillas, que corre sin fuerza atribuible en una dirección

⁷⁹⁵Alloa, E. «La carne diacrítico encarnado», en *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012, pp. 137-152, p. 151.

⁷⁹⁶Citado en Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 471. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 418.

imposible de definir, esfuerzo intuitivo en la fluencia concreta de la duración⁷⁹⁷.

Lo relevante, para nosotros, es la fuerza poiética, antes que el tiempo, ya que ésta incluye también el espacio al ir creando nuevos territorios donde el ser vive. Para Merleau-Ponty el horizonte se abre desde un presente cuya acción se proyecta hacia adelante, mientras que en su antecesor parece hacerlo al revés⁷⁹⁸. No obstante, debemos tener en cuenta que es en la obra creada donde el tiempo adquiere su auténtica naturaleza existencial.

En nuestras investigaciones acerca de Bergson apreciamos que el tiempo no es consciencia desnuda fuera de ninguna relación con lo que acontece. Por el contrario, la duración tiene su exigencia en la «productividad», ya que la exigencia de la creación es la obra. En este sentido, debemos retrotraernos a ese hacerse-deshacerse propio de toda creación al que hemos aludido en este capítulo.

Merleau-Ponty no abandonó el modelo dialéctico al relacionar el saber con el movimiento libre. Este último representa la fertilidad de la interacción entre los contrarios y no requiere ninguna conclusión. En Bergson este saber se consolida en el movimiento de la intuición que, ligada a la acción corporal, es capaz de sintetizar en su diferencia el espacio y el tiempo. Sin embargo, en ambos autores parece requerirse una nueva perspectiva ontológica que se aparte del *cogito* como representación y se acerque al dinamismo de un ser salvaje que anuda esencia y existencia en una misma dimensión creadora.

⁷⁹⁷ Bergson., H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1418. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 27.

⁷⁹⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 489. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 428.

¿No podríamos expresarnos diciendo que hay que substituir la intuición del ser, y a la de una dialéctica? Desde lo más superficial a lo más profundo, el pensamiento dialéctico es aquél que admite acciones recíprocas o interacciones —que admite, así pues, que la relación global entre un término A y un término B no puede expresarse en una sola proposición—, que recubre muchas otras que no son superponibles que son también opuestas, que definen tanto puntos de vista lógicamente incompatibles, y realmente reunidos en ellos. Además, cada uno lleva a su opuesto o a su propia reversibilidad y conduce a su propio movimiento⁷⁹⁹.

Nuestros autores inscriben el movimiento corporal en la *poiesis* —que incluye dialéctica e intuición en su hacer creador—, por lo que ambos podrían hacer suya la frase «somos el surgir del tiempo⁸⁰⁰». En otras palabras, la génesis se encuentra en su pensamiento como fuente originaria de toda actividad ya sea ésta reflexiva o empírica. En la actividad perceptiva nos encontramos con múltiples direcciones por las que transitan diferentes núcleos del ser en su aparecer siempre naciente.

Debemos reconocer que la tarea de Bergson, primero, y posteriormente la de Merleau-Ponty, es realmente complicada: partir apenas de una intuición, de una percepción sensible, y llegar a «algo» dejando atrás siglos de historia en los que el cuerpo era la nada o la prisión de todo lo que podía ser algo. Con ambos filósofos, el cuerpo se transforma en el “yo puedo”, en el origen de toda virtualidad. La recuperación de una «cosa cualquiera» a partir del caos parece

⁷⁹⁹Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 121.

⁸⁰⁰Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 491. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 435.

una hazaña inmensa que se enreda, se superpone y nos confunde por su naturaleza móvil, que es, en su misma esencia, paradójica y divergente.

Ahora si dejo de lado esas preguntas para llegar a lo que se oculta tras ellas, he aquí lo que encuentro. La existencia se me ofrece como una conquista sobre la nada. Me digo que podría, y que incluso debería no haber nada, y entonces me admiro de que haya algo⁸⁰¹.

Empeñándose en este arduo esfuerzo, acogándose a los medios filosóficos de los que disponía, Bergson se apoya en el método de la intuición para dilucidar el aparecer de este ser que se percibe a golpes de creación. Por su parte, Merleau-Ponty deja que el aparecer del ser se fundamente en un movimiento dialéctico que prioriza la intersubjetividad frente a la conciencia subjetiva aislada.

Es decir, lo más importante para el filósofo existencialista es el movimiento global de relación que se da entre los seres humanos cualquiera que sea su clase social. La dialéctica lejos de ser un método fijo es una aventura que posibilita el dialogo dentro de lo común y lo diverso como emancipación personal económica y política siempre inconclusa⁸⁰².

Podemos decir que dialéctica e intuición se unen en la medida que la relación entre los sujetos respete el movimiento entre lo visible y lo posible, la dialéctica se apoya en su propia dinámica, y no en un dios que inspira las conclusiones.

⁸⁰¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 728. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 243.

⁸⁰²Para comprender la influencia del marxismo en Merleau-Ponty, cfr. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Pléyade, 1974. Véase, asimismo, López Sáenz, M^a. C. «Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty», en *Daimon. Revista internacional de psicología*. Universidad de Murcia, n^o. 51, 2010, pp. 103-121.

Este diálogo incesante entre el algo y la nada se abre sin remisión al horizonte allá donde le lleve la relación entre «lo universal compartido» y lo resignificado por cada subjetividad⁸⁰³. Se hacen necesarias entonces la fe y la convicción de que la percepción es lo suficientemente creadora como para proporcionar el «llegar a ser» de lo que todavía no ha sido, y que es capaz de alcanzar algún tipo de compromiso con la realidad.

De hecho la acción perceptiva delimita y ofrece una vista parcial dentro de toda completitud. Cada movimiento que nace en un ser humano provoca un orden en la realidad mudable, y encuentra en esta probabilidad la esencia de su condición humana frente al caos de lo inhumano⁸⁰⁴.

Juzgando todo lo anterior cabría preguntarse: ¿cómo llevar esta intuición perceptiva adelante sin caer en lo positivo? ¿Cómo podemos desenvolver una dialéctica sin acabar enredados en una lucha discursiva de afirmaciones y negaciones que nos fuerzan a conclusiones para tranquilizarnos?

Si contemplamos las propuestas de Bergson, o recurrimos, por una parte, a la esencia para quedarnos recostados en su quietismo definitivamente...

O bien me represento toda la realidad como extendida sobre la nada, como una alfombra, y el ser vino a añadirse después⁸⁰⁵.

..., o bien recurro a la fuente, al fluir entre los extremos, esto es, al procedimiento intuitivo que busca la tensión entre los contrarios antes que la

⁸⁰³Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty», p. 115.

⁸⁰⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 63.

⁸⁰⁵Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Œuvres*, p. 728. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 243.

conclusión; en otras palabras, a esa intuición comprensiva a la que hacíamos alusión en anteriores capítulos.

La intuición no es instalación siempre en el ser. Hay un movimiento entre lo positivo y lo negativo [...] En el interior de la intuición hay una tensión entre la cuestión y la respuesta⁸⁰⁶.

Para Bergson lo eterno es el movimiento que aparece ya en Anaximandro en su condición de «productivo, y que conserva cierto sabor, aunque sea muy leve, a generación biológica⁸⁰⁷». Por lo tanto, no es una cosa que se nos da definitiva, sino un proceso que podría explicar el encuentro de los opuestos en una misma actividad corporal y creadora. Esta acción no es una narrativa de inicio y desenlace, por el contrario, se presenta en el orden de la tragedia y de la poesía, ya que la acción se amplía en un canto en el que la paradoja circula inscrita en una misma melodía sin que acabe nunca de armonizarse.

La conciencia, tal y como nosotros la percibimos en la obra de Bergson, no es un cúmulo de pasado, sino más bien un movimiento que suma restándose, que muere y resucita constantemente sumiéndonos en el aturdimiento de la variación.

Bergson presenta la filosofía como el fin de la angustia y del vértigo, pero sus afirmaciones tranquilas son más una represión del vértigo que una verdadera tranquilidad⁸⁰⁸.

La fenomenología encuentra en la conciencia como substancia el mayor

⁸⁰⁶Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., pp. 79–80.

⁸⁰⁷Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1994, p. 196.

⁸⁰⁸Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 79.

escollo para acercar los presupuestos teóricos de Merleau-Ponty a los de Bergson. Por ello, en este último capítulo vamos a tratar de despejar los prejuicios que nos hacen ver en la obra de Bergson una divinización de la acción perceptiva pasada, para encontrar en ella misma nuevas posibilidades.

A continuación analizamos la percepción como sentir de un sujeto que engendra libertad y no se encierra en un pasado determinado. La iremos descubriendo en la materia que forma el cuerpo vivo como un ser naciente que deviene. Este porvenir se irá configurando posteriormente en un paisaje que no es un conjunto de imágenes fosilizadas, sino, por el contrario, una malla de duraciones que mantienen entre sí una relación plural y diversa. Como consecuencia de lo anterior, el capítulo dedicado a la duración tratará de investigar el ser en su existencia.

De este modo, nos parece descubrir finalmente en el hacer poético el lugar en el que se cruzan definitivamente los dos autores. Esto es así porque ambos definen en la percepción una acción que surge a partir de un cuerpo material encarnado en una pluralidad de creaciones que intercomunican el interior y el exterior —en Bergson—, así como lo visible y lo invisible —en Merleau-Ponty—.

En *Lo visible y lo invisible*, como en sus cursos sobre *La nature*, Merleau-Ponty prosigue investigando en «las relaciones entre el *logos* explícito y el *logos* del mundo sensible⁸⁰⁹».

⁸⁰⁹Merleau-Ponty, M. *La nature*, op. cit., p. 381.

3.6. El cuerpo vivido o fenoménico

Tal y como dijimos al hablar de la naturaleza, el cuerpo se encuentra pleno de fertilidad, ya que se asemeja a la semilla —que es a la vez raíz y fruto— en cuya actividad se encuentra el principio y el final de todo proceso.

Jamás caemos en esa absoluta pasividad como tampoco podemos volvernos enteramente libres. Mas en el límite entrevemos una existencia hecha con un presente que comenzase sin cesar —ya no habría duración real sino algo que es instantáneo pues muere y renace indefinidamente⁸¹⁰—.

Toda persona lucha sensiblemente por renovar lo vivido, aunque después haya de caer de nuevo en lo ya pasado. Esta resurrección continua también fue elaborada por Merleau-Ponty, en la medida que en sus investigaciones profundiza en las direcciones de lo sintiente-sentido —o vidente-visible—, las cuales llevan a la animación propia de un ser corporal a la vez activo y pasivo. Esta solidaridad aparece alterándose la una a la otra, entrelazándose de modo que la reflexión interior y el mundo exterior no detienen su interacción. Este dinamismo es tal que es capaz de romper los límites de lo puramente receptivo o pasivo y agrandarse hasta comprometer los otros cuerpos que habitan el mundo.

Esta suerte de dehiscencia abre en dos mi cuerpo, entre el mirado y los que le miran, el que toca y los que le tocan. Hay un recubrimiento

⁸¹⁰Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 665. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 182.

o una usurpación, de suerte que hay que decir que las cosas pasan en nosotros o también que nosotros pasamos en las cosas⁸¹¹.

En efecto, la distancia que posibilita la creación se abre en el orden pasivo y en el activo. De hecho, si no hubiera un movimiento que sobrepasara la inercia de la materia, no sería posible que surgiera un proyecto, ya que nos veríamos abocados tan sólo a la copia o a la imitación. La carne posee como fenómeno vital la capacidad de percibir y ser percibida, movimiento de transición que forma parte de la continuidad sensible propia del sujeto.

Bergson y Merleau-Ponty proponen una dinámica, que nosotros denominamos «transicional», que vive de forma reversible la animación y la inercia sin que ninguna sea abolida íntegramente. Estamos de acuerdo con la profesora López Sáenz cuando considera que lo más apreciado de Merleau-Ponty es esta posibilidad de diálogo incesante entre lo que hay de interior en mí y que no deja de relacionarse —en un mismo plano— con lo que percibo fuera de mí.

La pregunta que surge entonces es si este interior propio del ser vivo es el mismo en la última obra de Merleau-Ponty que el de Bergson. Parece indudable que sentimos la interioridad con intensidad creciente en situaciones límite, como la que representa la angustia ante la enfermedad. Esto es así también en situaciones de muerte —por ejemplo, de un familiar— que hacen que nos pongamos, sin pactarlo, unos junto a otros para sentir el calor de la vida y la luz del horizonte que queda por seguir. De igual forma, podemos sentir cómo el exterior puede afectarnos en la actitud distante que surge ante

⁸¹¹ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 162.

la mirada fría o calculada del otro, en el momento en que las intenciones quedan solapadas en un gesto hierático.

Como dijimos, cuando hablamos de «interior», hablamos de una dimensión que se hace y no está fija, pero también de ahondamiento de nuestra sensibilidad, del enriquecimiento que la comunicación con el mundo —o con nosotros mismos— proporciona. Por citar tan sólo un ejemplo: en enfermedades graves, como la de Alzheimer, el contacto corporal que se materializa en el tacto de la mano puede hacer revivir, en el silencio, la autenticidad de la relación histórica mantenida con una persona determinada. Es esta intersensorialidad —tal y como dice Bergson— un pasaje activo—pasivo que se efectúa entre la interioridad y la exterioridad, en el sentir, por debajo del puente por el que circula la idea pensada o las cosas de las que hablado.

Si nos atuviésemos a la letra de lo que dicen los metafísicos y sabios, como también a la materialidad de lo que hacen, podríamos creer que los primeros han cavado un túnel profundo por debajo de la realidad, que los otros han tendido sobre ella un elegante puente, pero que el río movedizo de las cosas pasa entre estas dos obras de arte sin tocarlas⁸¹².

En efecto, la realidad se impone en su cambio continuo más como un sentimiento que como un producto del pensamiento. La reflexión no es interior a nosotros, sino que es precisamente una percepción fronteriza en Bergson que se extiende en su continuidad desde lo profundo a lo superficial, y desde

⁸¹²Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1427. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 35.

lo visible a lo invisible en Merleau-Ponty —por ejemplo, cuando la piel contacta con otro por el que siento afecto fantaseo acerca de las emociones que mueven al otro a tocarme —.

El cuerpo tangible se abre a la dehiscencia —para Bergson y para Merleau-Ponty—, pero este último matiza «la carne se toca viendo y tocando las cosas⁸¹³». Esta apreciación nos reenvía a las percepciones y al espacio exterior en el que se mueven.

La carne se transforma en masa trabajada por la experiencia. La conserva en los pliegues y las cualidades de su textura, ya que es como un tejido cuya superficie se modela a medida que la percepción la desarrolla durante la vida. Esto no quiere decir para nosotros que en Bergson lo interior se imponga como un sólido formado al exterior por formarse, sino más bien que la vida es una transformación mutua que deviene de la sorpresa que nace del contraste entre uno y otro.

El pintor está ante su tela, los colores están en la paleta, el modelo posa ante él: vemos todo eso y conocemos también el estilo del pintor. ¿Podemos prever lo que aparecerá en el lienzo? [...] pero la solución concreta lleva consigo esa imprevisible nada que es el todo en la obra de arte⁸¹⁴.

A juzgar por nuestras investigaciones, en Bergson lo primero es vivir. Después sobrevendrán las elaboraciones, el pensamiento a partir del cual —tal y como dice Barbaras— emerge la conciencia⁸¹⁵. La vida en Bergson es

⁸¹³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 189.

⁸¹⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 783. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 295.

⁸¹⁵Cfr. Barbaras, R. *Merleau-Ponty*, op. cit., p. 118.

tendencia donde espíritu y materia se entrecruzan sintetizándose en la existencia.

Tal y como señala Merleau-Ponty, al hablar de interioridad debemos dar sobre todo importancia a la apertura presente en toda duración y que engendra cambio e innovación en su entorno. Asistir desde dentro a la dehiscencia es, en nuestra opinión, sorprendernos con nuestro dinamismo creador capaz de romper con los límites marcados. En otras palabras, es un movimiento expresivo del ser que se siente libre, incluso ante la reiteración de los hábitos los cuales tienen cierta correspondencia simétrica con ciertos instintos del animal.

En efecto, vivimos como seres humanos sujetos a una animalidad compuesta de rituales de apareamiento, de nutrición o subsistencia, que en un grado algo más elevado comparten su sistematicidad con los hábitos contruidos en provecho de la sociedad como el cortejo, los modales o la educación. Ahora bien, entre los polos que forman el instinto y el hábito, surge una transición que se eleva sobre lo horizontal o mecánico en beneficio de la verticalidad.

Entre el alma cerrada y el alma abierta está el alma que se abre.

Entre la inmovilidad del hombre sentado y del movimiento del mismo hombre que corre, está su enderezamiento, la actitud que toma cuando se levanta. En una palabra entre lo estático y lo dinámico se observa una moral de transición⁸¹⁶.

⁸¹⁶Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 1028. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 119.

Bergson diría que el ser humano aspira a elevarse más allá de los comportamientos programados, propios de los animales, como una necesidad de desprenderse de lo antiguo para adherirse a lo nuevo. El cuerpo nos ofrece la posibilidad de encontrar una dinámica diferente desplegando una verticalidad en el espacio libre que va de la repetición a la creación según nos dice Bergson,⁸¹⁷ y de lo articulado y armado a lo desarticulado y desmembrado, según Merleau-Ponty⁸¹⁸.

En relación de la esencia como del hecho, no hay sino que colocarlos en el lugar en donde se trata, en lugar de mirarlo desde fuera, ponerlo en el tejido de nuestra vida, asistir desde dentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a él mismo, y nos abre a él, tratándose de la esencia, de hablar y de pensar⁸¹⁹.

En nuestra opinión, lo que se da en realidad es una acción más propia del arte, ya que todos los elementos que forman parte del ser humano reposan en la excitación sensible que le provoca el mundo en el que es y actúa. El escenario de la vida despliega una actividad sensitiva que procede del cuerpo vivo, y que, antes que nada, es movimiento que se re-sensibiliza a sí mismo a través de lo creado.

Por esta razón, estamos de acuerdo con Bergson en que hay dos caminos de ida y vuelta: la conciencia es movimiento que, por su misma libertad motriz, es capaz de retroceder continuamente para ordenar y desordenar cuerpo y memoria de diversas formas, según la etapa o época del desarrollo a la que nos refiramos.

⁸¹⁷Cfr. Ibídem, p. 1029. Traducción al castellano: Ibídem, p. 120.

⁸¹⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 277.

⁸¹⁹Ibídem, p. 155.

La conciencia y la corporalidad forman el doble de una interacción flexible que se ofrece siempre renovada, mientras hacemos nuestra vida. Así lo constatamos cuando las personas somos incapaces de tomar conciencia de aquello que en un momento de nuestro desarrollo ha sido de vital importancia, tal vez la ausencia de la madre a los tres años, la importancia de los iguales a los dieciséis o la necesidad de independencia de la juventud cuando llegamos a la vejez.

En fin, la conciencia es esencialmente libre: es la libertad misma.

Pero no puede atravesar la materia sin posarse sobre ella, sin adaptarse a ella. Y esa adaptación es lo que se llama intelectualidad⁸²⁰.

Para Bergson la materia delimita un tanto ingenuamente lo que la libertad no ha logrado ordenar. La acción libre y creadora es la prueba fidedigna de que hay un cuerpo vivo que actúa espontáneamente antes de que éste se fije a una forma determinada. Retornamos a la visión presocrática de Anaximandro según la cual «lo que es perceptible a menudo se explica por lo que no es perceptible⁸²¹». El ser es, más que claridad, la sombra que queda oculta tras lo que deseamos en nuestras decisiones.

Por su parte, Merleau-Ponty comparte este *desiderátum* de invisibilidad en la visibilidad —la capacidad de sentir y de re-hacer lo subjetivo en lo objetivo—, ya que la forma recíproca de la acción reversible de la carne sustenta una duración que es tanto un elemento afirmativo como privativo. Lo

⁸²⁰Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit, p. 724. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 239.

⁸²¹Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1999, p. 84.

mismo ocurre con el *ápeiron* en el que cada vez que un objeto se abre a nuestra visión, es encerrado a la vez por ella y su modo de ver.

La duración no es sólo cambio, devenir, movilidad. Es el ser en el sentido vivo y activo de la palabra. No se coloca el tiempo en el lugar del ser, se lo comprende cómo ser naciente y hay que abordar ahora todo el ser desde el punto de vista del tiempo⁸²².

Esta experiencia de ser naciente, que Merleau-Ponty también percibe y defiende en la filosofía de Bergson, conlleva la integración de una doble faz: la impronta de un cuerpo que vive y la memoria que en él habita. Esta variación continua, debida a la tensión a la que todo elemento se encuentra sometido, representa la generalidad del elemento, la convivencia de las direcciones opuestas en la dialéctica, tal y como afirma Merleau-Ponty en relación a la carne.

El viejo término «elemento», en el sentido que se emplea para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el sentido de cosa en general a medio camino del individuo espacio-temporal y de la idea, suerte de principio encarnado que importa un estilo de ser por todo lugar donde encuentra una parcela. La carne es en este sentido un «elemento del ser»⁸²³.

Todo lo que pretende ser un principio vivo se encuentra inacabado debido a la generalidad que abarca el movimiento aparentemente centrípeto del

⁸²²Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 299. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

⁸²³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 182.

tiempo interior y centrífugo del espacio exterior, exigiendo devenir, en un doble sentido⁸²⁴.

Para nosotros, la generalidad por generatividad de la carne merleau-pontiana, guarda ecos de la duración que todo lo invade y en la que el interior y el exteriores imbrican, devienen el uno en el otro en una actividad conjunta y singular. “Generalidad” es para Bergson, desde nuestro punto de vista, confluencia no sólo abstracta: también es concreta por sacar todo el partido posible de la materia.

La duración en la que *nos vemos actuar* y en la que es útil que nos veamos es una duración cuyos elementos se disocian y se yuxtaponen; pero la duración en la que *actuamos* es una duración en la que nuestros estados se funden los unos en los otros, y a donde debemos volvernos a situar a través del pensamiento, en el caso excepcional y único en que especulamos sobre la naturaleza íntima de la acción, es decir, en la teoría de la libertad⁸²⁵.

Este nacer universal es la duración que se alía con lo motriz, y que Bergson desarrolla en *La evolución creadora*. A través de ella, nos percibimos como seres en acción sobre el mundo. El sujeto corporal es el límite de todo nacimiento. Cuando Bergson habla de un «nosotros» que se percibe actuando, se refiere a que hay un ser humano que vive, y no un pensamiento abstracto que dura. En otras palabras, toda teorización que se pretenda, incluso cuando lo hacemos sobre la duración es falsa, para nosotros lo que

⁸²⁴Cfr. *Ibidem*, p. 122.

⁸²⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», en *Œuvres*, p. 322. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 194.

Bergson pretende siempre estudiar un universo que se encuentra sujeto, en primer lugar, a la vida.

Podríamos preguntarnos: ¿es lícito desterrar los recuerdos, la conciencia del movimiento vital? O bien: ¿acaso la propia continuidad de la duración no explica que el pasado ha de renovarse? En nuestra opinión, cuando sólo hay pasado estamos en la muerte. Podríamos incluso afirmar que la conciencia bergsoniana está muerta como esencia, de la misma manera que está viva cuando resucita la tendencia tangible que se dirige hacia la materia. Por lo tanto, es el cuerpo el que posee un saber capaz de darle vida.

Merced a la materialidad de la conciencia ésta se nos muestra como un compuesto de difícil descomposición que surge ya en los organismos más sencillos, en los que entre la movilidad y la conciencia se da una evidente relación.

El organismo más inferior es consciente en la medida que se mueve *libremente*. ¿Qué es aquí la conciencia con relación al movimiento, el efecto o la causa? En un sentido es causa, ya que su papel es dirigir la locomoción. Más en otro sentido es efecto, pues la actividad motriz es la que la sostiene, y en el momento en que esa actividad desaparece, la conciencia se atrofia, o más bien se duerme⁸²⁶.

Por lo tanto comprendemos que la interioridad de Bergson no es sólo abstracción, sino que su duración se encuentra empeñada creando en la vida exterior⁸²⁷.

⁸²⁶Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit, p. 589. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 107.

⁸²⁷Cfr. Soulez, Ph. y Worms, F., op. cit., p. 232.

3.7. Paisaje en la diferencia

Bergson nos dice en el inicio de *La evolución creadora* que no podemos conocer las esencias, sino sólo las relaciones que creamos. Merleau-Ponty, las inscribe en el paisaje del mundo en el que se producen, pues esencia es ante todo experiencia⁸²⁸. En su opinión, nuestro entorno está repleto de ellas; se comunican entre sí, no sólo lingüísticamente sino gestualmente.

Nadie piensa, todo el mundo habla, todos viven y gesticulan en el ser, como yo me muevo en mi paisaje, movido por grados de diferencias para observar, o como las reduzco si quiero quitarlas de aquí o de allá. Lo que soy en la discusión o en el interior de un monólogo, la esencia del estado viviente y activo, es siempre un cierto punto de fuga⁸²⁹.

Así pues, el ser vivo se modula a la vez entre lo privado y público, como en un panorama en el que confluyen mi percepción y la de los otros en distintas perspectivas instantáneas. Bergson ya se había percatado de la importancia de estas cualidades que llamamos secundarias por oposición a las que se nos muestran ya ordenadas en la realidad extensa de la geometría.

En la menor fracción de segundo perceptible, en la percepción casi instantánea de una cualidad sensible, puede haber trillones de oscilaciones que se repiten⁸³⁰.

Este movimiento continuo de sensaciones ahonda la huella del tiempo vivido y proporciona profundidad a nuestra experiencia. Por lo tanto, la

⁸²⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 145-146.

⁸²⁹Ibidem, p. 157.

⁸³⁰Bergson, H., «L'évolution créatrice», op. cit, p. 749. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 263.

sensibilidad forma un tejido de vivencias sensoriomotrices que construyen un paisaje sensible en nuestra memoria corporal. Sentimos el espesor de estas sensaciones a lo largo del tiempo, aportándonos una experiencia de nosotros mismos en relación con los otros.

Desde la primera mirada que dirigimos al mundo, incluso antes de que en él delimitemos los cuerpos, distinguimos en él cualidades. Un color sucede a otro, un sonido a otro sonido, una resistencia a otra resistencia. Cada una de estas cualidades, tomada a parte, es un estado que parece persistir tal cual, inmóvil, en espera de que otro lo reemplace. Sin embargo, al analizarlas cada una de esas cualidades se resuelve en un número incalculable de movimientos elementales. Tanto si en esas cualidades vemos vibraciones, como si se las representa de cualquier otro modo, un hecho hay cierto, y es que toda cualidad es cambio⁸³¹.

Desde que nacemos, lo primero que sentimos son estímulos perceptivos, sobre ellos se sostienen todos los demás, dado que percibir es sentir esta vibración incesante a partir de la cual me apasiono por acercarme, explorar sus relaciones, descubrir sus reiteraciones e independencias. Así pues, en la configuración que se establece entre las imágenes que percibo y mi relación con ellas, emergen también las primeras imágenes de lo que soy, ya que me expreso continuamente ante los matices que me tocan, así como a través de los que me siento tocado.

Merleau-Ponty se mantiene en la frontera de estas sensaciones. Sólo entiende la conciencia como conciencia corporal, síntesis entre el cuerpo que

⁸³¹ *Ibídem.*

percibe y la cosa percibida; podríamos decir que se instala en la pasión carnal por conocer y extender el paisaje sobre el que se mueve.

Bergson localiza este paisaje dotado de infinitud de sensaciones en un doble sentido, por una parte en el interior que piensa, siente, se excita y conmueve; por otra parte, formando un exterior que se altera cada vez que percibe cosas nuevas⁸³². La evolución tiene lugar en el momento en que entre los dos sentidos se crea algo común. Merleau-Ponty podríamos decir que se instala en esta alteración, donde sólo conocemos de modo reversible superaciones parciales de situaciones concretas, variaciones que son soluciones excluidas en beneficio de las adoptadas.

La esencia intemporal y sin localidad, un verdadero pensamiento de la esencia, de lo que está individuado en un punto del espacio y del tiempo y de lo que está para siempre y en ninguna parte, nos lleva finalmente a tratar la esencia como idea-límite, es decir, a hacerla inaccesible. Porque a eso es a lo que nos obligaba a buscar el ser de la esencia como una segunda positividad más allá del orden de los «hechos»; a soñar con una variación de la cosa que elimine lo que no es auténticamente ella⁸³³.

Tal y como afirma J. M. Bech, Merleau-Ponty considera imposible no sólo la inmanencia pura sin «exterioridad», sino incluso la trascendencia irreparablemente separada —en otras palabras, el más allá⁸³⁴—. Es la

⁸³²Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 83. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 92.

⁸³³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 149.

⁸³⁴Cfr. Bech, J. M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 269–270.

naturaleza carnal la que nos sirve de soporte, como un «en sí» general y continuado que guarda en sus pliegues un «para sí» de libertad.

Entramos en una intra-ontología que en vez de «tética» es interrogativa. Se impone, por tanto, prescindir de entidades fijas, en la medida en que todo aparece como el resultado de una inmensa radiación⁸³⁵.

Lo natural de la impureza que contiene la acción corporal es no permitir el derrumbe del «llegar a ser» para engendrar continuamente un paisaje corpóreo abierto al horizonte que se va ensanchando a medida que gana experiencia.

La naturaleza se encuentra en el primer día y también hoy, se encuentra en el presente, la carne del mundo (y no en el pasado) un «siempre nuevo» y «siempre lo mismo», una suerte de tiempo del sueño (que es la duración naciente de Bergson siempre nueva y siempre la misma⁸³⁶).

La duración es, ante todo, como venimos diciendo, creación fecundada en el cruce entre interioridad y exterioridad. Es esta misma dinámica la que prolonga mi paisaje, que comienza en mi cuerpo, hacia el mundo sin separarse de él. La memoria de mi cuerpo sostiene todas las sensaciones recibidas a lo largo de la vida. Incluso a partir de una simple sensación olorosa, se puede trastocar el paisaje de mi experiencia personal actual.

Este «yo», que es actividad presente que hace, pone en cuarentena la conciencia como sustancia y la define, no como algo ya dado, sino como una

⁸³⁵Ibidem.

⁸³⁶Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 315.

zona de diferencia que nace de mis sensaciones corporales. Distinción que se expresa en imágenes, ora expresiones corporales ora producciones, que hacen visible nuestra relación con el mundo. En la obra de Bergson, apreciamos esta tentativa de llegar a una conciencia inmediata más cercana a la creación libre que a la deliberación reflexiva.

Ya no tendría nada de extraño la hipótesis de un absoluto que actuara libremente y que eminentemente durase. Quedaría libre el camino para una filosofía más próxima a la intuición y que ya no le exigiera los mismos sacrificios al sentido común⁸³⁷.

Esencia es, en Merleau-Ponty, como venimos diciendo, variación de las experiencias hasta llegar a algo que permanence en todas ellas. A pesar de la aparente dificultad de su último texto, *Lo visible y lo invisible*, especialmente del capítulo «Interrogación e intuición», Merleau-Ponty reclama la desarticulación de la esencia como algo puro para convertirlo en una especie de idea-límite, al igual que lo fueron para Bergson la memoria o la percepción en su pureza; tan sólo extremos entre los que se mueve el ser atravesado por el cuerpo, incrustado en sus articulaciones⁸³⁸. Sin embargo, si la esencia es una idea regulativa, ésta no es un ente abstracto, sino encontrado en lo sensible.

Merleau-Ponty decide continuar la reflexión de Bergson: «Si me pregunto por qué existen cuerpos y espíritus en vez de existir nada, no encuentro

⁸³⁷ Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 730. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 243.

⁸³⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.151

respuesta⁸³⁹». Su sucesor en el Collège de France quizás respondería que no tenemos respuestas, pero sí interrogaciones. En este sentido, parece unirse más a Bergson cuando expresó que el ser se manifiesta en grados. Estas gradaciones podrían considerarse como las vibraciones más o menos intensas que recibe un sujeto, cuando se interroga acerca del movimiento interior que le vincula a lo que percibe fuera.

Lo que hay es toda una arquitectura, todo un «escalonamiento» de fenómenos, toda una serie de «niveles de ser», que se diferencian por enroscamiento de lo visible y de lo universal sobre un cierto visible en que se repite e inscribe⁸⁴⁰.

Esta última cita, inspirada en estudios de Jean Wahl —filósofo que participó junto con Merleau-Ponty en 1959 en el homenaje a Bergson en la Sorbona—, refleja el influjo del autor en la metáfora de un rollo que, al desplegarse, deja traslucir ciertos aspectos del ser que se encontraban en su interior. Quiere decir que no es posible captar la realidad en su integridad, sino a través de su despliegue. Aún así, aunque consideremos todas las interacciones que se dan entre las percepciones, siempre hay una dilatación del ser gradual y, por lo tanto, niveles diversos de su aparecer que constituyen perspectivas diferentes. Por una parte, estará la del científico, por otra la del filósofo, a menudo la del artista y más frecuentemente la del ser humano sumido en su hacer cotidiano.

Hablamos de procesos antes que de conclusiones, por lo que todo paisaje es un espacio flexible y abierto a la variación infinita de la percepción

⁸³⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 728. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 244.

⁸⁴⁰Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 150–151.

que se vincula inexorablemente tanto a mis perspectivas como a las del otro. Cuanto más alejadas están las unas de las otras, menos flexibles y creativas serán.

Es verdad que en el universo mismo hay que distinguir, como más adelante diremos, dos movimientos opuestos, el uno de «descenso» y el otro de «ascenso». El primero no hace más que desenvolver un rollo ya preparado. En principio podría realizarse de una manera casi instantánea, como lo hace un resorte que se distiende. Pero el segundo, que corresponde a un trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente, y le impone un ritmo al primero, que le es inseparable⁸⁴¹.

Bergson constata, que entre las diferentes percepciones, se produce un cruce de caminos de dos sentidos que se interpenetran retrocediendo y avanzando al unísono. En esta intersección tiene lugar la maduración del individuo que crea su propio horizonte. El proceso de crecimiento del «yo» se origina merced a grados parciales de aparición del ser que se concentran, no sólo en la percepción propia de un cuerpo individual, sino también en el espacio en el que una persona interactúa con el entorno. De lo contrario sólo encontraríamos confusión.

Los contornos distintos que atribuimos a un objeto y que le confieren su individualidad, no son más que el diseño de cierto grado de influencia que podríamos ejercer en un determinado punto del espacio [...] si se suprime esta acción y, en consecuencia, las grandes vías que se abren de antemano, mediante la percepción, en

⁸⁴¹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 503. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p.23.

el embrollo de lo real, la individualidad del cuerpo se reabsorbe en la interacción universal que es, sin duda, la realidad misma⁸⁴².

La duración es propia de un sujeto que concentra toda su atención en un espacio determinado en el cual percibe con todo su ser un grado de sí mismo, la finitud de su cuerpo como grado cero podríamos decir que, sin embargo, es capaz de universalizarle abriéndose a la interacción con el mundo que le rodea.

El enjambre de interacciones perceptivas —que es un universo por sí mismo— se asemeja a la proliferación de semillas que se esparcen para dar un fruto. Estas mantienen relaciones mutuas en un sinfín de movimientos, a la vez imprecisos en la direccionalidad que toman y concretos cuando encuentran un lugar donde fecundar. La incertidumbre de la percepción encuentra su unidad en el tronco que les sostiene aún en la distancia, el cuerpo del ser humano durando.

A la manera de un árbol que lanza en todas direcciones ramas terminadas de yemas, lo que en realidad constituye la razón de ser de todo el desarrollo es la existencia, en la materia, de una energía libremente creadora; es decir el hombre⁸⁴³.

Bergson desarrolla algo que pertenece a la visión presocrática del aparecer —«una indeterminación interna frente a la infinitud espacial⁸⁴⁴»—, y no por ello prescinde del sujeto —ésta es su novedad—, sino que lo

⁸⁴²Ibidem., p. 504. Traducción al castellano: Ibidem, p. 23.

⁸⁴³Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 1154. Traducción al castellano: Bergson, H. op. cit., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 275.

⁸⁴⁴Guthrie, W. «Los primeros presocráticos y los pitagóricos», op. cit., p. 92.

inscribe en una acción indeterminada capaz de limitar con su acción lo aparentemente desfigurado.

Pero el presente real, concreto, vivido, aquél del que hablo cuando aludo a mi percepción presente, ocupa necesariamente una duración. ¿Dónde está pues esta duración? ¿Está más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente? Es bastante evidente que está más acá y más allá simultáneamente, y que lo que llamo mi presente invade a su vez mi pasado y mi porvenir⁸⁴⁵.

En el momento en que yo percibo, se produce una acción corporal que da como fruto una actividad creadora en la que el tiempo y el espacio se encuentran y se transforman en lo que el sujeto produce. Esto es así hasta tal punto de que no sabemos dónde empieza y acaba uno u otro, es más, si no fuera por la interacción de ambos nos encontraríamos en el sinsentido del caos y del torbellino de la vida. En nuestra opinión, Merleau-Ponty aplica a la carne este trabajo que Bergson dedicó a la duración, que es, ante todo, obrar creador de sentido.

Esto que nosotros llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no ha sido nombrada por ninguna filosofía. El medio formador del objeto y del sujeto, ya no es el átomo del ser, el en sí duro que reside en un lugar y en un momento único: podemos decir que mi cuerpo ni está más allá, tampoco podemos decir que está

⁸⁴⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit. p. 280. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 149.

aquí y ahora, en el sentido del objeto, y por lo tanto mi visión no le sobrevuela⁸⁴⁶.

Para Merleau-Ponty, la carne, debido a su sensibilidad, a su capacidad de sentir y de ser sentida, se concentra volcada en una acción indeterminada que explora el mundo aquí y allá. Mi cuerpo es un ser carnal sensible-sintiente ya, que la carne posee una riqueza sensoriomotriz que labora en el mundo y enriquece lo que de éste percibe a través de nuevas acciones.

La percepción y la motricidad se vinculan tan estrechamente que constituyen dos aspectos del mismo fenómeno, ya que todo movimiento se da sobre un fondo perceptivo y toda sensación lleva al cuerpo a un movimiento de exploración; podemos decir que el cuerpo se convierte en un campo inter-sensorial que precisa de la motricidad para devenir.

Tanto lo biológico como el espíritu que anima la sensoriomotricidad de todos los cuerpos humanos participa de esta misma dinámica creadora que se encuentra inscrita en una realidad física que nunca está acabada, sino plagada de movimientos libres. La libertad es siempre devenir espontáneo de un tiempo que tiende y ama a la materia a través de una acción real, propia de un individuo que se encuentra en vías de crecimiento percibiendo y actuando.

El biólogo que procede como un geómetra triunfa aquí con demasiada facilidad sobre nuestra impotencia para dar una definición precisa y general de la individualidad. Una definición perfecta sólo puede aplicarse a una realidad hecha. Pero las propiedades vitales

⁸⁴⁶Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

jamás están enteramente realizadas, sino siempre en vías de realización; son menos estados que tendencias⁸⁴⁷.

Bergson ya se posicionó de forma brillante contra la idea de una perspectiva anónima sin un sujeto concreto que actuara. Este objetivo fue el fruto de su primer trabajo —*Quid Aristóteles de loco senserit*—, en el que se rechaza, desde las primeras páginas, la idea griega, sugerida por Zenón, de un tiempo medible al margen de los sujetos que recorren el espacio.

La acepción de lo puramente extensivo según la cual «yuxtaponemos sensaciones inextensas en un medio ideal» es inexacta⁸⁴⁸. Espacio y tiempo no coinciden como dos medidas positivas, sino que se han de completar, dada su naturaleza diversa, en la obra del sujeto. El joven Bergson intuía ya en su estudio sobre las aporías de Zenón que el campo visual del entorno había de presentarse parcial, ya que hay formas infinitas de recorrer el camino y percibirlo para los distintos sujetos, de acuerdo a sus experiencias vividas.

Años después, en *La evolución creadora*, el autor defenderá que no sólo no hay un único tiempo o un tiempo objetivo, medible, sino que tampoco las personas son objetos que podemos intelectualizar.

Entonces ya no hay simplemente una persona y un objeto frente a frente; Frente al objeto hay ahora una persona que habla a otra persona, oponiéndosele y ayudándole a un tiempo; hay un comienzo de sociedad. La negación tiende hacia alguien y no simplemente a algo, como la mera operación intelectual. Su esencia es pedagógica y social. Corrige, o mejor advierte, y la persona advertida y corregida

⁸⁴⁷Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p.505. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 25.

⁸⁴⁸Cfr. Soulez, Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit., p. 74.

puede ser, además, por una especie de desdoblamiento, la misma persona que habla⁸⁴⁹.

A nuestro parecer, Bergson es consciente de la relación incompleta que tiene lugar en el mundo entre los objetos y las personas que comparten un espacio. En el contexto donde nos desenvolvemos hay fuerzas comunitarias y educativas de carácter irreversible e interactivo, pero a la vez complementario.

Se podría decir que mis acciones se proyectan en las personas y en los materiales con los que me relaciono. Todos ellos forman parte de mi paisaje.

Así se crea un espacio desde el interior a partir de esta negatividad que se abre a la posibilidad⁸⁵⁰. Merleau-Ponty hace esta lectura de la obra de Bergson en los últimos años de su producción filosófica, cuando en *Signes* nos dice que su antecesor no sólo no despreció el espacio, sino que intuyó cierto espacio «interior» y «corporal». Este lo definiríamos en fenomenología como «vivido» o «fenoménico», un espacio que marca la diferencia del sujeto que vive, respecto al sujeto que se objetiva, como el que busca la psicología.

Porque aquí coincido con una no coincidencia; la experiencia es susceptible de extenderse más allá del ser particular que soy. La intuición de mi duración es el aprendizaje de una manera general de *ver*, el principio de cierta “reducción” bergsoniana que reconsidera todas las cosas *sub specie durationis*, -y lo que denominamos sujeto, lo que se llama objeto, incluso lo que denominamos espacio: porque vemos dibujarse ya un *espacio desde dentro*, una extensión que es mundo por el que camina

⁸⁴⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 739. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 253.

⁸⁵⁰Cfr. Ibídem., pp. 738-741 Traducción al castellano: Ibídem, pp. 253-255.

Aquiles. Hay seres, estructuras como la melodía (Bergson dice: organizaciones) que sólo son una determinada manera de durar⁸⁵¹.

De esta manera, no hay una exclusión entre el ser humano y lo que ve, sino que ambos van incluidos en una misma realidad: veo objetos maternos, de la misma forma que los veo rudos, cuando en realidad lo que se produce es la existencia de una percepción mixta entre seres humanos que duran en una percepción maternal o inhóspita. Nosotros lo denominamos interacción sensoriomotriz que adquiere mil tonalidades diferentes dependiendo del lugar y el momento en el que la sensibilidad se active, es decir, del espacio y el tiempo en el que acontecen.

Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla de nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros, como otros emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido en las cosas y las cosas están investidas en él⁸⁵².

El paisaje es, en definitiva, una reordenación continua del campo en el que habitamos, merced a nuestro cuerpo que crea un entorno en el que todo el ser de la persona se prolonga con sus semejanzas y diferencias respecto a los demás⁸⁵³. Para crear un paisaje habitable, debemos modular las relaciones del sujeto con el objeto y con el otro, generando acciones transformadoras que contribuyan a crear entornos más apacibles,

⁸⁵¹M. Merleau-Ponty. *Signes*, op. cit., p. 300.

⁸⁵²Merleau-Ponty, M. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: FCE, 2009, p. 31.

⁸⁵³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 157.

propiciados por una duración que ha de respetar la alteridad para garantizar su subsistencia.

3.8. *Durée* y percepción

Según nuestra investigación, a partir de este centro de acción que es el cuerpo, experimentamos la diferencia a través del contraste que percibimos gracias a la interacción con los otros cuerpos.

Ese mirar que dura, que es el de mi cuerpo como fenómeno que implica, a su vez, al sujeto y al mundo —torsión de mí sobre mí— me hace capaz de originar un movimiento creador de diferencias respecto a los otros, a la vez que me une a ellos.

Sólo este acto da finalmente cuenta de la existencia, tanto en los recuerdos como en el cuerpo: la duración, tanto contracción inmanente como flujo del tiempo, permanece como fundamento último, más allá del cual no hay nada que buscar, en toda la filosofía de Bergson⁸⁵⁴.

Así pues, estamos de acuerdo con Worms cuando nos dice que la duración no es una substancia en la que estamos inmersos, sino que la existencia misma. En efecto, la duración puede ser entendida como la vida del sujeto que cambia madurando. Para Bergson la interacción entre la superficie y la profundidad está siempre en vías de desarrollo, creciendo al percibirnos

⁸⁵⁴Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 154.

en continuidad, como seres integrales y no a trozos, podríamos decirlo con una sola palabra, recreándonos⁸⁵⁵.

Esto es así porque meced a esta evolución creadora se quiebran las fases de nuestro desarrollo evolutivo y lo que eran estados se tornan tendencias que buscan crecer; para ello precisan de la actividad corporal. Tender es existir en el sentido más profundo de la palabra, crear un entorno en el que la acción sobre la materia permita que ésta dé más de sí, el cuerpo lleva inscrita la duración de su existencia en su propia actividad. Él es el símbolo más fidedigno de que perduramos, incluso en la respiración que lo sustenta.

En nuestra opinión, Bergson no deja suspendida la duración en la sustancia inespecífica de la *durée* pura, sino que afronta su continuidad en la creación que todo cuerpo produce en el mundo durante su vida cotidiana. *Durée* es actividad del «yo», lo que la psicología inglesa después tradujo como el «self»⁸⁵⁶.

En su primer trabajo sobre el movimiento en Aristóteles, escrito en latín, hace del movimiento de Zenón un problema constante de transición, y no de fijación. El tiempo personal engendra el espacio personal de cada uno según lo perciba —tanto el de Aquiles como el de la tortuga—, y no se ancla en secuencias fijas, como las que un espectador observa en el cinematógrafo, sino que es sentido de acuerdo al ritmo vital de cada ser.

En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el naranja, por ejemplo. Pero así

⁸⁵⁵Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 151. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., pp. 160-161.

⁸⁵⁶Cfr. Winnicott, DW. *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Laia, 1979, y *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1982.

como una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente con el anaranjado, en lugar de percibirlo exteriormente, se sintiera presa entre el rojo y el amarillo, y aun quizás presentiría, tras el último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, como lo haría el análisis puro, nos pone en contacto con esa continuidad de duraciones⁸⁵⁷.

Por lo tanto, la duración no forja su continuidad en una generalidad cósmica que prescinda de los cuerpos, ni en intervalos de movimientos que veamos desde fuera como segmentos que se continúan, sino que cada vez que movemos los brazos, es todo nuestro cuerpo el que se mueve con ellos y lo hace siempre con alguna intención que implica al contexto. Este matiz de graduación es importante, pues rechaza la idea de Merleau-Ponty, tratada en el capítulo anterior, respecto a la duración como una bola de nieve que va aglutinando las distintas duraciones de todos los seres vivos.

Al no estar el ser ante mí, sino rodeándome, y en un sentido atravesándome, y al no hacerse mi visión del Ser desde otra parte sino desde el medio del ser, los pretendidos hechos, los individuos espacio-temporales, se encuentran desde el inicio montados sobre los ejes, los pivotes, las dimensiones, las generalidad de mi cuerpo; y las ideas, por ende, ya incrustadas en sus articulaciones⁸⁵⁸.

⁸⁵⁷ Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1419. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 27.

⁸⁵⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 151.

Nosotros entendemos que, tanto para Bergson como para Merleau-Ponty, la perspectiva con la que miramos las relaciones que se dan en el mundo depende de que nuestra duración se encuentre más o menos comprometida. Nuestra mirada atraviesa lo que vemos en niveles que cambian según nos situemos más hacia la superficie o hacia diferentes capas de profundidad. Entendiendo por ellas la intensidad con que nuestra atención se implica en la vida, si está más cerca de los objetos nuestra duración se cosifica, si por el contrario se encuentra al lado de las ideas se idealiza. Es situándose en el cruce, en el interior mismo de la duración, donde encontramos esa continuidad que nos da a nosotros y a nuestra relaciones con los otros la tranquilidad, de que aun siendo diferentes, compartimos el mismo deseo de vida que los demás.

El instinto social [...] nos hallamos más bien ante un tema musical que él mismo hubiera transportado primero, todo entero, un cierto número de tonos, y en el que después se hubieran ejecutado diversas variaciones, muy simples unas, y otras infinitamente doctas, está en todas partes y no están en ninguna. En vano pretenderíamos anotarlos en términos de representación, sin duda en su origen fue algo sentido más que pensado⁸⁵⁹.

La cualidad variable de la duración se nos muestra en las relaciones sociales como una melodía de tonos y contra-tonos con los que siempre mantenemos una relación rítmica; son mis percepciones las que se adaptan gracias a la capacidad sensoriomotriz que modula la diferencia.

⁸⁵⁹Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Œuvres*, p. 641. Traducción al castellano: Bergson, H. *La Evolución creadora*, op. cit., p. 158.

En este sentido, también para Merleau-Ponty el movimiento va configurando un sistema de intersecciones y de perspectivas sobre las que mi actividad va oscilando. La percepción corporal podría ser el gozne que lubrica la duración, bisagra en la que la actividad corporal se mece balanceándose continuamente en la intersección que se forma entre mi universo y el del otro, limando las diferencias en una continuidad sin rupturas⁸⁶⁰.

Sus vistas y las mías están de antemano insertadas en un sistema de perspectivas parciales referidas al mismo mundo donde coexistimos [...] una cierta ausencia, una cierta diferencia, según unas dimensiones que nos hacen comunes, que predestinan al otro a este espejo de mí, como yo lo soy para él⁸⁶¹.

Estas intersecciones entre «yo» y «otro» se apoyan tanto en la semejanza como en lo que me distingue. Es éste un efecto parecido al que se produce cuando un espectador, al contemplar una obra de arte, contacta con el artista compartiendo y también rechazando algo de su creación. Por esa razón, Bergson, desde el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, se plantea un *moi* viviente que no cesa de crecer a través de los frutos que surgen en su relación con la materia, con el universo y con la moral misma. Este sujeto —que es duración— es también cohesión de experiencias diversas ligadas a la corriente perceptiva que dura en él, y no a la representación.

La conciencia sería el instrumento de la acción. Pero aun sería más cierto decir que la acción es instrumento de la conciencia, pues la

⁸⁶⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 110.

⁸⁶¹Ibidem, pp. 112–113.

complicación de la acción consigo misma y el enfrentamiento de la acción con la acción sería el único medio posible de la conciencia aprisionada⁸⁶².

Apreciamos que Bergson condiciona la duración a una conciencia implicada en una acción doble: instrumento y libertad, pasividad y actividad. El cambio mismo permanece en toda duración, ya sea consumado o en vías de consumarse. Se produce entonces una cohesión entre la creatividad y su doble que unas veces nos lleva a la obra y a su sentido y otras al obrar que por sí mismo es sentir

En nuestra opinión, también Merleau-Ponty plantea cierta ambigüedad ante esta concentración de actividad en el sujeto. Así, nuestra vida corporal aparece cohesionada en una relación recíproca de pasividad y actividad entre el cuerpo y el mundo. En ocasiones, parece dudar y, a veces, desaloja la acción corporal de la conciencia. En otras ocasiones, sin embargo, inscribe a ambas en un continuo, en una globalidad en la que la mente se cohesiona con la carne. A partir de esta unión, surge un sedimento en el que nuestro pasado y nuestro presente se amalgaman en cada acto perceptivo, que, para nosotros, es, a la vez, acto de creación.

Envueltos en las brumas que llamamos mundo visible o historia, tanto nuestra vida corporal, como la humana, el presente y el pasado, unidad vis a vis de cuerpo y de mente, promiscuidad de palabras, de acciones, y entre todas, esta cohesión, que no puede

⁸⁶²Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 647. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 164.

rechazarse porque está hecha toda ella de diferencias, de diferencias extremas de una misma cosa⁸⁶³.

La promiscuidad entre el cuerpo y el espíritu que se da en nuestra vida es un tejido creado no sólo con el tiempo ya vivido, sino en este momento presente en el que otro me altera cuando lo percibo y cuando me percibe. Todo ese sentir de pasado y de otredad invisible me incita a desdoblarme de mí mismo y a hacer algo nuevo que me confirme como ser creador en el que me reconozco a través del otro.

Así pues, volviendo a Bergson, la duración del «yo» se centra y se descentra en acciones. En otras palabras, contrae su experiencia en el cuerpo y se abre a la expansión creadora a través de su actividad. El yo se fundamenta en la experiencia ya vivida, y afronta el deseo vertiginoso de lo nuevo, que es el ser haciéndose.

El presente aturde, ya que soy, por una parte, un «yo» ahí mismo, diferente de ese otro que fui hace un momento, pero también de la persona que seré. Por lo tanto, en este movimiento vertiginoso la duración nos aporta la seguridad de mantenernos vivos en cada percepción que la sustenta.

Durée es, ante todo, flexibilidad, un estallido de diferencias que, merced a la cohesión perceptiva el «yo», se mantienen ligadas en una acción que es mi propia vida desenvolviéndose en perspectivas distintas.

Toda la oscuridad proviene de que unos y otros se representan la deliberación en forma de oscilación en el espacio, mientras que consiste en un progreso dinámico en el que el yo y los motivos

⁸⁶³Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 115.

mismos están en continuo devenir, como auténticos seres vivos. El yo, infalible en sus observaciones inmediatas⁸⁶⁴.

Es en el dinamismo propio de la existencia donde tomo conciencia de mi duración. Los lugares en los que mantenemos las relaciones con los otros nos devuelven las acciones que hemos realizado, y al mismo tiempo la nueva mirada que volcamos en el mundo nos hace sentir diferentes respecto a lo ya acontecido. Bergson hace de la duración un cruce entre lo que hemos hecho y lo que hacemos en el instante.

Por su parte, Merleau-Ponty profundiza más claramente en esta implicación que se crea entre lo que yo soy y lo que son quienes están fuera de mí. En efecto, estamos tan desposeídos del otro como implicados en él —o en ella—, tal y como nos muestra la imagen de un espejo que intentamos atrapar sin éxito.

Ciertas dimensiones que predestinan al otro a ser espejo de mí como yo lo soy de él, que hacen que nosotros mismos no tengamos, de alguien y de nosotros, dos imágenes juntas sino una sola imagen en la que ambos estamos implicados, que mi conciencia de mí y mi mito de otro sean, no dos contradicciones, sino el reverso uno de otro⁸⁶⁵.

Para Bergson también la comunidad es parte de la duración. A pesar de ser acusado de amante de la soledad, el autor nos deja claro que es en la percepción del mundo en la que encontramos la sacudida de miles de

⁸⁶⁴Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», op. cit., p. 120. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 130.

⁸⁶⁵Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p. 113.

fenómenos que trastocan nuestros sentimientos y a los que debemos responder.

Sabemos que millones de fenómenos se suceden mientras nosotros apenas contamos algunos. No es solamente la física quien nos lo dice; la experiencia burda de los sentidos nos lo deja adivinar; presentimos en la naturaleza sucesiones más rápidas que las de nuestros estados interiores. ¿Cómo concebirlas, y qué es esta duración cuya capacidad sobrepasa toda imaginación?⁸⁶⁶

Si puede considerarse a Bergson cercano a la fenomenología es porque investiga el misterio de cómo miles de percepciones son capaces de desbordarnos a la vez que nos limitan, encontrando acomodo en un sólo ser que dura y, todo ello, con los solos datos inmediatos de la conciencia, sin mediación de representaciones. Por eso explora cómo se da la síntesis creadora en la que se aúna la pluralidad que percibimos en el exterior y la unión que en nosotros sentimos de esta diversidad.

Seguramente no es la nuestra, pero tampoco es esa duración impersonal y homogénea, la misma para todo y para todos, que se derramaría indiferente y vacía más de lo que dura [...] en realidad no hay un ritmo único de duración. Se pueden imaginar ritmos más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o relajamiento de las conciencias y, por lo tanto, fijarían sus lugares respectivos en la serie de los seres. Esta representación de las duraciones con desigual elasticidad es quizás penosa para nuestro espíritu, que ha

⁸⁶⁶Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p.342. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 213.

contraído el hábito de reemplazar la verdadera duración, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente⁸⁶⁷.

La auténtica duración registra la tensión propia de toda variación, por lo que se ve impulsada a salir de la comodidad de sí misma y de la cultura heredada de la pereza. Durar es resentirse por la diversidad de ritmos creadores que habitan en cada persona y también esforzarse.

Cada ser humano tiene su *tempos*, como podemos percibir fehacientemente en las personas con necesidades específicas, las cuales según sea su alteración, por ejemplo motriz o de personalidad, nos obligan a enfrentarnos a distintas formas de adentrarnos en las relaciones con ellas.

Por esto, estamos de acuerdo con Worms, cuando nos dice que... «Es a partir de la movilidad que yo pienso el tiempo, y no al contrario»⁸⁶⁸. Por lo tanto —añadimos nosotros—, la conciencia no se forma sólo afirmando lo que vemos y acumulándolo. La conciencia se produce al hacerme cargo de esta dinámica retrógrada cuando adapto mi tiempo personal al otro que me transforma por su duración diferente. La conciencia es entonces sensoriomotriz.

La naturaleza de la conciencia no está en lo ya creado. Más bien, está en la acción que comienza con el encuentro intersensorial al que el mundo me obliga, por ejemplo cuando sentimos las interferencias que nos provocan los otros en nuestros propósitos o intereses. Por eso decimos que la conciencia es la percepción de la diferencia, y ambas unidas dan lugar a la creación.

⁸⁶⁷ *Ibidem*.

⁸⁶⁸ Worms, F. *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, op. cit., p. 218.

Así pues, en nuestra conciencia hay una parte de espacialidad concreta o de materialidad. Ello completaría así el desbordamiento de atributo en que preludia una unión del alma y del cuerpo⁸⁶⁹.

La conciencia, al contactar con la materia, pasa a formar parte del mismo continuo, pues la duración es un mismo indivisible que se hace y se deshace en un cuerpo concreto y en un contexto determinado; este cambio se abre al espacio y se impone al pasado, lo que asegura una ruptura con él a través de la acción. Esto es así porque mi presente me compromete con lo que percibo y me incita a la creación de novedades y a la imprevisibilidad. Inscrita en la duración, la conciencia es el testigo de que sólo la mutación es posible, de que lo que hoy se ofrece ha cambiado con respecto a ayer, y de que tampoco será igual que lo de mañana. Durar es tomar conciencia de la diferencia de lo pasado con el presente que vivimos.

La conciencia [...] pensándola desde fuera se la podría considerar como simple auxiliar de la acción, como una luz que ilumina la acción, chispa fugaz que brota del roce de la acción real con las acciones posibles⁸⁷⁰.

De ahí que estemos de acuerdo con Barbaras al exponer que es en *La evolución creadora* donde Bergson plantea con más fuerza la realidad de un sujeto que continúa, que no se desmorona en intervalos ni en estadios de desarrollo. La evolución, así como el crecimiento del sujeto, son la condición *sine qua non* de la duración, ya que ésta o es puro devenir, esto es expresión o no es nada.

⁸⁶⁹Ibidem.

⁸⁷⁰Bergson. H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 647. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 164.

En este punto preciso, el camino de Bergson se cruza con el de Merleau-Ponty, porque si la verdad de la fenomenología reposa en la esencia, la verdad de la esencia reside en una decisión metafísica que Bergson explicita en *La evolución creadora* y que Merleau-Ponty hace suya. La construcción de una filosofía que ve en la duración el tejido de una realidad que exige ser comprendida; porque la filosofía tendió siempre a considerar el devenir como un ser menor, ya que pensaba que el resorte oculto del pensamiento filosófico residía en la nada. La metafísica no piensa el ser a partir de él mismo, sino de aquello que en él puede resistir a la nada⁸⁷¹.

La actividad creadora, fruto del cuerpo, produce el milagro de que el pasado, tan resaltado por los adversarios de Bergson como entidad pura y realista, es deshecho por la actividad inmisericorde del presente innovador. El pasado lejos de ser una sustancia sólida es la huella de una victoria efímera que va a ser derrotada inmediatamente. La conservación de la duración bergsoniana se transforma en un espejismo que no resiste la promiscuidad de «apareceres» materiales a los que su autor la condena.

La intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en la vida como haría el análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos intentar seguir, sea hacia arriba o hacia abajo. En los dos casos nosotros podemos dilatarnos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más y más violento⁸⁷².

⁸⁷¹Cfr. Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 47.

⁸⁷²Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1419. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, p. 52.

3.9. El interior–exterior doble entre la creación–lo creado

La impureza es la degradación del recuerdo puro, ya que en cada acción realizamos un recorrido en el que éste se marchita. El «yo» que actúa en el espacio se encuentra ligado a otro «yo» interior que, como ya mencionamos, está formado por recuerdos y pensamientos, así como por pasiones y afectos.

Sin embargo, hasta ahora, no hemos resaltado ese otro lado del exterior al que Bergson también alude, y que se encuentra formado por sensaciones. Desde niños nos han acostumbrado a vivirlas como representaciones propias de estados mentales que se imaginan, no como el fluir de afectos que se vinculan a nuestras percepciones⁸⁷³.

El psicologismo concibe el interior como una intelectualización de las acciones vividas. La conciencia del «yo» es la que refuerza la visión de mi intimidad frente a lo que hago en el exterior. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el ser humano tiene desde los inicios de su vida una necesidad de darse a la acción: desde sus orígenes, cada vez que extiende sus manos hacia delante, germinará en él una forma personal de esperar algo del mundo.

Lo que denominamos interioridad sólo puede ser comprendido como la acción innovadora que acompaña al ser desde su nacimiento, y que acabará constituyendo lo que denominamos el sentimiento de sí mismo, abriéndose constantemente al porvenir que le transforma, de modo que a veces vivirá lo acontecido como realidad y otras como fantasía.

⁸⁷³Cfr. Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», en op. cit., p. 83. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., p. 92.

Si se trata de ciencia se exponen sobre todo los resultados. ¿No valdría más la iniciación en métodos? Habría que enseñar a practicarlos inmediatamente, incitar a observar, a experimentar, a reinventar. ¡Cómo seríamos escuchados y atendidos! El niño es investigador e inventor, siempre en acecho de la novedad, impaciente de la regla, en fin, más cerca de la naturaleza que el adulto⁸⁷⁴.

Al contrario que el niño, el adulto habrá de trabajar filosóficamente para reconstruir esta pasión por el descubrimiento, restaurar la ruptura producida entre el doble del sujeto que se siente todo él creador y que a la vez ha sido superado por la determinación de un producto creado. Siempre extraño de sí mismo pero a la vez siempre firme en sus convicciones, la duración es la posibilidad de que un sujeto no se derrumbe por la alineación de no saber lo que es su «sí mismo» frente al de los otros.

Bergson reclama un esfuerzo inmenso por parte de los pensadores que lo leen: salir de los conceptos y volver al movimiento intuitivo en que se generaron, o al menos contemplar el origen de su duración a través del tiempo.

Quizás por ello, a veces, no se acepta el trabajo al que el autor nos obliga, esto es, se evita pensar en un doble sentimiento de creador y creado, lo denominamos sentimiento porque parte de una sensibilidad que se tensa y contrae ante cada nueva percepción.

Existir durando no es un pensamiento o una reflexión, es algo físico en el que los músculos y la emoción reciben el mismo empuje en el momento

⁸⁷⁴Bergson., H. «Introduction a la métaphysique», op. cit., p. 1325.

presente, sin coincidir totalmente con lo que vivimos; es decir, vivir es una actividad que se hace de modo íntegro a la vez que gradual⁸⁷⁵. Sentimos la vida desarrollándose a medida que avanzamos en ella, la hacemos intentando que nuestra actividad vital coincida con la razón y así creemos controlarla, uniéndolo lo semejante, buscando identidades.

Sin embargo, en la medida en que no intentamos controlar todo y aceptamos la no-coincidencia, dejamos que surja la novedad. Por lo tanto, el presente lo creamos haciéndolo. Somos actores de nuestra propia vida y no meros espectadores, ya que la duración es actuación creadora en la que el tiempo que vivimos genera nuevos espacios que han de adaptarse gradualmente el uno al otro.

Es por esto que nuestra tesis insiste en que el cuerpo posee un saber que no permite la tranquilidad, sino que produce alteridad continua, pues avanza en las relaciones existenciales que se establecen con los otros sin evitar la confrontación.

Como Merleau-Ponty, no buscamos al Bergson cuya filosofía traza en el presente una coincidencia total con lo ya dado, sino con algo inasible «cuyo ser exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él⁸⁷⁶». Y en esta experiencia inevitablemente sabemos de lo otro que nos diferencia, ya sean personas, moral, religión..., porque son fenómenos sin los que nuestra percepción sería imposible, y si ni percibiéramos la diferencia ni el relieve

⁸⁷⁵Bergson. H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 665. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 181.

⁸⁷⁶Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 248.

respecto de aquello con los que nos relacionamos, acabaríamos ignorándonos eternamente⁸⁷⁷.

El filósofo debería descender a lo hondo de sí mismo, y luego, subiendo de nuevo a la superficie, seguir el movimiento gradual por el que la conciencia se distiende, se extiende, se prepara para evolucionar por el espacio [...] idas y venidas entre dos centros de observación, uno dentro y otro fuera, iríamos obteniendo una solución cada vez más ajustada del problema⁸⁷⁸.

Para Bergson, la doble tarea de observación atañe también al sabio. Un movimiento idéntico hizo Platón con el mundo de las ideas, Descartes con su concepción del *cogito*, y Bergson y Merleau-Ponty con la percepción. En nuestra opinión, cada filósofo que ha precedido a estos últimos ha buscado la síntesis de lo múltiple obviando, a menudo, el saber de un cuerpo capaz de vencer obstáculos al recrear la realidad.

Sin embargo, tanto Bergson como Merleau-Ponty a diferencia de los anteriores, no son solipsistas: afirman que hay un saber corporal, que no es simplemente el de la *polis* (Platón) o el de las costumbres establecidas (Descartes), sino un saber práctico, un saber actuar en cada situación particular, no generalizable como la lógica, pero razonable, porque el *logos* no es sólo la inteligencia, sino ante todo comunicación que se gesta en la *fisis*.

Es preciso reconocer que, para Bergson, la interioridad no es posible sin la intervención de la acción corporal exterior. Hay un hilo que atraviesa a ambos, y para poder percibirlo debemos situarnos lejos de una metafísica basada en

⁸⁷⁷ Ibidem, p. 282.

⁸⁷⁸ Bergson, H. «L'âme et le corps», op. cit., p. 842. Traducción al castellano: Bergson, H. *El alma y el cuerpo*, op. cit., p. 23.

la inmutabilidad del ser, así como de una ciencia —como la mecánica de Kepler y Galileo— que confunde la relación espacio y tiempo con un conjunto de intervalos fijos medibles.

En ocasiones se recurre a la patrística —por ejemplo, a la obra de San Agustín o de Santo Tomás, tal y como hizo Heidegger⁸⁷⁹— para situar a nuestro filósofo del lado del ser inmóvil, o bien a Russell o a Einstein⁸⁸⁰ para desacreditar a un pensador que no toma en consideración el espacio.

A raíz de nuestro estudio, entendemos que los pensadores han pretendido apreciar dualidad irreconciliable donde lo que se presenta es un doble sentido que acepta el vínculo y la relación entre el sentimiento de verse afectado por lo que se percibe y la capacidad de poder modificarlo. Ambas dimensiones —actividad y pasividad— se presentan necesariamente entrelazadas a un ritmo personal e innovador, y no necesariamente el mismo para todos los seres.

Dejen pues de lado las reconstrucciones artificiales del pensamiento.

Consideren el pensamiento mismo, encontrarán en él no tanto estado, cuanto direcciones, y verán que es esencialmente un cambio continuo e incesante de dirección interior que tiende a traducirse, en cambio de dirección exterior⁸⁸¹.

No hablamos de secuencias, estados o substancias, sino de cambio de direcciones. Este es el verdadero sentido del tiempo interior y del espacio exterior. Para Bergson lo interior, ya sea sentimiento o pensamiento, está

⁸⁷⁹Cfr. Heidegger, H. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997, p. 23.

⁸⁸⁰Cfr. Soulez Ph. y Worms, F. *Bergson*, op. cit., pp. 190–191.

⁸⁸¹Bergson, H. «L'âme et le corps», op. cit., p. 849. Traducción al castellano: Bergson, H. *El alma y el cuerpo*, op. cit., p. 30.

atravesado por el movimiento de las acciones corporales. Hasta tal punto es así, que todo el ser se encuentra implicado en este posicionamiento interior continuo al que nos obliga el mundo.

No hay ya sino el sentido en movimiento que recorren las palabras,
no hay sino dos espíritus que parecen vibrar directamente sin
intermediarios, al unísono⁸⁸².

La interacción de ambas dimensiones sólo tiene un objetivo: ser libres para crear. No hay ninguna otra manera de poder denominar a lo que llamamos espíritu. Conciencia, alma, interior: podemos dar tantos nombres como queramos para hablar de la percepción de un cuerpo que, aparentemente envuelto en mecanismos, se siente afectado por la necesidad de ser libre para tomar decisiones ante la diversidad percibida. Su potencialidad de creación la constituye una posibilidad de encontrar un orden, efímero, pero al menos un algo sobre el que evolucionar.

Tal y como señalaba Merleau-Ponty, inmanencia y trascendencia están unidas en la misma dimensión. «El cuerpo y el espíritu, diferentes en su naturaleza, se infiltran, sin embargo, el uno dentro del otro⁸⁸³». Lo esencial es la acción naciente que se produce en el mundo, esa actividad que nos retrotrae a lo que se revela.

Pues bien, yo creo que nuestra vida interior entera es algo así como
una frase iniciada con el primer despertar de nuestra conciencia [...]

⁸⁸²Ibídem, p. 850. Traducción al castellano: Ibídem, p. 31

⁸⁸³Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

Vivir para el espíritu es esencialmente concentrarse en el acto que hay que realizar⁸⁸⁴.

Devenir implica una iniciación continua en la vida que no es sino atención manifiesta entre mi obrar y el mundo en el que me expreso. En el texto anterior Bergson señala, como en otros muchos momentos de su obra, que la conciencia mantiene un vínculo inexorable con el cuerpo que la hace posible mediante su acción. Como explicita en el siguiente texto, más que pensamiento que procede de nuestra dimensión sensible, es una sensación, una percepción en sí misma.

La conciencia inmediata capta algo muy diferente. Inmanente a la vida interior, más que verla, la siente; pero la siente como un movimiento, como una continua invasión de futuro que retrocede sin cesar. Ese sentimiento se vuelve más claro cuando se trata de un determinado acto que hay que realizar⁸⁸⁵.

El autor ve esta actividad de la conciencia, tanta veces denostada por su afán acumulativo, más bien como una tensión continua propia de la actuación, como un esfuerzo que requiere la atención máxima del sujeto para crear algo nuevo. La conciencia no avanza, no acumula, por el contrario, se apasiona con el devenir, esto es, resucita de nuevo en cada percepción y se posiciona de diferente modo.

Creemos que en este punto existe cierta relación con la filosofía de Merleau-Ponty, ya que también la apertura de la percepción es la

⁸⁸⁴Bergson, H. «L'âme et le corps», op. cit., p. 858. Traducción al castellano: Bergson, H. *El alma y el cuerpo*, op. cit., p. 41.

⁸⁸⁵Bergson, H. «L'énergie spirituelle», op. cit., p. 926. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, op. cit., p. 152.

interrogación continua de un saber indeterminado del que tan sólo conocemos su grado visible, cuya sombra invisible es volver sobre lo adquirido para rehacerlo de nuevo.

Lo interrogativo [...] es una manera original de ver algo, por así decir es una cuestión de saber, que no puede por principio ser sobrepasado por ningún enunciado o respuesta, quizás así el modo apropiado de nuestra relación con el ser, como si hubiera un interlocutor mudo o reticente a nuestras cuestiones, y no solamente: ¿qué hay? Sino también: ¿qué es lo que hay?⁸⁸⁶

Por lo tanto, se produce un cierto contacto con el ser desde el saber incierto de que algo vemos en el mundo —como es lo corporal— una actividad creadora sensible que se abre a la posibilidad «del llegar a ser de nuevo».

Una doble expansión hacia la materia y hacia la memoria. La intuición ve juntarse los opuestos tomándolos en su diferencia extrema⁸⁸⁷.

Este cuerpo débil y particular nos transporta sin embargo hacia lo universal a través de los continuos contrastes y las incesantes elecciones vitales. Por ello, la singularidad y la universalidad pueden ser percibidas de forma compartida. Se trata de un lenguaje pluridimensional que abarca la relación entre los contrarios.

Quiero ciertamente que la intuición haga penetrar en él su luz: no existe pensamiento sin espíritu de fineza, y el espíritu de fineza es el reflejo de la intuición en la inteligencia. Quiero por cierto que esta

⁸⁸⁶Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 168.

⁸⁸⁷Merleau-Ponty. «Bergson se faisant», en *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. «Bergson haciéndose», en *Signos*, op. cit., p. 226.

parte tan módica de intuición se amplíe, que dé nacimiento a la poesía, luego a la prosa, y que convierta en instrumento de arte lo que al comienzo eran sólo señales⁸⁸⁸.

De este modo, la acción corporal ha de ser lenguaje poiético. Es como si las duraciones se repelieran entre sí, a no ser que —como afirma Merleau-Ponty— nos adentremos en el terreno del arte, en el que la obra es proclive a mantener un acercamiento indefinido, pero amigable, con el que la percibe. En efecto, el encuentro fecundo es posible cuando las personas sienten que pueden crear sin ser violentadas o anuladas por el otro.

En el obrar mismo se cruzan una multitud de percepciones que se comprenden incluso en la distancia. Como toda acción poiética, la creación artística establece una proximidad en la distancia.

La cuasi-eternidad del arte se confunde con la cuasi-eternidad de la existencia encarnada, y nosotros tenemos en nuestro cuerpo, antes que toda iniciación al arte, la primera experiencia del cuerpo impalpable y de la historia⁸⁸⁹.

En síntesis, el saber propicio en el que los dos autores pueden establecer un circuito entre lo universal y lo particular es la inmersión de una idea en un cuerpo, es decir, el concepto se gesta en la medida que el ser humano crece, gracias a su relación corporal con el mundo que le permite aprender de sí mismo tanto como de lo otro.

En efecto, el bebé en gestación, percibe ya en sus orígenes los diversos movimientos rítmicos del corazón como primera señal de la armonía que

⁸⁸⁸Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1321.

⁸⁸⁹Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 58.

unifica el mundo. Las partes del cuerpo mantienen una relación melódica y diacrítica entre ellas. Los pensamientos reflejan este mismo principio de organización al depender los unos de los otros para inferir una totalidad en la que se manifiestan, como es la definición.

Pero, además, la idea toma del cuerpo su naturaleza de objeto y sujeto, como lo demuestran nuestras manos que al contactar la una con la otra pueden ser sentidas y pensadas a la vez. La idea nace y crece bebiendo de nuestra corporalidad, sin ella sería imposible⁸⁹⁰.

La idea como la obra de arte encierra en sí misma algo que dura a través de todas las miradas, ya que esconde la totalidad de percepciones que sobre ella se posan, pero la vez se modifica en cada una de estas. Podríamos decir que su pasado se desmorona en cada nueva lectura perceptiva que realizan nuestros sentidos.

La obra de arte para el artista es como la idea para el filósofo ya que aparece y desaparece constantemente, tal y como sucede con el fenómeno primordial de mi cuerpo ante la mirada ajena y la mía propia. El cuerpo es también, como la obra de arte, un saber que hace que la idea comience siempre en cada nueva relación que establece. Esto supone la revalorización del espíritu inmediato, que Hegel denostó por considerar que se trataba de un saber carente de espíritu.⁸⁹¹

Nuestros autores hacen nacer la idea del encuentro espontáneo con lo sensible, a partir de una doble vertiente de deliberación interior y de percepción continua con el exterior. La actividad perceptiva es semejante a la

⁸⁹⁰Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 192-194.

⁸⁹¹Cfr. Hegel, F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE, 1999, p. 21.

de un niño en relación activa con el medio: cuando encuentra las cosas que lo pueblan las siente nacer y morir de forma incansable, la idea le ayuda a adquirir conciencia de la permanencia de las cosas a la par que de la duración de sí mismo.

Frente a la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, las filosofías de Merleau-Ponty y de Bergson dan un valor poderoso a este descubrimiento sensible del sí mismo. Cada sujeto, como centro de acción, no cesa de recrearse, a la vez que toma conciencia de sí en lo sensible que abarca el pensamiento y el orden del cuerpo⁸⁹².

Una persona dañada emocionalmente por su relación con el mundo, no puede responder adecuadamente ni a la organización de su movimiento corporal ni en la construcción de las ideas que puedan darle un significado.

3.10. La poesía de las imágenes

Así pues, la problemática planteada por un ser que se manifiesta a través de sus creaciones resulta muy importante para estos dos autores. Tanto es así que les hace cuestionarse el arte como analogía primordial para comprender la amplitud que se engendra entre una observación y el pensamiento que de ella nace. Para apoyar la hipótesis del presente trabajo, tal y como señala María Zambrano, pensamos que la diferencia entre el pensador y el poeta consiste en que, mientras éste busca el aparecer de las ideas, aquél se queda impresionado por la fuerza expresiva de las imágenes⁸⁹³.

Es cierto que el uso de la noción de «imagen» por los autores aquí abordados resulta muy problemático, sobre todo en sus diferencias del fenómeno, tal y como

⁸⁹²Ibidem.

⁸⁹³Cfr. Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991, pp. 60–61.

vimos en el análisis de *Materia y Memoria*. Para Bergson, «la imagen es un medio de expresión⁸⁹⁴»; para Merleau-Ponty, «la imagen poética no es un sentido nocional, sino una dirección de nuestra existencia»⁸⁹⁵. Los dos autores hacen del cuerpo un gozne cuya expresividad rompe la fijación reiterativa a la que la cualidad biológica de la materia los obliga, abriéndola a la diversidad.

Hay una realidad exterior y, por tanto, dada inmediatamente a nuestro espíritu [...] Esta realidad es movilidad, No se trata de cosas hechas, sino sólo de cosas que se hacen. No son fases que se mantienen, sino que solamente cambian⁸⁹⁶.

Cuando exploramos nuestra realidad exterior, ésta parece ofrecerse de un modo fijo y permanente, por el contrario, se hace en la actividad y en la elección de cada sujeto.

Bergson utiliza el pronombre personal «nuestro» para referirse a los seres humanos reales. Con esta personalización, remarca, en una nota a pie de página, que nuestras percepciones no son sólo fantasmas, sino que existen en el mundo. «De una vez, no descartamos en absoluto la substancia, sino que afirmamos por el contrario la persistencia de existencias⁸⁹⁷». Bergson habla de «existencias» en plural, y no de una unidad capaz de diluir las diferencias, tal y como hizo, por ejemplo, Leibniz.

De esto se desprende entonces que todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente, en todo el ancho mundo, de suerte que si

⁸⁹⁴Bergson, H. «Introduction a la métaphysique», op. cit, p. 1357. Traducción al castellano: Bergson, H. *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 50.

⁸⁹⁵Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit, p. 337. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 300.

⁸⁹⁶Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1420.

⁸⁹⁷Ibidem.

alguien pudiese tener una percepción suficiente de las partes inferiores de las cosas y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta y vería el futuro en lo presente, como en un espejo⁸⁹⁸.

De este modo, Bergson afirma que, desde la perspectiva de estos filósofos, el universo se convertía en un sistema de puntos en el que el devenir se presentaba ya determinado, «como si todo el ser estuviera dado en lo eterno, con una determinación recíproca de las apariencias, y un determinismo riguroso de los fenómenos sucesivos⁸⁹⁹». En este sentido, modernidad y tradición se unían en conceptos que abarcaban la totalidad de lo real, al igual que la sustancia en Aristóteles, el «Uno» en Plotino, o la «mónada» en Leibniz. Había un rechazo a volver a los orígenes del pensamiento presocrático en el que la cantidad de los fenómenos percibidos se encontraba siempre condicionada a lo diferente de su aparecer, y no a su semejanza.

Los antiguos no habían levantado barreras semejantes ni entre la cualidad, y la cantidad ni entre el alma y el cuerpo [...] ni los cuerpos se definían entonces como extensión geométrica, ni el alma por la conciencia⁹⁰⁰.

Bergson se lamenta profundamente del corte cualitativo que se produjo a costa de fijar el movimiento en sustancias aglutinadoras, como son la conciencia o el alma.

⁸⁹⁸Leibniz, G. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 14.

⁸⁹⁹Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», en *Œuvres*, p. 789. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 302.

⁹⁰⁰*Ibidem.*, p. 790.

Por su parte, creemos que Merleau-Ponty hace una crítica parecida a la cuando cuestiona el planteamiento de Leibniz. Según aquél, éste define a Dios como la sustancia que no tiene puntos de vista, o también como la armonía universal⁹⁰¹. Merleau-Ponty no reivindica la estructura completa o absoluta de lo que contemplamos, sino la relación que mantenemos con ello desde diferentes perspectivas⁹⁰².

Los seres humanos generamos diversidad ya en nuestras percepciones nacientes. Crear es dar nacimiento a un orden espontáneo entre el caos de imágenes que nos sobrepasan. Tal y como dice Hegel, « [...] el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento⁹⁰³».

Como seres vivientes, los humanos participamos del mismo tejido carnal del que se compone el útero materno. Tal y como constata Merleau-Ponty, somos depositarios de un desprendimiento continuo que engendra constantes ordenamientos de la realidad, a partir del trabajo que el cuerpo mantiene con el mundo.

A pesar de todas nuestras ideas substancialistas, lo que se ve se premedita en el contrapunto del desarrollo embrionario. El cuerpo visible, por un trabajo sobre él mismo, acondiciona un cruce a partir del cual formará una visión provocada, una larga maduración al final de la cual de repente verá, es decir, que será visible para él mismo,

⁹⁰¹Cfr. Ibídem., p. 792. Traducción al castellano: Ibídem., p. 304.

⁹⁰²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 329. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 293.

⁹⁰³Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 24.

instituirá la interminable gravitación, la infatigable metamorfosis de lo que se está viendo y de lo visible⁹⁰⁴.

En efecto, la facultad de crear supone tener la posibilidad natural de establecer relaciones nuevas que trasforman nuestra mirada sobre los fenómenos extrayendo de ellos aquello invisible que parecían tener, tal vez un gesto, tal vez una idea, expresiones todas ellas que, aunque transitorias, nos ayudan a ordenar nuestra duración vital.

Toda nuestra personalidad sensible se ve alterada por estas compenetraciones intersensoriales. Bergson va más allá de Kant cuando éste nos dice: « [...] todas nuestras intuiciones son sensibles», aunque también persigue esta capacidad intuitiva a través de un estudio profundo de la sensibilidad, esto es, de la transformación recíproca de lo físico en movimiento metafísico.

Caen las barreras entre la materia del conocimiento sensible y su forma, como también entre las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. Se ve cómo la materia y la forma de conocimiento intelectual (restringida al objeto propio) se engendran la una en la otra mediante su adaptación recíproca, modelándose la inteligencia sobre la corporeidad y la corporeidad sobre la inteligencia⁹⁰⁵.

Esta modelación creadora entre la percepción y la idea, cuya tensión asciende y desciende por grados desde lo sensible hasta llegar a la inteligencia, es lo que Bergson denomina «espíritu». Espiritualidad es

⁹⁰⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

⁹⁰⁵Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 800. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 312.

movimiento que se orienta a través del dinámico zigzag serpenteante de la vida, cuya duración circula en todos los órdenes del ser. El espíritu, que es ante todo movimiento, nos guía a través de un camino que va desde los aspectos motores hasta la síntesis mental que da lugar a la representación.

En fin, vemos aquí que el sentido en el que marcha la realidad nos sugiere ahora la idea de una cosa que se deshace. Ésta es sin ninguna duda una de las huellas esenciales de esta materialidad⁹⁰⁶.

El movimiento corporal que se deconstruye para volver a recrearse nos muestra la infinidad de nacimientos en expresiones, gestos o ideas que perecen en cada nueva generación. Este renacer constante, que se produce a costa de la transformación que toda cambio supone, se efectúa gracias al saber de un cuerpo que percibe y actúa.

Al hacerlo, no sólo sobrepasa a la capacidad intelectual que tiende a fijar la realidad en conceptos sino que la obliga a iniciar su movimiento incesantemente, pues siempre se encontrará desbordada por la infinidad de percepciones a las que la existencia nos somete.

A priori puede presumirse que nuestra percepción se las arregla para tomar la materia desde este aspecto. Los órganos sensoriales y los órganos motores están, en efecto, coordinados entre sí. Los primeros simbolizan nuestra facultad de percibir, y los segundos nuestra facultad de actuar. El organismo nos revela así, en una forma visible

⁹⁰⁶ Ibídem, p. 703. Traducción al castellano: Ibídem, p. 219.

y tangible, el perfecto acuerdo que existe entre la percepción y la acción⁹⁰⁷.

La apertura de la conciencia no se relega a una profundidad abisal de un ser que se cierra sobre sí mismo. Tal y como hemos visto, para Bergson el ser que percibimos internamente en nosotros se deshace en nuevas acciones. Estos requiebros sensoriomotrices generan innovaciones en un presente que recomienza sin cesar. En nuestra opinión, todo ello se acerca a la filosofía de Merleau-Ponty cuando percibimos que es a través de estas aberturas que podemos encontrar el auténtico sentido del ser.

La tarea era describir estrictamente nuestra relación con el mundo, no como abertura de la nada al ser, sino como abertura simplemente. Es por esta abertura que nosotros podremos comprender el ser y la nada, no por el ser y la nada que comprendemos la abertura⁹⁰⁸.

Por lo tanto, el saber de todo movimiento corporal es un camino poiético debido a su apertura fundamental, ya que no limita la duración al concepto —como hicieron los filósofos anteriores a Bergson—, sino que pretende abrir la duración del ser humano a todas las posibilidades que su acción permita.⁹⁰⁹ Tal y como dijimos anteriormente, es a partir de la movilidad que pienso el tiempo y no al revés. Lo sensible trans-forma el ser en emoción o en idea porque es ante todo obrar artístico que trasciende incluso a la muerte de los seres singulares.

⁹⁰⁷ Ibídem, p. 748. Traducción al castellano: Ibídem, p. 262.

⁹⁰⁸ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 133.

⁹⁰⁹ Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 801. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 313.

Y así también todos los seres organizados, desde el más humilde al más elevado, desde los primeros orígenes de la vida hasta el tiempo en que estamos, y en todos los lugares de igual modo que en todos los tiempos, no hacen más que volver visible a nuestros ojos un impulso único, inverso al movimiento de la materia y en sí mismo indivisible. Todos los vivientes están en él, y todos ceden a ese mismo impulso formidable. El animal se apoya en la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de derribar todas las resistencias e incluso de franquear muchos obstáculos, quizá incluso la muerte⁹¹⁰.

En este hermoso texto encontramos toda la actividad poiética que hay en los seres que vivimos en un espacio y en un tiempo concreto. No hablamos de monismo, ni de confusión totalizadora, sino de la posibilidad de que, merced a la interacción entre la diversidad de duraciones que puebla el mundo, pueda aflorar a lo visible la fuerza del espíritu que se apoya en la sensibilidad de nuestro cuerpo. Este último, emparentado con la percepción, es capaz de dar marcha atrás a las resistencias de la materia renovándola continuamente, ideándola sin cesar, podríamos decir.

Pues la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia es desarrollarse en forma de haz, creando, por el sólo hecho de su

⁹¹⁰ Ibídem, pp. 724–725. Traducción al castellano: Ibídem, p. 239.

nacimiento, direcciones divergentes entre las cuales se repartirá su impulso⁹¹¹.

Afirmamos la *poiesis* en el pensamiento de Bergson por la tendencia que se aprecia en su obra de darle prioridad al nacimiento que surge del haz, del estallido que se transforma en experiencias divergentes. Estos rasgos de una percepción creadora, patentes en su filosofía, se pueden rastrear igualmente en Merleau-Ponty.

En síntesis, la actividad poiética de la creación nos hace percibir que existimos en las dos direcciones propias de la expresión: en lo visible de la acción individual, y también en «el a punto de ser visible», último grado que se oculta a toda mirada⁹¹². Merleau-Ponty señala, además, que el artista tiene la capacidad de romper la máquina y transformar la materia con la que obra.

Porque nuevo mi cuerpo sin saber qué músculos, qué trayectos nerviosos deben de intervenir, y dónde habría que encontrar los instrumentos de esta acción. Como el artista hace brillar su estilo hasta en los elementos invisibles de la materia que trabaja. Yo quiero ir y voy, sin entrar en el secreto inhumano de la maquinaria corporal⁹¹³.

La experiencia artística es, por sí misma, espontánea. Cada movimiento, incluso los que dependen de la mecánica fisiológica —como caminar—, precisa una concreción que teje un fino hilo entre el movimiento reiterativo y la

⁹¹¹Ibíd., p. 579. Traducción al castellano: Ibíd., p. 97.

⁹¹²Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 153–158.

⁹¹³Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. París: Gallimard, 2004, p. 109.

diversidad de cada estilo. Bergson hace del cuerpo «una obra de arte mediante la cual el mismo movimiento vital continúa sin obstáculo⁹¹⁴».

Sin embargo, para su sucesor existencialista es mucho más que un mediador, ante todo, expresión natural, movimiento intencional en el que además comprendemos al otro, lo reconocemos y nos reconocemos en el diseño de su gesto crispado, o en lo natural de su rostro relajado⁹¹⁵. Podríamos decir que el estilo es un lenguaje personal que relata el modo de enfrentarse al mundo de cada individuo en su cualidad artística natural. Esta adhesión al mundo es una practognosia; como señala la profesora López Sáenz, el modo en que nuestra corporalidad se nos da como experiencia que nos permite conocer tanto al otro como a uno mismo, un saber de nuestro cuerpo que se nos ofrece a través del movimiento que nace en cada situación⁹¹⁶.

El cuerpo inaugura una relación con el mundo en la que hace participar en cada momento de su gesto, su estilo. El cuerpo aporta su monograma a todo aquello que hace. Más allá de la diversidad de sus partes, que le hace frágil y vulnerable, es capaz de unificarse en un gesto que domina su dispersión⁹¹⁷.

En efecto, hablamos del milagro de que en una acción tan simple como caminar expresemos, además de la mecánica fisiológica de la marcha, una forma de afirmarnos, por ejemplo, en la vanidad o en la timidez, incluso en la idea que tenemos de cómo debemos aparentar frente al mundo. Para

⁹¹⁴Bergson, H. «L'énnergie spirituelle», en *Œuvres*, p. 833. Traducción al castellano: Bergson, H. *La energía espiritual*, p. 35.

⁹¹⁵Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 203.

⁹¹⁶Cfr. López Sáenz, M^a. C. «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty», op. cit., p. 186.

⁹¹⁷Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*, op. cit., p. 114.

Merleau-Ponty, el cuerpo nos puede ayudar a comprender nuestras percepciones y valores, sentimientos e ideas.

Merleau-Ponty percibe un estilo de ser en cada gesto. Por consiguiente, desde nuestro punto de vista, ambos precisan de la acción creadora del cuerpo para sus propósitos expresivos, pero el filósofo existencialista estrecha mucho más la dependencia del espíritu al cuerpo.

La posesión corporal del espacio, la unión de las diversas partes del cuerpo, dado que nuestro cuerpo en tanto que vive y hace un gesto no reposa sino sobre él mismo, no podría tener un espíritu separado del mismo⁹¹⁸.

En nuestra opinión, se aprecia en la obra de Bergson la impotencia del espíritu, invisible si no se materializa en el espacio⁹¹⁹. Cada acción mínima vibra en todo el cuerpo y se amplía creando un mundo. Todo ello tiene un efecto práctico gracias a la acción que se refleja en un cuerpo impresionado por la intensión de la atención perceptivo-motriz que le exige a la vida.

Del mismo modo que la materia distingue, separa, resuelve en individualidades, y por último, en personalidades, las tendencias antes confundidas con el impulso original de la vida. Por otra parte, la materia provoca el esfuerzo y lo hace posible [...] ese esfuerzo no habría sido posible sin la materia: por la resistencia que ésta opone y por la docilidad con que podemos conducirla, es a un tiempo

⁹¹⁸Ibíd., p. 115.

⁹¹⁹Worms, W. *Introduction à Matière et Mémoire*, op. cit., p. 289.

obstáculo, instrumento y estimulante, prueba nuestras fuerzas, conserva las huellas de éstas y exige su intensificación⁹²⁰.

La acción no sabe moverse en lo irreal⁹²¹. La creación es siempre posibilidad poiética inscrita en el espacio cotidiano, ya que, tal y como plasmó Homero en sus obras, la narración se expresa en una lucha continuada del héroe en el contexto en el que éste se mueve; una oposición entre sus fuerzas corporales, mermadas o enfatizadas por los dioses, y el proyecto que idea conseguir.

María Zambrano, por su parte, señala que el poeta es el que inquiere continuamente las razones de las cosas, y lo hace buscando otro tipo de responsabilidad que la que le ofrece la conciencia sólidamente instaurada.

En otras palabras, precisamos de la actividad corporal para llevar a cabo la heroicidad de vivir y asumir los riesgos que implica. Éste es el camino de la imaginación y de la poesía: el de la continuidad intuitiva, mientras que el del pensador se esconde en la división que exigen sus métodos⁹²².

Pero Homero, al igual que es más valioso en todos los aspectos, también en éste tuvo una visión atinada, ya sea por su dominio del arte poético, ya sea por su propia naturaleza. En efecto, al componer la *Odisea* no puso todo lo que le sucedió a Ulises... sino que

⁹²⁰Bergson. H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 832. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 32.

⁹²¹Cfr. Ibídem, pp. 578-603. Traducción al castellano: Ibídem, pp. 96-122.

⁹²²Cfr. Zambrano, M. «La disputa entre la poesía sobre los dioses», en *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991, págs. 66-70.

compuso la *Odisea* en torno a una acción única, y lo mismo sucede en la *Ilíada*⁹²³.

Tras nuestras reflexiones acerca de la fuerza interior que implica la duración, pensamos que su cualidad fundamental consiste en que nos hace concebir la existencia como una maduración en el cambio, el mismo aparato sensoriomotor tiene como misión, restaurar nuestras funciones vegetativas como la respiración o la circulación dejando fluir el oxígeno, pero, por otra parte, es capaz de comunicarnos una energía potencial que se convierte en locomoción.

También es el impulso sensoriomotor el que actúa de intermediario entre multitud de tendencias que pueden parecer antagónicas y que emergen del exterior y del interior, intentando canalizarlas dándole una continuidad. El sistema sensoriomotor ha ido progresando paralelamente a la vez que el ser humano haciéndose cada vez más complejo, y sirviendo de encrucijada entre el sujeto y el mundo llegando a convertirse en una «cantera de indeterminación»⁹²⁴.

Esto refleja la misma insistencia con que el héroe épico se esfuerza en que sus valores e ideas se plasmen en el mundo en el que vive, y esto transforma su cuerpo ágil y potente en imprescindible para que su espíritu se exprese. El sujeto concentrado en vivir percibe al ser que se derrama en la medida que se arriesga en cada dirección que elige a lo largo de su vida.

⁹²³Aristóteles. *Poética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pág. 25. Apreciamos de la *Poética* de Aristóteles su afección a la poesía por su semejanza a la filosofía, dado su carácter de actividad continua y de universalidad, entendiendo esta última como el «valor de la probabilidad»: «Aristóteles insiste repetidas veces en esta exigencia... el valor universal de la probabilidad. La cual no sólo vale para la tragedia, sino para toda la poesía en general». Mas, S. «Introducción», en Aristóteles. *Op. cit.*, p. 26.

⁹²⁴Bergson, H. «L'évolution créatrice», *op. cit.*, p. 602. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, *op. cit.*, pp. 119-120.

La percepción funda todo porque ella nos enseña, por así decirlo, una relación obsesiva con el ser: está allí delante con nosotros, y por lo tanto nos alcanza desde dentro. Cualquiera que sea su esencia íntima, decía Bergson, estamos en ella⁹²⁵.

La acción creadora deshace la solidez formada por el pasado durante cada momento presente. Por esa razón el cuerpo, al ejecutar un movimiento, se diferencia en lo visible de su pasado invisible. La creatividad se mueve en la negatividad para engendrar, merced a la materia, formas nuevas de ser. Por lo tanto, estamos dentro de la acción y de la relación que ésta promueve, como en el interior del útero materno, a punto de nacer, y afirmarnos a la vez que nos diferenciamos.

En nuestra opinión lo sensible, precisamente por ser duración, no es exclusión, sino integración de los distintos niveles de ser desde el instintivo o animal al intelectual o moral. El alma, espíritu, Dios, son igualmente percepciones que parecen querer representar este ir más allá que nos muestra el cuerpo y su actividad finita en lo infinito del tiempo y el espacio. En definitiva, tanto la humanidad como la divinidad son creaciones que no dejan de intercambiar cualidades. Abstraídas de sus singularidades se convierten en espejismos.

La duración es creadora, en el orden del arte, del pensamiento, de la acción: la duración llega a ser con *La evolución creadora* la palabra

⁹²⁵Merleau-Ponty, M. *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 14.

maestra del pensamiento de Bergson. Crear es extraer de sí mismo más de lo que ha sido dado⁹²⁶.

Este hacer, que es saber poiético, es capaz de superarse a sí mismo. Entonces rompe la inercia de la materia pasiva y de la memoria, que es una reliquia del acontecimiento. La expansión poiética invita al «yo» a bifurcarse en la existencia, ya que ésta siempre es un estallido de posibilidades. La presencia en el mundo es ya la primera creación en la que espíritu y cuerpo colaboran. Esto puede constatarse en el bebé, que no es un ser puramente arrojado hacia afuera. Incluso el niño en gestación, gracias a la complejidad creciente de su aparato sensoriomotor, se mueve activamente en el líquido amniótico. Al final del embarazo, antes de encontrarse con un mundo más amplio que el del claustro materno, consume la mayor cantidad de alimentos nutritivos de la placenta para ganar peso y así luchar contra la gravedad adoptando la posición más adecuada para el nacer. El sistema perceptivo-motor de la persona a punto de nacer también provoca la creación de endomorfina que actúan como analgésicos frente al esfuerzo doloroso que le espera. En otras palabras, la persona que nace colabora en su nacimiento colocándose en la posición adecuada de descenso, de esta manera, se generan en la madre una serie de neurotransmisores capaces de modificar el equilibrio hormonal y provocar oxitocinas que facilitan las contracciones.

El alumbramiento del ser se prolonga en una respiración de origen sensoriomotriz que se expande y contrae en un doble movimiento de acercamiento–alejamiento personal a lo otro. Sin embargo, este ser que

⁹²⁶ Worms, F. «À propos des relations entre nature et liberté», en Vieillard-Baron, J-L. *Bergson la durée et la nature*, op. cit., p. 63.

respira en toda su amplitud invisible sólo adquiere visibilidad si existe un movimiento de duración originario que es capaz de dar permanencia a una realidad.

Contrariamente a la acusación que suele hacerse a Bergson de pensar un espacio compuesto de *partes extra partes*, el autor precisamente defiende lo contrario, es decir, que las imágenes que percibimos en el exterior no son secuencias, sino que se amplían en su naturaleza hasta convertirse en fenómenos vivientes que se prolongan unos y otros en continua interrelación.

Spencer (1820–1903) estudia la evolución de las especies en tanto adquieren un grado cada vez más complejo de desarrollo perceptivo, que va de la materia a la racionalidad. Sin embargo, el filósofo francés le acusa de no haber continuado su objetivo hasta el final. En otras palabras, ni se adhiere al devenir ni traza una génesis entre materia y percepción, sino que «construye la evolución con fragmentos de lo evolucionado⁹²⁷».

Para que la mente pueda representarse relaciones entre los fenómenos, es necesario además que haya fenómenos, es decir, hechos distintos, recortados en la continuidad del devenir [...] Cada ser descompone el mundo material según las propias líneas que su acción debe de seguir en él. Son líneas de *acción posible* que, entrecruzándose, trazan la red de la experiencia, cada una de cuyas mallas es un hecho⁹²⁸.

En efecto, para Bergson hay un espacio no sólo extenso, sino también subjetivo, que se forja a través de la percepción de los fenómenos en un «yo»

⁹²⁷ Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 802. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 314.

⁹²⁸ Ibídem, p. 805. Traducción al castellano: Ibídem, p. 317.

continuo que se expresa. Cada expresión que percibimos ofrece un movimiento determinado del ser. La percepción muestra un nivel dentro de una continuidad «de apareceres» fenoménicos que no cesan de alterar nuestro movimiento que ha de ir enriqueciéndose a lo largo de la vida.⁹²⁹

Queremos destacar que desde nuestro punto de vista Bergson nunca aporta una substancia terminada, sino que espíritu, memoria, sensoriomotricidad, percepción, moral son siempre elementos parciales e incompletos que se fraguan y maduran a medida que la duración, que tampoco es una substancia sino el tiempo en el que el ser humano vive, se expresa.

El *Nous poietikos*⁹³⁰ es la mirada sobre una realidad pre—establecida que se transforma a partir de las cosas que creamos. De hecho, en nuestro estudio hemos concluido que la interioridad no es reflexión, ni conciencia, sino la pasión por la permanencia de cada en sí en su afán de perdurar en la vida.

Esta proliferación de sentidos que conlleva la infinidad de quehaceres en un mismo ser, es recogida por los autores en numerosas figuraciones que leemos a través de sus obras filosóficas. Veamos algunos ejemplos en Bergson: «centros de acción»⁹³¹ para referirse a la actividad del cuerpo en el mundo; la pureza imposible del recuerdo definida como «objeto ausente»⁹³² o el mundo como conjuntos de «imágenes»⁹³³; la experiencia pura como una

⁹²⁹Cfr. Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 230.

⁹³⁰Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 767. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 280.

⁹³¹Bergson, H. «Matière et Mémoire», en *Œuvres*, p. 359. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 232.

⁹³²Ibídem, p. 222. Traducción al castellano: Ibídem, p. 86.

⁹³³Ibídem, p. 272. Traducción al castellano: Ibídem, p. 139.

curva que se extiende hacia la oscuridad⁹³⁴; pantomimas que quieren representar la acción del cerebro adaptándose al espíritu⁹³⁵; la vida representada como un «torbellino»⁹³⁶; una habitación revuelta o la bruma para explicar el desorden y la negatividad a los que nos llevan nuestros estados afectivos⁹³⁷; «la bola de nieve» para explicar el engrosamiento de la memoria interior⁹³⁸ o el estallido de un obús para explicar la expansión de la actividad propia de la duración hacia el exterior⁹³⁹; ésta es también entendida como un elástico que representa el contacto del pasado con el presente en la acción corporal que propicia un espacio determinado⁹⁴⁰.

Todas estas figuras no son mera retórica, sino que ayudan a Bergson a dar al espíritu una dimensión sensible y alejarlo de la mera reflexión. El pensamiento tiende a ordenar las cosas fijando sus relaciones, mientras que la realidad no deja de cambiar, y las diferentes perspectivas con las que las miramos seleccionan diversas imágenes.

La vida es un torbellino que nos abduce, un desorden que es reverso del orden, la negatividad de lo afirmativo que nos devuelve a su envés, que es el devenir ininterrumpido. Las imágenes no son fijaciones o fotografías de una película, sino estallidos continuos de magma y sedimentos que revelan la fuerza volcánica en la que se expresa la duración vital.

Como vemos, el mismo Bergson señala que la actividad del poeta, cuando por ejemplo realiza un poema, es similar a la intuición que abre los conceptos

⁹³⁴Ibíd., pág. 321. Traducción al castellano: Ibíd., pág. 192.

⁹³⁵Cfr. Ibíd., p. 850. Traducción al castellano: Ibíd., p. 267.

⁹³⁶Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 603 Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 122.

⁹³⁷Ibíd., p. 692. Traducción al castellano: Ibíd., p. 208.

⁹³⁸Ibíd., p. 496. Traducción al castellano: Ibíd., p. 16.

⁹³⁹Ibíd., p. 578. Traducción al castellano: Ibíd., p. 97.

⁹⁴⁰Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1365.

en multitud de significados posibles⁹⁴¹. La fuerza intuitiva se asemeja a un *élan* vital que implica en la existencia a los extremos, tanto biológicos e inmanentes como espirituales.⁹⁴² La actividad poiética es este *élan*, que podríamos definir como una comunicación con el llegar a ser —todavía invisible— para incitarle a que viva y muestre diferentes grados o chispas de aparecer, a que se torne visible en la relación que se establece en el mundo.

Toda obra poética traduce estados del alma. Nacen algunos de éstos al contacto del individuo con los demás individuos, y son los más intensos y también los más violentos. Tal como la electricidad se atrae y se suman entre dos placas de condensador, hasta que salta la chispa, así también el mero hecho de que unos hombres se pongan en presencia de otros suscita atracciones, repulsiones profundas, desequilibrios y, por último, la electrización del alma que es la pasión⁹⁴³.

Para Bergson las atracciones que el mundo y las cosas que lo habitan producen en nosotros son la génesis de esa invisibilidad que pretende devenir en forma de acciones concretas. El filósofo siente esta sorpresa del aparecer espiritual palpitando en los gestos e ideas que emergen, las cuales crean entre «yo» y el mundo infinidad de apariciones. Es, como buscaban los filósofos primeros, un esfuerzo por encontrar átomos de verdad en este magma que, de cuando en cuando, brota.

⁹⁴¹Cfr. Bergson, H. «*L'évolution créatrice*», op. cit., pp. 697–699. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 214.

⁹⁴²Ibidem., p. 714. Traducción al castellano: Ibidem., p. 299.

⁹⁴³Bergson, H. «*La rire*», op. cit. p. 463. Traducción al castellano: Bergson, H. *La risa*, op. cit., p. 134.

Hay tanta fuerza poiética en el drama de la relación entre iguales como en la matemática, ya que ambos lenguajes nos hablan de conciliar la integración de lo infinitesimal que supone cada expresión corporal, con lo aparentemente distante y solidificado que supone nuestro control sobre el cuerpo. Pero no somos números y por eso deseamos jugar a desprender de lo inactivo del pensamiento la fuerza de lo móvil.

La curva de la experiencia, cuando uno se ha aprovechado del naciente resplandor que, iluminando el paso de lo *inmediato a lo útil*, da comienzo al alba de nuestra experiencia humana, resta aún constituir con los elementos infinitamente pequeños de la curva real que de este modo percibimos, la forma de la curva misma que se extiende en la oscuridad detrás de ellos. En este sentido, la tarea del filósofo, como la entendemos, se asemeja mucho a la del matemático que determina una función partiendo de su diferencial. El rumbo extremo de la investigación filosófica es un verdadero trabajo de integración⁹⁴⁴.

Merleau-Ponty nos plantea igualmente, que la labor del filósofo es adentrarse en la oscuridad de significaciones que nos ofrece lo aparentemente semejante, buscando la diferencia, preguntándose una y otra vez acerca del sentido de la pluralidad, así como de los significados a que nos convoca la relación con el mundo.

La filosofía y el saber es una labor de integración poética inagotable, más allá del provecho que para el hombre tiene la organización de los fenómenos

⁹⁴⁴Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 321. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 192.

humanos en un sistema lingüístico coherente o en el orden de la ciencia tranquilizador y cerrado.

Como hace Bergson, su sucesor convoca al filósofo a que luche contra las fuerzas contrapuestas, que van en un doble sentido, y a que muestren la misteriosa unión desgarrada que se esconden detrás de ellas, como hace la metáfora o la poesía.

Todo lo que es parcial debe de ser reintegrado, toda negación es en realidad determinación, y el ser- mismo, y el ser-otro, y el ser en sí son sólo fragmentos de un sólo ser [...] Se enfrentan «en un tumulto como con el mismo silencio», el mundo es como esa franja de espuma del mar vista desde un avión, que parecen inmóvil, y de pronto al alargarse con una línea, comprendemos que, vista de cerca, es corriente de agua y vida⁹⁴⁵.

Ambas filosofías investigan lo que hay detrás de la curva, la diferencia y la génesis de lo que parece inamovible. Lo infinitamente pequeño es el inicio del alba de todo pensamiento —la cuna de la experiencia—, ya que en cada fragmento de polvo se da la promesa de una integración donde todo el universo es posible. En lo pequeño de la cosa y del cuerpo comprendemos la grandeza y la multiplicidad de la acción.

Esto lo observamos también en Merleau-Ponty cuando utiliza las imágenes laterales a través de las cuales percibimos el mundo⁹⁴⁶. El ser se

⁹⁴⁵ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 91-92.

⁹⁴⁶ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, p.164.

expresa en la debilidad de su contingencia como *éclatement* o estallido, como dehiscencia⁹⁴⁷.

Basta con ubicarse en el ser que tratamos, en vez de mirarlo desde fuera, o bien, lo que viene a ser lo mismo, basta con ponerlo en la trama de nuestra vida, asistir desde dentro a la dehiscencia, análoga a la de mi cuerpo, que lo abre a sí mismo y nos abre a él⁹⁴⁸.

El filósofo existencialista para tratar de clarificarnos la cohesión que existe en esta dehiscencia se adentra entonces en el símil de la burbuja de jabón que representa la integración entre las partes de un organismo⁹⁴⁹; en la sinfonía para mostrarnos que el mundo es una estructura⁹⁵⁰; en la melodía para señalar el dinamismo del ser perceptivo⁹⁵¹; en la mente como un presente muerto⁹⁵²; el ancla para representar nuestro enraizamiento en el mundo⁹⁵³; los instrumentistas para familiarizarnos con la habitualidad de nuestras acciones⁹⁵⁴; la atmósfera que explica la presencia constante en su ambigüedad de la sexualidad en nosotros⁹⁵⁵; la sala de conciertos en relación a la experiencia sensorial del espacio y el tiempo⁹⁵⁶; el pintor y su capacidad para la perspectiva, para re-crear la cosa diferenciándola y unificar sus propiedades en el proceso perceptivo⁹⁵⁷.

⁹⁴⁷Cfr. Ibídem, p.162.

⁹⁴⁸Ibídem, p.155

⁹⁴⁹Cfr. Merleau-Ponty, M. *The structure of behaviour*, op. cit., p. 131.

⁹⁵⁰Cfr. Ibídem, p. 132.

⁹⁵¹Cfr. Ibídem, p. 138.

⁹⁵²Cfr. Ibídem, p. 207.

⁹⁵³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 180. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 162.

⁹⁵⁴Cfr. Ibídem, p. 180. Traducción al castellano: Ibídem, p. 162.

⁹⁵⁵Cfr. Ibídem, p. 205. Traducción al castellano: Ibídem, p. 184.

⁹⁵⁶Cfr. Ibídem, p. 255. Traducción al castellano: Ibídem, p. 236.

⁹⁵⁷Cfr. Ibídem., p. 360. Traducción al castellano: Ibídem., p. 319.

También utiliza frecuentemente el concepto de la fenomenología del paisaje y del horizonte para representar al mundo como el fondo que no cesa de ampliarse de acuerdo con el devenir de mi actividad corporal⁹⁵⁸. Compara la música con la elocuencia muda de la palabra como expresión creadora⁹⁵⁹; el árbol como imagen de la *durée* plantada y arraigada en la existencia⁹⁶⁰.

En definitiva, el pensamiento de Merleau-Ponty, como el de Bergson, navega, al igual que los presocráticos, en una expresión poiética abierta constantemente a la posibilidad. Ambos autores desarrollan su pensamiento en un doble sentido: interior-exterior, en el primero y visible-invisible, en Merleau-Ponty que intenta aunar todas las perspectivas posibles aún en su diferencia.

En suma exactamente el pensamiento que buscamos, no ambivalente, no «ventrílocuo», sino capaz de diferenciar e integrar en un universo los sentidos dobles, o incluso múltiples, como ya Heráclito hacía ver las direcciones opuestas coincidiendo con el movimiento circular, finalmente capaz de esa integración⁹⁶¹.

Para Merleau-Ponty las ideas, la cultura y la sociedad se van forjando en este hacerse carnal del ser en donde todas las iniciativas se inscriben, se registran y se sedimentan⁹⁶². Sobre este algo que queda surge la creación, que no es absoluta y no emerge desde la nada. En un bello texto, Bergson refleja la misma intención.

⁹⁵⁸Cfr. *Ibidem.*, p. 387. Traducción al castellano: *Ibidem.*, p. 343.

⁹⁵⁹*Ibidem.*, p. 451. Traducción al castellano: *Ibidem.*, p. 400.

⁹⁶⁰Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 148.

⁹⁶¹*Ibidem.*, p. 87.

⁹⁶²Cfr. *Ibidem.*

Todas las adquisiciones de la humanidad, durante siglos de civilización, están a su disposición, depositadas en la ciencia que se le enseña, en la tradición, en las instituciones, en los usos, en la sintaxis y en el vocabulario de la lengua que aprende a hablar, y hasta en los gestos de los hombres que le rodean. Esta capa espesa de tierra vegetal recubre hoy la roca de la naturaleza original. Puede representar, si se quiere, los efectos lentamente acumulados, de causas infinitamente variadas, pero no por eso deja de adoptar la configuración del suelo en que se ha ido asentando⁹⁶³.

El antecesor del filósofo existencialista remarca este suelo sobre el que todo saber se asienta y que nuestro cuerpo es capaz de hacer nacer y de recoger para seguir enriqueciéndolo. Notemos que Bergson nos habla no sólo del pensamiento, sino incluso de los mismos gestos a la manera en que un niño encuentra en el vientre de su madre el suelo sobre el que todo el movimiento de su vida gira. El poder creador de la madre representa para nosotros la continuidad del hijo, y el niño como una expresión viva de esta prolongación de uno mismo. En la relación entre ambos podemos constatar la fuerza de la capacidad artística de la duración creadora. La duración, en efecto, se concentra en el hacer de un cuerpo ya organizado y que se expande en cada individuo nuevo y en sus acciones innovadoras.

Aunque duda en un principio, Merleau-Ponty también apuesta por la continuidad alrededor de esa misma imagen universal. Tal y como menciona

⁹⁶³Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», en *Œuvres*, p. 1045. Traducción al castellano: Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 139.

Irigaray⁹⁶⁴, el filósofo plasma la fuerza de la oscuridad de la madre para ser la posibilidad misma de la visión, contraste que se produce entre lo visible y lo invisible, que representa el ser latente en lo que está todavía por llegar a ser.

El niño que pide a su madre que le consuele de los dolores que ella sufre está vuelto hacia sí mismo. Por lo menos es así como valoramos su conducta, nosotros que hemos aprendido a distribuir entre vidas únicas lo que hay de dolor y placer en el mundo. Pero la verdad es menos simple: el niño que cuenta con la abnegación y con el amor da fe de la realidad de este amor, y de que lo comprende, y de que, a su manera, débil y pasiva, juega su papel en él⁹⁶⁵.

La madre representa el cuidado del ser por recrearse, durar dándose a la luz, como desarrolla magistralmente la figura de la carne —elaborada por Merleau-Ponty— y que es la matriz originaria de toda manifestación del ser. En nuestra opinión, la clave de esta necesidad que apreciamos en ambos autores de utilizar imágenes y metáforas para explicar su pensamiento, se encuentra en la dificultad que tiene el vocablo proferido para delimitar el campo desde el que irradia toda acción corporal. En efecto, el concepto es incapaz de contener el obrar humano de creación incesante, que desborda por su negatividad continua.

La percepción en su posibilidad creadora es estudiada por los autores en relación al arte dramático en Bergson, y a la pintura en Merleau-Ponty. Como señala López Sáenz, con unas y con otras los autores intentan romper el

⁹⁶⁴ Citado por López Sáenz, M^a. C. «Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista», en *Phainomenon. Revista de filosofía*, n^o. 18 /19, 2009, pp. 95–125, p.103.

⁹⁶⁵ Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 284. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 212.

pensamiento dualista, desarticulando el lenguaje discursivo, imponiéndole la riqueza de lo sensible a lo real⁹⁶⁶.

De este modo, el primero concibe la capacidad del poeta trágico como un ahondamiento en sí mismo para extraer toda la virtualidad que sea posible de su interior, y repetir así un acto que, cuando se represente, y toda vez que los actores lo hagan, será ya irrepetible, como la percepción que se halla implicada en la espontaneidad.

Este mismo hacer inminente el espectador, al percibir la obra, queda impresionado por las chispas de ideas como colores que surgen del entorno, los gestos y los pensamientos del artista. Todo espectador es a la vez miembro activo y pasivo del drama en el que está inmerso, siendo incitado a formar parte del drama.

El público que percibe la obra se comunica con los actores y establece con ellos un puente de intersubjetividad que les emociona, atrayendo hacia sí la propia memoria que son capaces de compartir. Esta intercomunicación a través de lo expresivo pasará a otros actores—espectadores en tiempos y espacios diferentes. El actuar, cuando es arte, mueve a la relación sincera entre el que actúa y el que le observa en una distancia de proximidad propia del arte perceptivo.

Sin embargo, es universalmente aceptado, y tiene reputación como ser vivo. Sólo en este sentido es una realidad universal. Lo mismo pasa con todas las creaciones del arte: todas ellas son

⁹⁶⁶Cfr. López Sáenz, M^a. C. «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty», en López Sáenz, M^a. C. y Pintos, M^a. L. (eds.) *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908–2008*, 2008, pp. 299–334.

excepcionales, pero con la huella del genio, se vuelven aceptables para todo el mundo [...] Opino que esto sucede por el esfuerzo a que nos obligan en el deseo de ver con sinceridad. La sinceridad es comunicativa⁹⁶⁷.

Para Bergson nada es gratuito, por lo tanto incluso la percepción de las imágenes que aparecen a nuestro alrededor, habrán de forjarse en la sinceridad de nuestra atención honesta e implicada con las expresiones de nuestra vida, las cuales nos lanzan a nuevas imaginaciones que provocan a su vez expresiones innovadoras

La imaginación poética consiste, a mi juicio, precisamente en volver sobre sus pasos y continuar hasta el final las direcciones vislumbradas⁹⁶⁸.

La imaginación mueve a innovar como si fuera la primera vez, percibir nuestras expresiones como imágenes susceptibles de ser renovadas una y otra vez, como si fuera siempre la primera vez. En Merleau-Ponty será la pintura la actividad artística privilegiada que nos muestra este continuo aparecer del fenómeno.

La cosa es este género de ser en el que la definición completa de un atributo exige la del sujeto entero y en la que, por consiguiente, el sentido no se distingue de la apariencia total. El dibujo y el color no son ya distintos; a medida que uno pinta, dibuja, más se armoniza el

⁹⁶⁷ Bergson, H. «La rière», op. cit. p. 465. Traducción al castellano : Bergson, H. *La rière*, op. cit., p. 136.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 467.

color, más se precisa el dibujo... cuando el color llega a su riqueza,
la forma llega a su plenitud⁹⁶⁹.

Como consecuencia de todo lo dicho, podemos concluir que en ambos autores se percibe la vida como el arte, una implicación corporal de doble dirección activa y pasiva que no deja de abrirse a nuevas posibilidades. De esta participación exhaustiva extraemos núcleos de un ser que se dona poco a poco, a través de un lenguaje corporal que, como en el arte dramático, se empeña en repetir para no repetir.⁹⁷⁰ Toda expresión que realizamos en el mundo, aun pareciéndose a las anteriores ha de ser siempre diferente, por lo tanto en la vida no existe la clonación dado que cada día se reproducen e innovan perspectivas diferentes.

La metáfora de la melodía es la actividad artística que mejor expresa esta simultaneidad entre mi acción y la innovación que surge del hacer cotidiano. Cada partitura, aunque esté compuesta de notas repetidas, se nos presenta como una totalidad en la que la compenetración de cada una de ellas forma una unidad diferenciada de acuerdo a un ritmo, que es igual para todos y diferente según el que la percibe.

Cuando oigo una melodía, es necesario que cada momento esté
ligado al siguiente, pues de otro modo no habría melodía [...] Mi
existencia, mi subjetividad no forma más que una sola cosa con mi
existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que,

⁹⁶⁹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 379. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 337.

⁹⁷⁰Cfr. Eines, J. *Repetir para no repetir*. Barcelona: Gedisa, 2011.

finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo⁹⁷¹.

Vemos cómo, en Merleau-Ponty, el ser humano dispone de una estructura corporal y temporal en la que su ser mismo fluye en la relación que el sujeto mantiene con el mundo. Lo que yo soy es el cuerpo implicado en el mundo, con su hacer que forma una sola cosa con la existencia. Existir no es algo diferente a ser corporal, sino que ambos forman parte de la misma duración en la que yo me expreso.

El cuerpo crece a medida que nosotros duramos, de forma que su actividad sensoriomotriz, vinculada muy estrechamente al principio de la vida, se vuelve más y más compleja conforme la relación perceptiva con el mundo se enriquece.

En cada momento de la vida podríamos decir que la melodía corporal se nutre de ritmos y espacios diferentes en los que desarrollarse de modo poético⁹⁷². El ser humano desde niño establece una relación recíproca entre interior y exterior⁹⁷³ de la misma manera que lo hace entre maduración y aprendizaje.

La percepción entonces va siendo en cada fase de la vida, un cierto modo de estilizar con el que aprendemos a ver las cosas y a organizar nuestro campo perceptivo. Como nos decía Bergson, vamos adquiriendo una actitud que de alguna manera marca nuestra manera de ser, la cual se va

⁹⁷¹Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 469. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 416.

⁹⁷²Cfr. Pochelú, A. «Merleau-Ponty y la presencia del sentido en la conciencia infantil», en Ramírez, T., *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Antrhopos, 2012, pp. 524-540.

⁹⁷³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 469. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 416.

sedimentando a lo largo de los años. La fase de la niñez es para nosotros la que mejor se abre al ser del mundo y se hace poesía⁹⁷⁴.

Por su parte, cuando Bergson emplea el símil de la melodía muestra una duración concreta y real, que es aquella en la que hay generación, y no sólo composición de partes⁹⁷⁵. La melodía transforma su unidad al incorporarse una nota al conjunto, pero no por esto pierde su sentido creador, que puede ser ampliado incesantemente en cada sensación que me afecta corporalmente.

Pero la verdad es que cada añadidura de excitación se organiza con las excitaciones precedentes, y que el conjunto nos hace el efecto de una frase musical que estaría siempre a punto de terminar y se modificaría incesantemente en su totalidad por la adición de una nueva nota [...] Pero nosotros experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original; y esto se debe, sin duda, a que no duramos solos: las cosas exteriores duran con nosotros, considerado desde este último punto de vista tiene todo el aspecto de un medio homogéneo⁹⁷⁶.

El fluir poético de la melodía es solidario con el entorno y con los individuos que lo componen. Por lo tanto, cada nuevo contacto con el otro es como una nueva nota que se adhiere al conjunto que forma lo que dura en mí, y que cambia la dirección de mi ser en el mundo.

Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical, son individuos, esto es, seres en los que pueden distinguirse la expresión de lo

⁹⁷⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. op. cit., p. 209.

⁹⁷⁵Cfr. Bergson, H. «L'évolution créatrice», op. cit., p. 806. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 318.

⁹⁷⁶Bergson, H. «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Œuvres*, p. 71. Traducción al castellano: Bergson, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op. cit., pp. 80–81.

expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a una obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes⁹⁷⁷.

De esta forma, como hemos venido diciendo hasta ahora, nuestro cuerpo es comparable no sólo a la obra de arte, sino al proceso artístico mismo, pues gracias a él, nuestro ser entero se significa continuamente en cada acción.

Otra figura rica por su simbología, que encontramos en nuestros filósofos, es la del vegetal, plasmado en la semilla, la hierba o el árbol. En efecto, formado por raíces sólidas y ramas por cuyo tronco transcurre la savia de la duración carnal, el vegetal teje el tiempo poéticamente, desplegándose en el espacio con multitud de ramas que se orientan en diversidad de direcciones, ideando en su búsqueda como relacionarse con el exterior para hacer germinar nuevos brotes de ser.

Toda ideación se forma en un espacio de existencia, bajo la garantía de una duración que debe tornar a ella misma, para encontrar la misma idea que yo pienso al instante, que pasa a las otras para unirse también en ellas. Toda ideación es llevada en este árbol de mi duración, esta savia ignorada nutre la transparencia de la idea; detrás de la idea, se encuentra la unidad, la simultaneidad de todas las *durées* reales y posibles, la cohesión de un extremo a otro de un sólo ser. Bajo la solidez de la esencia y de la idea, se encuentra el tejido de la experiencia, que es la carne del tiempo⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 188. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 168.

⁹⁷⁸Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 148.

La realidad es una textura carnal sobre la que bordamos imágenes e ideas. Sin embargo, sólo la acción creadora de este tejido que se forma en nuestra experiencia es capaz de hacernos transitar en todos sus grados de lo visible a lo invisible: el ser corporal pierde su «cosificación» de objeto vacío y nos muestra perfiles de su aparecer.

La idea nos muestra caras de lo posible, ya que la experiencia se viste con distintos ropajes, aun cuando nos gustaría pensarla desnuda como ese cuerpo que se muestra en el espejo, sin pensar que también él esconde zonas de su aparecer.

Tal y como Bergson dijo cuando recibió el Premio Nobel: «Querría volver al sujeto del que ya hablé, a la creación continua de imprevisible novedad que parece proseguirse en el universo⁹⁷⁹». A lo que Merleau-Ponty añadiría: «¿Por qué en lugar de decir que estoy en el tiempo y en el espacio, o que no estoy en ninguna parte, no decir más bien que estoy por todas partes, siempre, estando en este momento y este lugar⁹⁸⁰?».

La creación no es un ente puro, un saber que surge de ninguna parte y nos sobrevuela sino antes bien, como a veces defendió Bergson, una serie de grados del ser que extraemos con esfuerzo atravesando nuestro interior y exterior⁹⁸¹. Siguiendo algunas de las intuiciones de su antecesor, Merleau-Ponty extrajo de lo visible e invisible la reversibilidad que la carne conlleva, implicando al cuerpo en la existencia mucho más de lo que ningún otro filósofo había conseguido, y haciendo de la expresión visible un caudal de invisibilidad que hasta entonces había pasado desapercibido.

⁹⁷⁹Bergson, H. «Introduction par Gouhier», op. cit. p. XXI.

⁹⁸⁰Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 150.

⁹⁸¹Cfr. *Ibidem*, pp.149-153

4. CONCLUSIONES

El cuerpo es sin duda problemático para ambos autores, como lo son sus filosofías. Para Bergson el interrogante surge a partir del orden de lo matemático en la medida que nos acercamos a un conocimiento que, surgiendo de la superficie exterior, de una imagen especial como es el cuerpo, interacciona con todas las otras. Desde esta relación superficial, nos adentramos en una interioridad cada vez más profunda en la que se integran todas las perspectivas, tanto las cognitivas como las afectivas.

Por otra parte, Merleau-Ponty hace del cuerpo un saber perceptivo cuya filosofía interrogativa de lo invisible desde lo visible, cuestiona el saber absoluto, así como su relación con la interioridad. Esto es así porque el autor no trata de conocer ni un tiempo ni un espacio dados, sino que se queda en el intersticio en el que ambos se cruzan.

Sin embargo, ambos pensadores pretenden alcanzar un saber último —que no absoluto-, o, podríamos también decir, el «ser originario» que, al no darse de un modo plenamente objetivo, no está ni más acá ni más allá, sino, como decimos, en la frontera de un «yo» que hila un tejido compartido con distintas dimensiones. En Bergson aliándose preferentemente con el pasado callado, en Merleau-Ponty con el presente cuyo silencio natural es roto por la expresión del rostro, la voz y los ademanes.

Finalmente, los dos autores se descubren fronterizos al seguir el camino de una «coincidencia parcial» entre la superficie y la profundidad (Bergson), y entre lo visible o lo invisible (Merleau-Ponty).

El camino de investigación de ambos es precisamente el de esta parcialidad, que conlleva el abandono de la pureza para encontrarse con las

carencias del ser de promiscuidad. Los escorzos del mismo se bifurcan en dos sentidos que, sin embargo, no dejan de encontrarse engarzados.

Una suerte de dehiscencia abre mi cuerpo en dos, y porque entre el mirado y el que mira, hay recubrimiento o superposición, de modo que hay que decir que las cosas pasan en nosotros tanto como nosotros en las cosas. Nuestra intuición, decía Bergson, es reflexión, y decía bien: su intuición comparte con las filosofías reflexivas una especie de prejuicio supralapsario: el secreto del Ser está en una integridad que se encuentra detrás de nosotros⁹⁸².

Los autores quedan contaminados en su saber por la doble dimensión sujeto-objeto del cuerpo que investigan, ya que han de abandonar la lógica expositiva de estudiar primero uno y luego otro, para seguir una vía en dos sentidos.

En este viaje nos hemos quedado prendados, pues no nos encontramos tan lejos del saber místico, en la medida que nos acercamos al misterio de la percepción, que es tan capaz de desbordarnos como de limitarnos. Quedamos definitivamente instalados en el deseo de averiguar cuál es el antecedente y la continuación de cada una de nuestras acciones. Sin embargo, para nuestros autores, lo originario de esta «no coincidencia» estalla; queremos decir que el cuerpo contingente desborda sus previsiones, y su filosofía se va deshaciendo en una multiplicidad de expresiones corporales, más cercanas a lo posible que a lo cierto.

En Bergson cobra especial importancia partir del cuerpo y de sus acciones con el fin de conocer la relación que existe entre aquél y el espíritu que se

⁹⁸² *Ibíd.*, p. 162.

esconde en la experiencia vivida. Una consecuencia fundamental de este planteamiento es que piensa el tiempo a partir de la movilidad que se da en el espacio, y no al revés, como plantea el bergsonismo.

Para nosotros, la dimensión espiritual, que Bergson fundamenta en la vivencia, no constituye un pasado inactivo ni una quietud esencial, sino el movimiento interior que se abre al mundo manteniendo una tensión continua e inacabable con el exterior.

El espíritu se caracteriza fundamentalmente por su dinamismo, ya que no representa una totalidad absoluta que anula al «yo», sino la intensión que fluye en grados diferentes en la actividad corporal. Como hemos dicho anteriormente, esta gradación se presenta en niveles de no coincidencia, es decir, no son sustancias sólidas, peldaños de una escala, sino que, más bien, suponen una continuidad de duración que trastoca, a partir de nuestras percepciones, los afectos, las pasiones y las ideas de cada persona, pero también las relaciones que se entablan entre ellas.

En efecto, entre la cantidad y la cualidad se da una gradación de intensidad cuyo ritmo varía al compás de la experiencia vital y del momento en el que cada persona se encuentra, pero que de ninguna manera es una suma de estados separados por intervalos sin continuidad duradera.

Llegamos a saber del espíritu a través del cuerpo, puesto que ambos se entrelazan en una doble expansión hacia la materia y hacia la memoria. Esto es así porque sabemos de una y de otra gracias a la percepción que las aúna y cuyo movimiento cohesionado nos altera. Las sensaciones que la percepción sintetiza no son algo que provenga de un sentido determinado, sino que hace vibrar todo nuestro ser y nos anuncia, por lo tanto, que hay un

cuerpo que actúa junto con el espíritu y lo hace como globalidad inmediata cuya actividad se irradia en un doble sentido interior y exterior.

Nos encontramos frente al saber de un «algo» capaz de sentir desde fuera y desde dentro las alteraciones que sus actividades nos provocan. Es un proceso continuo que va en un doble sentido: desde la sensación de sí mismo a la diferencia que se percibe en relación con los otros cuerpos que pueblan el universo.

Ni en Bergson ni en Merleau-Ponty el cuerpo del ser humano es igual que el resto de los cuerpos. Para el primero es centro de acción a partir del cual todos los otros cuerpos entran en relación. Para el segundo, todo lo que hay alrededor de él no es sino la prolongación de un saber sentiente–sensible que se manifiesta en lo pequeño, y es capaz de partir de sí hasta llegar a las estrellas⁹⁸³.

Las interacciones que se producen en el entorno en el que me muevo forman un mundo de afecciones internas del que la deliberación forma parte constitutiva. Representa, por así decir, el devenir propio de un tiempo personal que integra en el mismo proceso tanto al sentimiento de ser uno mismo el que dura, como la dependencia que este sentir tiene de las representaciones con las que comprendemos el espacio exterior.

Para iniciar este pasaje que nos proporciona el cuerpo como grado cero de nuestra experiencia, en donde se entrecruzan todos los niveles del ser, volvimos al conocimiento que los presocráticos atesoraron acerca de la *fisis*, así como al lugar que éstos le procuraron a la aparición del ser —no exclusivamente como algo ya dado que se impone a nuestra mirada, sino

⁹⁸³ Cfr. *Ibíd.*, p. 83.

como un aparecer parcial, un magma, por el que se entrevé la convulsión de un ser en vías de desarrollarse y madurar—.

Por lo tanto, no existen diferencias rígidas entre *soma e idea*; ambos se encuentran impregnados el uno del otro. Son, a la vez, cualidad y cantidad, orden y cambio. Tal y como diría Aristóteles, nos asombramos de que existan movimientos libres que no son medidos por la unidad. Aquí Bergson rompe con el dualismo vulgar, ya que busca durante toda su obra la síntesis presocrática de doble faz entre la idea y la naturaleza. De este modo, ambas se hacen entre sí en un movimiento imparable que, lejos de distanciarse, el autor intenta conciliarlas continuamente.

Los filósofos objeto del presente trabajo, frente al conocimiento del ser absoluto de Parménides, encuentran otro «saber serpenteante» como el curso fluido de Heráclito, que manifiesta su movimiento a través de recovecos, meandros o corrientes divergentes, tal y como el propio movimiento del cuerpo nos enseña.

Idea y espontaneidad se anudan en un transcurso en donde se interpenetran sin cesar. De la misma manera, la memoria y la materia se impregnan mutuamente a través de la percepción, para así continuar su acción fecunda. Una detenida lectura de la obra de Bergson obliga al filósofo que se adentra en sus investigaciones a correr el riesgo de no entenderlo adecuadamente si no mantiene esta interacción fluida entre los dos ámbitos, entre el pasado representado por la memoria y el presente ligado a la acción corporal. Mientras vamos en una dirección debemos tener en cuenta, de forma simultánea, a la otra. Así, la obra de Bergson se llena de contrastes y de una fluidez vertiginosa.

En nuestra opinión, ésta es la aportación más valiosa del saber corporal, ya que integra el torbellino de todas las perspectivas en una individualidad, a la manera de una melodía indivisible que integra los ritmos y contra ritmos que van desde el comienzo hasta el fin de la existencia⁹⁸⁴.

Es cierto que Bergson constata que cuerpo y espíritu son de diferente naturaleza, material la una y espiritual la otra, pero no por ello han de permanecer sin encontrarse eternamente. Precisamente es a ese dualismo al que Bergson se opone. El pensador investiga caminos que recorran un circuito entre el ser y el «yo», de modo que no cesen de explorarse uno al otro hasta encontrar una interdependencia recíproca que se produce a través de la percepción.

De ese modo, resulta importante para nuestro estudio considerar la continuidad en Bergson, frente al dualismo del que se le ha acusado desde sus inicios. Nosotros, por el contrario, queremos ver en él a un estudioso de un saber que no cesaba de mantenerse en una duración cambiante. Bergson incorporaba nuevas dimensiones a medida que avanzaban sus investigaciones, las cuales iban del «yo» a las fuentes de la moral en las que toda sociedad se basaba.

La naturaleza instintiva y fisiológica de nuestro cuerpo se filtra con la libertad del espíritu. Entre ambos surge una conciencia que posee la misma capacidad para hacerse y rehacerse, dividirse y reconstituirse. Por lo tanto, el dualismo de Bergson es un método que nos fuerza a resolver el problema de cómo unir cuerpo y espíritu.

⁹⁸⁴ Cfr. Bergson, H., «La pensée et le mouvant», en *Ouvres*, op. cit., pp. 1381-1384.

El cuerpo se impone al pasado que, por sí sólo, es impotente, y refleja a través de los signos tónico–musculares la intensidad con la que la idea, ya sea pensamiento o recuerdo, se vincula al organismo. El cuerpo asegura a través de la acción la integridad entre el pasado y el presente, ya que su saber es por esencia sensoriomotor. En otras palabras, lo vivido siempre se orienta hacia el aquí y el ahora de la percepción actual. Por lo tanto, la tendencia de la memoria hacia la materia hace de este filósofo un autor eminentemente práctico.

Hablamos de una filosofía en la que la conciencia y la sensoriomotricidad se encuentran estrechamente ligadas en la medida que el sujeto que percibe la cosa se mueve indisolublemente hacia y con ella.

Desde los seres más simples, que en su movimiento ya se adaptan al medio, llegamos, merced a la complejidad incesante del sistema sensoriomotor, a hacer posible un movimiento indeterminado y libre para los seres humanos, donde el espíritu se hunde hasta hacerse complementario a él.

En efecto, contrariamente a lo que se dice respecto al dualismo de Bergson, nuestra esencia corporal en su materialidad sensoriomotriz es también espiritual porque la separación cuerpo–mente es un espejismo que no puede hacernos pensar que hay rupturas, sino que más bien hablamos de duración y continuidad en las que el cambio y los retrocesos priman frente a la acumulación.

El movimiento perceptivo del cuerpo, que es imagen, expresión, sirve de pasaje a nuestro espíritu. Es más: la actividad perceptiva representa el

extremo reducido en su mínima expresión de toda esa virtualidad constituida por la memoria⁹⁸⁵.

Como hemos descubierto en este trabajo, la conciencia es práctica, y el espíritu no es otro positivo, sino el movimiento que hace posible deshacer lo viejo para que germine lo nuevo. Ambos movimientos, tanto los del cuerpo como los del espíritu, intercambian su saber para sostener al ser durando en esta transición continua.

La sensoriomotricidad como cualidad fundamental de nuestro cuerpo explora el mundo a la vez que se inserta en el espíritu a través de la percepción, abriéndose a una pluralidad de situaciones. Es a partir de esta movilidad que podemos pensar el tiempo —y no al contrario— desde la abertura que nos proporciona el movimiento corporal. Así comprendemos la experiencia que el ser tiene de sí mismo y de la relación con los otros.

En Bergson, la integración sensoriomotriz de espíritu y cuerpo es definitiva. Instalado el movimiento perceptivo motor en nuestro ser, sabe primero cómo restaurar las funciones vegetativas a través de la respiración y la circulación, y también es capaz de transmitir una energía potencial al organismo para que éste se comuniquen con su medio.

Además, la acción sensoriomotriz actúa como intermediaria entre tendencias que pueden parecer antagónicas, como las de un movimiento centrípeto hacia el interior que regula los órganos, o centrífugo hacia el exterior que se expande en la relación entre los cuerpos.

⁹⁸⁵Bergson, H. «Matière et Mémoire», en *Œuvres*, pp. 292-293. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., pp. 162-163.

La energía sensoriomotriz es continuidad vital que dura haciéndose cada vez más compleja, del mismo modo que espíritu y conciencia se hacen más sensibles, y el sujeto elabora intelectualmente su práctica cotidiana.

Podemos considerar que Bergson es fenomenólogo, ya que la percepción alcanza su razón de ser en el poderoso vínculo que las sensaciones segundas establecen entre cuerpo y espíritu. Cada expresión del cuerpo posee una fuerza capaz de atraer a la memoria y contribuir a su innovación. Un simple cambio de posición representa, por ejemplo, un interrogante al espíritu que el ser humano debe responder. ¿Cómo es posible que nuestra percepción se limite y se desborde en una complejidad de respuestas posibles entre las que debo de elegir una? Podríamos decir que el espíritu es algo sensible que, más que verlo, lo sentimos.

Si, como decimos, Bergson puede considerarse fenomenólogo es porque integró en su teoría al sujeto con las miles de sensaciones procedentes de las cosas exteriores que percibimos. El filósofo se adentró en este saber complejo partiendo del contraste misterioso de la percepción, que siendo materia sensoriomotriz envuelve la superficie corporal y se adentra a su vez, en los niveles de las profundidades que conmueven íntegramente el alma.

Son nuestros movimientos —actuales y posibles— los que influyen en la memoria y los recuerdos. La acción sensoriomotriz es la encargada de hacer emerger los diferentes escorzos de nuestro pasado. Esto demuestra que la imagen es neutra: en el caso del cuerpo-esa imagen central- es expresión que existe en sí tal y como se percibe, y que, por supuesto, se halla vinculada a un algo o a alguien que se encuentra en el mundo.

El cuerpo no es un corte en el devenir, una especie de intervalo, sino una continuidad perceptiva que sabe cómo transformar el pasado invirtiendo y reformando sus movimientos aquí y ahora. La memoria corporal adquiere una importancia práctica ya que su ser se abre hacia el presente y hacia el espacio a través de la expresión⁹⁸⁶.

El cuerpo se prolonga como un elástico en interrelación con lo que no es él, incluido el espíritu, un tejido que se expande enraizándose en lo profundo y en la superficie, pivotando de un polo a otro, en un *élargissement* donde ambas corrientes se compenetrán hasta no saber dónde empieza la percepción y dónde acaba el recuerdo. Por ello, afirmará Bergson que en toda evolución hay huellas de una memoria orgánica y corporal que no cesa de abrirse en su registro a lo nuevo que el presente le ofrece.

A partir de aquí, esa zona de indeterminación que denomino cuerpo establece una relación variable entre el ser viviente y las influencias que percibe. Nuestra duración se compone de la mezcla de lo que sentimos en el presente y lo que sentimos en el pasado, para el autor ésta última es la que va dando consistencia y espesor a la primera⁹⁸⁷.

Cuando hay equilibrio entre una y otra hay un desarrollo saludable en el ser humano, dado que se da también una armonía sensoriomotriz. Esta última revela una consonancia entre el cuerpo y la memoria que es placentero y provoca alegría y no sólo resistencia de la materia como se ha querido ver. La materialidad es entonces incentivo, estímulo de una espiritualidad que no cesa

⁹⁸⁶Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 353-354. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., pp. 226-227.

⁹⁸⁷Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 182-184. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., pp. 46-49.

en su empeño de comunicarse con esa otra dimensión corporal sin la cual pierde todo su sentido.

Merleau-Ponty resalta esta actividad sensoriomotriz y la libera de cualquier atisbo de dependencia espiritual pasada. Nos dice que la percepción establece un vínculo motriz profundo y salvaje con las cosas, extrayendo de él las relaciones personales, sociales, y las ideas con las que su pensamiento promueve un sentido.

Vemos esta plasticidad en el ser corporal que, de un modo sensible-sintiente, sabe cómo vincularse desde lo más puro de su organicidad perceptiva como objeto y sujeto, tal y como observamos en el ejemplo de la mano que al tocarse se siente y se piensa a la vez.

Por otra parte, Bergson recoge este «espíritu de contradicción» en su concepción de la intuición, que ha sido considerada por sus detractores como el indicador más claro de una espiritualidad conciliadora.

A través de años de investigaciones, Merleau-Ponty nos descubre que este algo teórico, entendido como un movimiento positivo que va en pos de Dios, es un movimiento negativo que navega entre los dobles sentidos que toda percepción conlleva, intentando aunar la pluralidad de perspectivas con las que se enfrenta.

Intuir es movilizar todo el saber invisible que hay detrás de la reflexión, es decir, abarcar el movimiento pre-reflexivo en toda su extensión sensible hasta llegar a materializarse en pensamientos. La intuición es como un fino elástico que, al igual que la percepción corporal merleau-pontiana, se prolonga indefinidamente, con lo que enriquece el saber del ser humano al dar nuevas interpretaciones y lecturas a lo que ya ha sido percibido.

A lo largo de nuestro trabajo, hemos comprobado que la intuición que facilita esta espontaneidad posee algunas características del instinto que impulsa a los seres humanos a ponerse en marcha y a actuar, a responder al medio para adaptarse a él y a modificarlo. Sin embargo, le viene del espíritu un desinterés por la utilidad en beneficio de la creación, así como de la exploración y el descubrimiento que ésta conlleva.

Por lo tanto, esta corriente intuitiva, que es pensamiento y sensación movilizadas para actuar, es capaz de hacer cada vez más elaborada la comunicación entre la conciencia y la acción. Su complejidad reside en que, abriéndose al pasado y al presente, dispone de ambas dimensiones para realizar diferentes combinaciones entre una y otra de acuerdo a su experiencia.

En el ejemplo de un niño que aprende a caminar hay un aspecto sensoriomotor en sus acciones ligado al placer de experimentar diferentes posiciones, posturas y movimientos. Se da a la vez una conciencia motriz que incluye en esta exploración los descubrimientos adquiridos al agarrar los objetos para no caerse. En nuestra opinión, todo saber verdadero incluye este carácter sensoriomotor y es intuitivo, ya que ha de aunar hasta comprimir lo sensoriomotor con lo pensado, y no reducirse a ser simplemente razón pura.

La intuición es, por su conformación, tanto sensoriomotriz como intelectual, ya que sigue las ondulaciones de lo real renunciando al dogma y abriendo su saber a múltiples direcciones. Ésta es su verdad, como nos diría Merleau-Ponty, ya que ve juntarse los opuestos en su diferencia extrema⁹⁸⁸.

⁹⁸⁸Cfr. *Ibidem*, p. 301. Traducción al castellano. *Ibidem*, p. 226

Como desarrolla el pensador existencialista en su brillante ponencia sobre Bergson en el último tramo de la vida, la intuición es una manera general de ver⁹⁸⁹. En otras palabras, interpretamos nuestra vida en la medida que nos confrontamos con los fenómenos exteriores. Este encuentro enriquece nuestra forma de ser prolongándose en la sociedad, la moral, la religión, etc.

Merleau-Ponty iniciaría todo saber, más que en la intuición que roza la coincidencia del sujeto con las cosas, en el valor intuitivo de la percepción, la cual es apertura sensoriomotriz al mundo.

Gracias a esta intuición la percepción es capaz de sedimentar lo más valioso de nuestras experiencias, pudiendo llegar más tarde a formar nuevas composiciones a partir de los restos desechados de elecciones ya tomadas. Lo que en un momento dado parece imposible, en otro período de la vida se vuelve no sólo probable, sino imprescindible.

Desde el comienzo de la filosofía bergsoniana sus detractores han querido ver en la intuición un hecho divino e incontrolable que hacía que coincidiéramos con la esencia que hay dentro de nosotros. Ahora bien, tal y como propone Merleau-Ponty, ¿por qué no ha de ser una manera de encontrar con la mirada las cosas o la vida, así como la relación consigo mismo⁹⁹⁰?

En efecto, la percepción se nos ofrece en la obra de Bergson como intuitiva —por su carácter inminente— y espontánea, así como por la posibilidad de vincularse a las cosas, no para describirlas u ordenarlas, sino para reformular los sentidos que se habían instaurado anteriormente.

⁹⁸⁹Cfr. *Ibíd.*, pp. 299-301. Traducción al castellano. *Ibíd.*, pp. 225-226.

⁹⁹⁰Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 303. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 228.

Intuición es reorientación de la realidad tal y como lo es la percepción, una forma de enfocar y reducir nuestro saber desde lo ya constituido a lo que todavía se encuentra a punto de llegar a nacer. Rechazamos definitivamente la comprensión de la intuición en Bergson como un don sobrenatural que Dios nos da para poner en orden el mundo, dado que para Bergson el orden sólo puede entenderse como exploración y descubrimiento a raíz de un esfuerzo penoso del ser humano en el devenir infinitamente vario⁹⁹¹. Por lo tanto, en nuestra opinión, en esta búsqueda de la variación continua se unen la intuición de Bergson y la percepción de Merleau-Ponty.

En nuestros estudios el movimiento intuitivo se revela como fruto del esfuerzo humano al ponerle en contacto con la continuidad de la duración, gracias a parcelas del ser que se desentierran con un trabajo doloroso por parte del ser humano. La intuición es la posibilidad de que nuestra acción perceptiva siga ampliándose intentando abarcar partes cada vez más extensas del ser, intuir es trabajar como bueyes en el campo del saber, para llegar a ampliar la comprensión que tengo sobre mí, así como la relación que mantengo con los otros.

Sin la actividad intuitiva propia de la percepción, no podríamos salir de nosotros mismos, no habría un suelo sobre el que apoyar el conocimiento, caeríamos en el desinterés de la repetición y lo conocido. Intuición es método⁹⁹², la potencia que nos pone en tensión debido al encuentro que se produce entre la diversidad de duraciones posibles. En ella se dan todos los grados del ser que van de lo sensible a los conceptos. La intuición, como la

⁹⁹¹Bergson, H. *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 752. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, p. 165.

⁹⁹²Bergson, H. «Introduction a la metaphisique», op. cit., p. 1416.

percepción, da lugar a vibraciones de luz que son como chispas del ser a partir del cual nos trascendemos a nosotros mismos⁹⁹³.

Por su parte, Merleau-Ponty investiga las relaciones que el ser humano entabla fundamentalmente con el mundo que vemos, excluyendo las dimensiones espirituales que se consideran ocultas y escondidas a la actividad corporal. Su objetivo es aprehender la manera a través de la cual el movimiento del cuerpo se relaciona profundamente con el entorno. Esta relación dialogante es la huella más fidedigna del espíritu en nosotros, puesto que éste es fundamentalmente intercambio dialéctico, cruce o quiasmo que se entabla entre «yo» y el medio que me rodea, y da significado a cada uno de mis movimientos hacia algo.

En opinión del autor existencialista, el cuerpo posee un saber de posición y de proyección capaz de adoptar diferentes perspectivas que son, en sí mismas, una dirección y una toma de sentido. Por lo tanto el cuerpo sabe mostrarnos, a través de las posiciones y de las situaciones en las que se expresa, diferentes sentidos.

Para Bergson, por su parte, no habría dialéctica sin intuición, ya que no es la lucha entre los contrarios lo que nos mueve sino el hecho de perdurar, de mantener nuestra percepción en este doble sentido que lejos de distanciarnos de nosotros mismos, busca como saber más y enriquecer aquello que somos. La intuición integra nuestras contradicciones y no las polariza más, esta escisión sería el auténtico dualismo al que nos convocaría la filosofía dialéctica. Así entendida la intuición es saber corporal pues encuentra su

⁹⁹³Cfr. Ibídem, pp. 1417-1420.

modo de expresión en la relación, instalándose en la vida misma de las cosas⁹⁹⁴.

Merleau-Ponty sintetiza desde nuestro punto de vista la dialéctica y la intuición al unir las en la percepción, la cual es un sólo movimiento que se bifurca en un doble sentido, lo visible y su prolongación en lo invisible, como el compuesto químico cuya inestabilidad puede hacer que adopte propiedades diferentes y como el movimiento centrífugo que se torna centrípeto, y a la inversa.

Esta hiperdialéctica que revisa la dialéctica para evitar pararla, esta dialéctica sin síntesis, conserva la laboriosidad de la intuición, su afán de superación, pero también su parcialidad y su déficit, su movimiento comprensivo que lucha por acercar sin hacer coincidir jamás los extremos.

Ahora bien, estas dos realidades no se presentan ni totalmente separadas ni absolutamente coincidentes. Por el contrario, forman un tejido en el que ambas juegan a adaptarse interminablemente. Por lo tanto, encontramos que ambos autores intentan discernir cómo actúa el cuerpo, antes de que el realismo o el idealismo conduzcan a la separación radical del objeto o del sujeto.

Para ambos autores el torbellino es la figura que mejor representa ese movimiento en el que la idea lejos de ser rígida se encuentra sometida al movimiento de la vida que la agita incesantemente, haciéndola participe en su evolución de todo lo que se encuentra alrededor⁹⁹⁵.

⁹⁹⁴Cfr. *Ibidem*, p. 1423.

⁹⁹⁵Cfr. Bergson, H. *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 603. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 122. Y Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 157.

En el primer capítulo hemos estudiado este saber serpenteante, centrándonos en la distancia y en la proximidad que Merleau-Ponty establecía con Bergson en su desarrollo teórico. Lo primero que nos encontramos, como dijimos anteriormente, es que el cuerpo, nos devuelve a un «saber problemático». En efecto, nuestro objeto de estudio prioritario es ambivalente, puesto que, como dijimos, en la *fisis* que toda corporalidad conlleva se halla inscrita tanto la libertad como el mecanicismo, aspectos aparentemente inconciliables.

Para solucionar este problema, Bergson comienza —como no podría ser de otra manera— profundizando en la característica sensoriomotriz del cuerpo. En el capítulo inicial de su primera obra *Ensayo sobre datos los inmediatos de la conciencia*— el autor busca la orientación de su estudio en las emociones, como la cólera, que nutren la motricidad corporal de tensiones, contracciones y expansiones que reflejan la impresión que dejan en el espíritu.

Para el autor nacido en París toda impresión afectiva se combina con las sensaciones, como el frío o el calor, con los afectos. La pasión o la tristeza, son consideradas por el autor tanto afecciones como representaciones, ya que por ejemplo el color, el olor o el sabor se asocian inmediatamente a determinados pensamientos y estos nos retrotraen a diferentes estados de humor.

Será en el capítulo segundo de la obra mencionada donde estas percepciones se vinculen a un «yo» implicado en el mundo, un «yo» activo en un obrar que le presta la máxima atención a su actuar en el medio, y sin el que

ese otro «yo» de profundidad espiritual, anclado en la vivencia del pasado, no es nada.

La libertad surge como interrogante en el capítulo tercero de esta primera obra de Bergson. Es en él donde averiguamos que el dato inmediato que se presenta a nuestra conciencia no es un hecho, sino nuestra propia duración haciéndose libremente, tanto hacia la profundidad como hacia la superficie. En definitiva, somos libres cuando nuestros actos abarcan nuestra personalidad entera, expresándola.

De esta forma, el conocimiento de los cambios que se van produciendo a lo largo de nuestra vida —los que confieren la sabiduría acerca de nuestro durar más personal—, es un saber inmediato de transformación y evolución al que estamos sometidos como seres vivos que actúan en el seno de una globalidad viviente.

A través del capítulo mencionado se irá desvelando una duración ligada a la acción del «yo» que toca el mundo exterior, y en el que la conciencia del tiempo y del espacio se engendra a partir de la percepción de nuestro cuerpo, así como de su componente motriz. De este modo, el cambio no surge para Bergson desligado del organismo.

Cada transformación, incluida la del pensamiento o la idea, implica un cuerpo sensibilizado por dentro y por fuera que interactúa con el espíritu removiéndolo desde su exterior a su interior. «La espiga está en el grano».

En otras palabras, la transformación y la maduración no son el fruto de un espíritu que se impone, sino que se gestan desde dentro del propio ser ligado a la materia y al espíritu, los cuales no son sustancias opuestas sino que forman los dos sentidos que circulan en la duración, que no es sólo cambio o

devenir sino el ser en el sentido más vivo y activo⁹⁹⁶. No obtendremos nada si le quitamos a la idea el esfuerzo muscular que la fundamenta, o al cuerpo la memoria que le sostiene.

Bergson continúa en su siguiente obra —*Materia y Memoria*— investigando sobre este cruce ancestral entre *soma* y *psique*. Su metodología es la misma que en su anterior trabajo. En los primeros capítulos nos presenta los hechos en su pureza desnuda, divididos. En los capítulos tercero y cuarto nos muestra el pasaje que los une: la percepción. Por una parte, el cuerpo es fisiología y automatismo; por otra, el espíritu es libertad, aunque ambos se vinculan merced a la acción perceptiva del organismo.

En este estudio seguimos al Bergson que es consciente de que el recuerdo puro no interesa a ninguna parte determinada del cuerpo. Esto es así porque desde las primeras imágenes que recibimos del exterior hallamos la impureza que proceden de la percepción. El sujeto es incapaz de coincidir totalmente con su ser, si no es a través de diferentes registros, capas y estratos diferentes que van del exterior al interior.

Cada movimiento, cada variación del cuerpo respecto al mundo, afectan a la percepción de toda imagen y a cada ser por completo, aunque, eso sí, en diferentes grados. En Bergson las imágenes, adquieren una doble cualidad de inmanencia —al ser percibidas dentro del mundo— y de diferencia —debido al efecto que produce en nuestro cuerpo las distintas relaciones que entabla con las imágenes que percibimos, es decir, con las expresiones—.

⁹⁹⁶Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 300. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 225.

En los capítulos tercero y cuarto las imágenes procedentes de los cuerpos que analizamos en el exterior ya no son seleccionadas como objetos ni reconocidas como secuencias de una película, ni representadas en la mente como en los tres primeros capítulos. Por el contrario, existen como fenómenos que hacen vibrar todo nuestro ser en diferentes intensidades perceptivas, emocionales y de pensamiento; son expresiones que trastocan nuestra experiencia. Es por ello, por lo que hemos afirmado que Bergson es un incipiente fenomenólogo.

La unión de las imágenes como representaciones y como expresiones enriquece cualitativamente la duración de nuestra vida, lo que nos permite madurar corporal y reflexivamente a medida que se desarrolla esta evolución. De este modo, el saber del cuerpo es un proceso de crecimiento y creación, que desvela el ser expresivo que somos y que perdura a lo largo del tiempo.

Merleau-Ponty tomará el sendero más escarpado, aquél que, en vez de hablar de la memoria, como existencia pasada que todo lo armoniza, se sitúa en el esfuerzo presente con que el ser humano ha de trabajar con su cuerpo para extraer un sentido a la vida. El cuerpo se nutre, gracias a este trabajo, de una memoria corporal que se va sedimentando a lo largo de la experiencia del sujeto.

La conciencia pasiva queda relegada, para el autor, al lugar del mito. A lo largo de toda su obra la acercará lo máximo posible al cuerpo y a su actividad carnal. Su objetivo es seguir el camino que Bergson trazó y que no continuó hasta el final, esto es, unir esforzadamente el espíritu a la materia hasta encarnarla en ella.

En su tercera obra —*La evolución creadora*— Bergson prosigue con su objetivo de ampliar el vínculo entre la naturaleza y el espíritu. Se trata de un texto de una belleza paradigmática en el que la duración se abre a la variación, a la divergencia y a la tendencia. Duración es acción creadora y por lo tanto libertad. Lo irracional y caótico adquiere una importancia decisiva, debido a su cualidad negativa, para hallar en su reverso racional parcelas de orden y el sentido.

Bergson afirma en este texto que las esencias de las cosas siempre se nos escapan. De ahí su antiesencialismo y su propuesta para retornar a las relaciones que se entabla en la existencia, ya que es de ella de la que más seguros estamos y la que mejor conocemos y desde la que avistamos cómo debemos actuar⁹⁹⁷.

El cuerpo, imagen expresiva que labora en nuestra existencia, al igual que en Merleau-Ponty, es el suelo sobre el que todo saber se asienta, y que es capaz de recogerlo a su vez. Este saber corporal va construyéndose en un proceso donde, a partir de algo nimio como una expresión, se muestran aquí y allá escorzos del ser de una forma discontinua, en el desarrollo del ser vivo, en la conciencia, en la memoria, en la inteligencia; en definitiva la creación se convierte en el eje transversal del ser en todas sus dimensiones⁹⁹⁸.

Bergson nos abre poéticamente el ser vivo a la creación en sus diferentes facetas pre-reflexivas y reflexivas, dependiendo del nivel de racionalidad que posean los seres vivos. Es la prueba de que la génesis resulta posible, y

⁹⁹⁷Cfr. Bergson, H. *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 495. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 122. Y Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 15.

⁹⁹⁸Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 310. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 232.

también de la falsedad de una nada cuya irrealdad se pone en evidencia merced a la diferencia que no cesa de generarse en la naturaleza.

La acción creadora se infiltra en la vida: en la actividad incesante de las células, en la evolución de los organismos, en la procreación de los seres que se mueven, desde los cuerpos más simples hasta el organismo más complejos.

Las amebas, los protozoos en su movimiento, van progresivamente organizando su movimiento y adaptándose materialmente a la luz; podríamos decir que van sacándole partido a la excitación de lo que perciben, La materialidad corporal es, por lo tanto, percepción gozosa. Es el cruce en el que confluyen por grados —esto es, sin que coincidan entre ellos completamente— los afectos, la conciencia, el intelecto y, por lo tanto, la posibilidad de vivir según las capacidades de los distintos seres.

Este movimiento libre implica a la actividad corporal, porque en ella se unen el reflejo, el instinto —que se apega a su objeto para que el ser vivo logre sobrevivir— y la conciencia —que se vincula a la experiencia de los seres humanos para que maduren en su vida a través de deliberaciones y elecciones—. Existir es, para Bergson, cambiar madurando.

Por su parte, para Merleau-Ponty la existencia no es algo diferente al ser corporal. Por ejemplo para nosotros el autor no pensaría que una niña que aprende a caminar hacia los doce meses se contenta con adquirir la posición bípeda. Estimulada por el contexto externo y el placer interno al que le llevan las imágenes que percibe en el mundo, se verá también inducida a moverse y a explorar el espacio con sus movimientos. Todo ello sedimentará su saber

acerca del mundo cuando ya sepa deambular libremente entre las cosas y comprenda hasta qué punto pueden adaptarse a sus deseos.

Bergson partiría también de los sedimentos de nuestras acciones, ya que en nuestras investigaciones descubrimos que el niño para él no nace con un pasado ya formado, sino que progresivamente y con su actividad presente en el mundo lo va creando. A partir de lo vivido construye sus relaciones con los otros generando unos hábitos, que siendo en un principio espontáneos, comparten también huellas del pasado.

Si el espíritu, entendido como lo ya vivido o aprendido, se muestra a través de la memoria, de la conciencia, o del hábito —entre otros—, lo hace no porque se imponga a la acción presente del cuerpo, sino porque en un primer momento ha sido libertad y elección. Ello no implica que no se encuentre sometido a nuevas transformaciones, ya que su movimiento es indeterminado y no fijo. Podríamos decir que lo esencial del espíritu es que es, ante todo, nacimiento continuo del ser, resurrección de lo pasado que da marcha atrás para innovarse.

La diferencia con su sucesor es precisamente que para Bergson los hábitos guardan el pasado en el que nacieron, junto con el presente en el que se actualizan, mientras que para Merleau-Ponty el saber del cuerpo está ligado al presente no en hábitos sino en habitualidades. Éstas últimas tienen un carácter procesual e inacabado, están siempre abiertas a lo otro de sí, mientras que el hábito es algo ya adquirido.

El cuerpo es entonces pensado por el filósofo existencialista como un espacio eminentemente expresivo y por lo tanto cuando yo extiendo mis brazos para estirar los músculos contraídos, lo que un espectador vería como

una sucesión de movimientos que llamamos habitualmente desperezarse, para el que lo ejecuta es una expresión integral de su estado de apertura al mundo del que todo su ser se beneficia, lo mismo podríamos decir por ejemplo del bostezo.

Como decimos, Bergson, aun siendo consciente de la importancia del presente en las acciones corporales, recurre a un saber que parece encapsular el pasado en ellas, un ejemplo de esto son nuestras actitudes corporales. Por ejemplo la postura cerrada que produce el miedo, si se repite frecuentemente conforma un sujeto miedoso, esto sería parte de su carácter e imprimiría en su tono movimientos ligados a espasmos, temblores, sudoraciones, etc.

En nuestra opinión, el autor tiene razón al articular el pasado en el hábito en la medida que la observación detenida de un sujeto, en sus manifestaciones corporales, nos ayuda a conocer su carácter y su forma de ser. Este modo de ser en el mundo, tal y como lo consideraría Merleau-Ponty, es hoy en el ámbito educativo algo desechable a favor de la imitación de modelos establecidos.

Desde nuestro punto de vista Bergson nos señala una línea de trabajo sobre la actitud corporal, que es el presente de mi acción inmediata insertándose en el carácter, construyendo nuestra forma de ser expresiva y gestual que no es sino una huella psicomotriz que revela el tono de mi vitalidad⁹⁹⁹. Las viejas percepciones se componen con el movimiento de la percepción presente¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁹Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 308. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 178.

¹⁰⁰⁰Cfr. Ibídem, p. 287. Traducción al castellano: Ibídem, p. 157.

El ser no se presenta como algo estático, por el contrario, es capaz de dilatar lo ya dado, está compuesto por sensaciones internas absolutamente inextensas, imágenes que a modo de expresiones son capaces de moverse simultáneamente, entre los fenómenos internos como los sentimientos, las emociones o la memoria, y externos como los cuerpos que percibimos¹⁰⁰¹.

Un ejemplo de esta percepción de doble sentido lo encontramos en los inicios del desarrollo psíquico, cuando un bebé descubre en el rostro de su madre el orden geométrico de éste y en sus gestos de amor, tanto la forma de su humanidad, como el vínculo afectivo interior que le une a ella.

Es objetivo de la propia percepción salir al exterior, para que se revelen nuevos nacimientos e innovaciones prácticas que vinculen el ser al mundo, que le pongan rostro, podríamos decir.

Por lo tanto, el *élan* vital no es para nosotros espiritualidad sin más, sino la tensión con la que la percepción promueve diferentes grados de sentir el ser, la fuerza que hallo dentro de mí para comunicarme con el mundo sin caer en el desaliento del hábito inmodificable o de la incertidumbre perpetua, sino en la realidad flexible que me proporciona la percepción de mil y una expresiones que siento a mi alrededor.

Este impulso es, en definitiva, el saber cercano al *logos* que nos empuja hacia la novedad, podríamos afirmar también que es la fe¹⁰⁰² con la que el ser humano prefiere la vida a la muerte, o al ridículo de una comunicación automatizada frente a la fuerza del sentimiento poético del que Bergson habló en *La rire*¹⁰⁰³.

¹⁰⁰¹ Cfr. Ibídem, p. 374. Traducción al castellano: Ibídem, p. 246.

¹⁰⁰² A la que Merleau-Ponty definirá como «fe perceptiva», y Husserl «Doxa originaria».

¹⁰⁰³ Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 377. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., pp. 249-250.

Merleau-Ponty se muestra interesado por este aspecto. De hecho, dedica muchas horas de trabajo a estudiar la obra de Bergson pormenorizadamente, y esto le hace uno de sus mejores estudiosos. El filósofo existencialista descubre que el saber del cuerpo nos transmite la importancia de estar presentes en el mundo, y este «estar» confirma la prioridad de lo que vemos y sentimos. Sin la presencia del cuerpo en un lugar durando entre las cosas, el sujeto sería tan sólo una entelequia, una «cámara oscura», es decir, una idea sombría aislada e inexpressiva, contra la que también se reveló Bergson y a la que Merleau-Ponty se refiere con frecuencia¹⁰⁰⁴.

Tomando de nuevo como ejemplo la actividad del niño, éste vive en el placer sensoriomotor la fuerza necesaria para desenvolverse entre la variedad de fenómenos que se dan en el mundo, y para tener fe en la bondad de las imágenes que aparecen frente a él. Incluso podríamos decir que la mente configura sus ideas a partir de la elaboración sincera que este infante realiza con la materia que percibe y que sustenta gozosamente su relación con el entorno. Por esto afirmamos que élan es el placer virtual que despliega la naturaleza creadora de nuestro cuerpo¹⁰⁰⁵.

La triste ausencia de una persona recientemente fallecida revela a los que viven la importancia de estar en el mundo siendo percibido corporalmente en toda nuestra riqueza expresiva, de lo contrario la falta de este alimento nos muestra una imagen plana que al no apoyarse en ninguna perspectiva se convierte en mero fantasma, espejismo de una falsa realidad opaca.

¹⁰⁰⁴Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.161. Cfr. Ibídem, p. 299. Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 301. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 226.

¹⁰⁰⁵Cfr. Bergson, H. *L'évolution créatrice*, op. cit., pp. 713-714. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., pp. 228-229, p. 122.

Desde una perspectiva que se apoya en Merleau-Ponty, consideramos que durar es tomar conciencia de este saber silencioso que hay en nosotros, expresión que desvela también una ausencia (su lado invisible), una presencia-ausencia corporal.

Este saber tácito conduce tanto en Bergson¹⁰⁰⁶ como en Merleau-Ponty a una revalorización de la existencia, que nosotros vemos claramente por ejemplo en situaciones límite de enfermedad, en las que las palabras carecen de recursos para expresar lo que sólo el lenguaje corporal puede transmitir. Así el contacto de una mano puede retrotraer la historia vivida entre dos personas, los momentos más íntimos, junto a la necesidad de aprovechar el tiempo que queda de vida.

Como reconoce el mismo filósofo existencialista en su obra *signes*, no nos referimos a una filosofía solipsista que confunde el saber reflexivo con el ser, tal y como denuncia en *Fenomenología de la percepción*¹⁰⁰⁷, sino a un pensamiento que investiga a cerca de la tensión que se establece entre la duración personal y la duración de los que le rodea¹⁰⁰⁸.

Es en la unión de esta contienda es donde confluyen la ciencia y la metafísica para darle a la idea, no una entidad de cosa ya hecha por el sujeto, sino de principio organizador que surge al relacionar a las personas con las cosas. La reflexión se convierte en singular potencia de negación que se desarrolla en el contraste entre duraciones¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁰⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 89. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁰⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 303. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 228.

¹⁰⁰⁹ Cfr. Bergson, H. «La pensée et le mouvant», op. cit., p. 1347.

Cuando hablamos de Bergson hablamos del presente y de la experiencia que tiene un sujeto concreto en la relación con otros sujetos, aun cuando autores como Politzer, Sartre, o el mismo Merleau-Ponty en sus primeras obras, han estudiado la obra de su antecesor y le han acusado de adjudicar la realidad al pasado, haciendo del presente tan sólo una comparsa en la que aquél se refleja.

Lo cierto es que, tal y como defendemos en este trabajo, para Bergson el ser admite grados en su proceso de desarrollo. Esto significa que la revelación del ser no es total, sino que transcurre en una sucesión de distintos perfiles o escorzos que surgen de la percepción y que se expresan en permanente dehiscencia, a la manera de un árbol de cuya savia emergen nuevos brotes y así permanentemente.

En conclusión, afirmamos que hay un saber propio del cuerpo que adquiere realidad en un paisaje que sirve de fondo para que nazca la diferencia, sin que la coincidencia total entre una duración y otra sea posible. Vemos que para ambos autores hay una carencia en toda percepción singular que otras percepciones habrán de paliar.

Lo que estudia Bergson no es el nacimiento de los fenómenos —lo que debido a su infinitud de apareceres resultaría imposible—, sino que le preocupa cómo en este nacimiento continuo de fenómenos el cuerpo nos dona un saber que limita y configura un relieve, un contorno que niega la nada.

El niño que inicia su andadura capta las imágenes con una intensidad expresiva que implica por completo su vida. Tal y como las percibe existen para él, y sólo de forma progresiva encontrará la diferencia entre su identidad

y la pluralidad de estímulos que el mundo le ofrece. Poco a poco traspasará este mundo de imágenes, que son relaciones fugaces, a las relaciones estables que forman las ideas, y así, en una vida que en principio se ofrece como nada o todo surge la diferencia de lo concreto.

Por ello, Merleau-Ponty lucha por ir a la raíz de un sujeto esforzado, trata de mantener esta atención de la que Bergson nos habla, y lo hace a través de la percepción, de la misma forma que la existencia del niño queda totalmente prendida de lo que observa en el mundo. El autor nos enseña que el sujeto se halla completamente inspirado en su hacer, como un niño que va encontrando su identidad conforme diferencia su expresión propia del resto.

Así pues no nos interesa la pureza de cada uno de los ámbitos, sino el horizonte que el cuerpo abre entre sus relaciones¹⁰¹⁰. Merleau-Ponty nos decía a propósito de Bergson que los sujetos encarnados se perciben entre sí envolviéndose en sus duraciones, en los campos perceptivos que surgen de ella en la medida que comparten el mismo mundo¹⁰¹¹.

El sucesor de Bergson profundiza en su trabajo filosófico dándole una dimensión realmente central a todas estas expresiones que el cuerpo posibilita. Se plantea como objetivo de su filosofía no caer en alguna génesis ya cumplida, como el pasado que un día fue presente. Todo su esfuerzo filosófico se dedica a buscar un saber carnal que nace continuamente de la dinámica relacional propia de las percepciones.

Por ello, el pensador existencialista, investiga acerca de una sabiduría que no sea sólo almacenar, sino saber vivir entre lo conocido y los perfiles

¹⁰¹⁰Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 162. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 26.

¹⁰¹¹Cfr. Merleau-Ponty, M. *Signes*, op. cit., p. 302. Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Signos*, op. cit., p. 227.

invisibles que éste deja en la sombra. Busca el filósofo una experiencia sensitiva continua, sin recurrir a trucos que nos lleven a artificios mágicos, como fuerzas o impulsos ya contruidos, que flotan por encima de nuestra realidad expresiva, intentando llevarnos a lugares ya pactados como Dios o la naturaleza.

Derivado de esta búsqueda incesante por la no coincidencia lo que le interesa a Merleau-Ponty y a Bergson es encontrar un saber comprensivo que permita la unión de los contrarios en un mismo movimiento sin que uno y otro se anule. De ese modo, manteniendo el afán de descubrimiento, el ser adulto no abandona la extensión de nuevos territorios y la problematización que todo saber perceptivo conlleva desde los orígenes presocráticos.

Los filósofos exigen abandonar la herencia perezosa de la metafísica anterior y de la ciencia, que se apoyaba en la inmovilidad de lo pensado, para mantenerse en la verticalidad del ser puesto en pie en su mundo y evolucionando, a pesar del desgaste que todo equilibrio tendente a armonizar los contrarios y las contradicciones de nuestra percepción conlleva.

Explorar nuestra verticalidad comprende caminar utilizando nuestros apoyos corporales de manera que la perspectiva y la amplitud de miras, al ampliar el horizonte de nuestras percepciones, faciliten el equilibrio. Éstos no vienen de fuera, anunciados por una conciencia precavida, sino que surgen a partir de la propia implicación que el sujeto tiene con la existencia.

De ahí que Merleau-Ponty pretendiera no apartarse nunca de la referencia exterior, y seguir la pista de Bergson cuando afirmaba que la memoria se regula por el detalle, ya que es cada filigrana o gesto procedente del cuerpo el que efectúa la llamada para que la acción se ejecute, sin que el

cuerpo se derrumbe en el suelo. Es desde la actividad sensoriomotriz vigilante que los recuerdos reciben la vida, de otra manera permanecerían impotentes¹⁰¹².

Cada expresión es lo que Merleau-Ponty denomina «pratognosia»: un saber encarnado que no sobrevuela el cuerpo, sino que surge de sus propias operaciones, comprendiendo el mundo, sabiendo de él sin tener que pasar por representaciones o funciones simbólicas.

También la memoria se mantiene adherida a la acción corporal. Por tomar un ejemplo, en el niño que comienza a andar su inseguridad motriz le produce miedo a caer; y es la acción sensoriomotriz misma la que progresivamente irá resolviendo su inseguridad y haciendo desaparecer sus temores, gracias a las respuestas que muestra en el camino, primero agarrándose al asidero de su propio cuerpo, más tarde a los objetos externos.

La filosofía es parte de este trabajo pues lleva en su propio desarrollo la interrogación a la que nos devuelve la expresión inacabada de nuestras acciones en el mundo, su incompetencia para dar una respuesta definitiva a los problemas. Para nosotros ésta se encuentra en el tráfico oculto de la metáfora propia de la expresión corporal, que no deja de girar y contorsionarse sobre las cosas de la vida, para multiplicar sus sentidos con otros nuevos.¹⁰¹³

La relación entre exterior e interior es, desde nuestro punto de vista, una pregunta que Bergson se hace para articular su filosofía y no busca sus respuestas, como Merleau-Ponty nos quiere hacer creer, negando la interrogación, pues su construcción filosófica no se edifica con un cúmulo de ladrillos en los que se apoya la casa de la duración.

¹⁰¹²Cfr. Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., pp. 292-293. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 163.

¹⁰¹³Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 164.

La duración se forja más bien, como las palabras que forman un poema, una relación expresiva que provoca un saber de mil virtualidades de sentido, los cuales se producen tanto en el poeta como en quien los escucha. La evolución es, por lo tanto, una granada de obús en la que los significados contrarios estallan para formar mil y una composiciones en las cuales el exterior y el interior se vinculan.

En primer lugar, investigamos si la interioridad en Bergson es tan sólo introspección, tal y como sus sucesores afirman: esto es, un abismo misterioso que nos sume en la soledad del pasado, como si el hacer del ser humano no precisara de la relación de un sujeto con el mundo externo. Encontramos entonces que el objetivo de Bergson sigue siendo investigar sobre esa zona indeterminada existente entre el cuerpo y el espíritu en la que ambos coexisten aportando vida el uno al otro.

Afirmamos que, para Bergson, de nada vale el «yo» profundo sin el exterior, ni los afectos internos sin las imágenes exteriores, ni la profundidad de las emociones y afecciones en movimiento sin la superficie de un cuerpo sensoriomotriz, ni la inquietud de enriquecer lo aprendido sin la acción del presente. El saber del cuerpo no es puro. Por el contrario, se encuentra impregnado de tantas impurezas como percepciones del mundo le afectan.

La contemplación teórica propia de la conciencia se debilita en la actividad. El cuerpo nos hace tomar conciencia de la variación que puebla el universo, así como de la diferencia que es posible dentro de un mismo campo de duración.

Aun siendo así, Merleau-Ponty se plantea si Bergson convierte la interioridad en un conjunto de productos ya hechos. En otras palabras, el autor

trata de dilucidar si Bergson habla de absolutos puros, concebidos por la reflexión como secuencias lógicas, y por la experiencia práctica como útiles y herramientas. Esto establecería la diferencia entre un planteamiento de las cosas y su funcionalidad —tal y como parece plantear Bergson—, o en una dinámica de la relación con el otro —como desarrolla Merleau-Ponty—.

Pensamos que Bergson no se queda en la pasividad de lo producido, como final del proceso propio de la evolución acumulativa que va de la multiplicidad sensible a los productos fijos creados por la inteligencia del hombre. Por el contrario, como hemos dicho, la creación es precisamente el movimiento inverso de lo acumulativo, tal y como nos asegura el propio filósofo: «crear es extraer de sí mismo más de lo que ha sido dado». Por lo tanto, el saber del cuerpo y su capacidad creativa nos envían más allá de nosotros mismos: nos trasciende.

Así pues, la tendencia continua del espíritu hacia la materialidad supone que la conciencia no deja de retroceder en sus pretensiones afirmativas e inmovilistas, pues se hace y deshace al mismo tiempo con lo aprendido para innovarlo en la acción presente de un cuerpo que la obliga a rehacerse.

Este movimiento de ida y vuelta es lo que determina que la memoria del «yo» se forme en el espacio corporal que le imprime una dinámica negativa, ya que con su actividad parte y retorna continuamente, transformando lo ya dado como visible a algo que todavía está por verse.

La duración —el famoso eje central de la filosofía de Bergson— no es para éste sino la propia vida empeñada en un esfuerzo que la desgarrar en su disposición inmanente para progresar. La duración elabora continuamente lo nuevo, y para ello su punto de apoyo fundamental, no es el producto, sino el

cuerpo que posibilita la actividad del espíritu, cuya interacción se nos muestra siempre haciéndose.

La libertad es creación. Nunca sabemos hasta qué punto hacemos lo que deseamos, o lo que la espontaneidad del momento arbitra. Podemos decir que la duración apoya su equilibrio en este saber del cuerpo que la orienta como resistencia y como incentivo. ¿Cuándo deja el niño de agarrarse a sí mismo y, espontáneamente, da sus primeros pasos sin ataduras, perdiendo así el miedo a la libertad?

En La estructura del comportamiento Merleau-Ponty no ve tan claramente que exista alguna razón para pensar que Bergson establece una conexión entre el medio y el espíritu. Por el contrario, el verdadero dato de la conciencia es un pasado ya hecho en forma de reflexiones y sentimientos, y no la libertad propia de la duración auténticamente transformadora.

Merleau-Ponty sospecha que Bergson ha ideado una profusión de «aparatos» pensados para mantener el paralelismo existente entre el cuerpo y el espíritu, que revelan la imposición de uno al otro. Mencionamos algunos de ellos: en *Los datos inmediatos de la conciencia* la concepción de un «yo» profundo alejado del mundo; en *Materia y Memoria* el cuerpo visto como un teclado o como un órgano de pantomima del espíritu; en *La evolución creadora* habrá un *élan* vital mágico que actúa como causa eficiente que pone en movimiento todo el cosmos.

En *La fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty rechaza la concepción del espíritu como un almacén de recuerdos que se abalanza sobre el presente, como una bola de nieve. Sólo ve en el espíritu bergsoniano una multiplicidad de fragmentos de imágenes que componen una realidad que se

van almacenando sin parar. Todos estos artificios van conformando un cuerpo mecanizado separado del *cogito* perceptivo, que es el que Merleau-Ponty trata de elaborar durante esos años. Ahora bien, algunas precisiones de Bergson son rescatadas por su sucesor. En primer lugar, como vimos anteriormente, la continuidad del tiempo y, en segundo lugar, la atención a la vida en la que se esfuerzan sin cesar el cuerpo y el espíritu.

Encontramos en estos signos, aparentemente nimios, el inicio de un cambio en el pensamiento de Merleau-Ponty. La continuidad pone en entredicho la conciencia misma, ya sea ésta de tipo discursivo o perceptivo, puesto que el entendimiento interrumpe la flexibilidad expresiva y nos sitúa en la reflexión. El pensamiento inmoviliza las relaciones espontáneas con fórmulas del tipo $A=A$. Por el contrario la continuidad bergsoniana no es un movimiento unilateral de convergencia sino de divergencia, dado que el espíritu siempre tiende y se esfuerza en instalarse en la materia en un continuo en el que uno y otro se va modulando libremente.

El espíritu toma de la materia las percepciones de donde extrae su alimento, y se las devuelve bajo la forma de movimiento en la que ha plasmado su libertad¹⁰¹⁴.

A partir de esta nueva lectura de Bergson, pensamos que la filosofía de Merleau-Ponty elimina los residuos de dualismo que el *cogito* deja en su teoría para dar un giro hacia un saber corporal implicado en la expresión libre, sin ningún tipo de intervalo consciente en su fluir.

¹⁰¹⁴Bergson, H. «Matière et Mémoire», op. cit., p. 377. Traducción al castellano: Bergson, H. *Materia y Memoria*, op. cit., p. 250.

Este cuestionamiento comienza ya a realizarlo en los últimos capítulos de su obra *la fenomenología de la percepción* cuando nos habla del poder que tenemos para comenzar siempre otra cosa, para estar siempre condenados a expresar algo¹⁰¹⁵, y lo continua hasta su última obra, *Lo visible y lo invisible*, cuando en sus notas de enero y febrero de 1959 explicita las dudas que tiene acerca de que un *cogito* perceptivo pueda resolver el dinamismo al que un sujeto vertical dotado de espíritu salvaje está obligado.

Ambos autores parecen encontrarse en esa atención de doble sentido que el ser corporal mantiene con la vida en su vertiente más libre que es la expresión salvaje.

Para Bergson, el cuerpo se plasma en el valor que le otorga a la generalidad expresiva propia de la naturaleza, especialmente cuando atribuye, como vimos en *La evolución creadora* a la palabra griega *eidos* el sentido de una vista estable tomada sobre la inestabilidad del transcurrir. En este momento la expresión de nuestro rostro y nuestro cuerpo, se convierte, como nos dice Bergson, en forma que expresa el momento del devenir, aquel sobre el que la idea, la teología o la cosmología pretenden fijar con sus reflexiones un movimiento que es sobre todo transcurrir¹⁰¹⁶.

Para Merleau-Ponty, desde nuestro punto de vista, la interioridad y la exterioridad evolucionan hacia esta cualidad expresiva que es devenir encarnado en el cuerpo, el cual progresa en diferentes grados de visibilidad e invisibilidad.

¹⁰¹⁵Cfr. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 516, Traducción al castellano: Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 459.

¹⁰¹⁶Cfr. Bergson, H. *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 761. Traducción al castellano: Bergson, H. *La evolución creadora*, op. cit., p. 122. Y Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 274.

Por lo tanto afirmamos que el dualismo interioridad-exterioridad en Bergson no es de ninguna manera puro e irreconciliable, sino que antes bien se apoya en la inestabilidad de las imágenes que giran, como goznes, sobre las expresiones de nuestro ser corporal, a partir de las que devienen virtualidades invisibles, con diferentes grados de visibilidad, que van de las emociones a las ideas.

En el capítulo que versa sobre la creación y su doble, por tanto, estudiamos estos sentidos tan prolijos que nos aporta el saber del cuerpo, buscando un punto de síntesis en la acción creadora, que cohesiona la expresión con el devenir forjado en la relación. La creación es el cruce donde el ser se descomprime en grados visibilidad.

La fuerza creadora de la acción corporal es por tanto desgarró que es continuidad de surgimiento y fluencia, ya que nos revela un problema doble: por una parte, que percibimos la duración de nuestro ser en cada una de nuestras acciones como una unidad; por otra, me parece más bien que me distancio de mi acción para pensarla como secuencias múltiples y representadas.

Dicha duplicidad hace que sepamos muy poco de esa potencia creadora. Para conocer algo de ella debemos hacer filosofía, esto es, volver sobre nuestros propios pasos y acciones una vez que éstas han sido ya realizadas para preguntarnos sobre ellas. Este conocimiento siempre desfasado nos ayuda a comprender que nuestro destino es llegar tarde, pues tan sólo disponemos de conceptos y teorizaciones que se efectúan a posteriori.

En nuestra opinión, resulta notable la «sabiduría inclusiva» de nuestra capacidad creadora, ya que tiende a integrar en su memoria lo captado por el

deseo y abrirlo afectivamente al otro. Ahora bien, esta ansia de apertura no significa confusión, puesto que cada ser establece una relación de intensidad diferente con el entorno, aunque bien es verdad que cuesta reflexionar sobre ella y encuadrarla en significados o en sentidos concretos.

Según Bergson, cada duración conlleva diversos grados de contacto entre el medio y la persona, o de acuerdo con Merleau-Ponty, entre perspectivas diferentes.

Este impulso creador coordina en una doble espiral la idea y la percepción propia de la sensibilidad. En él se reconoce tanto la resistencia de la materia a cambiar —una vez que ha adquirido la forma— como el ofrecimiento a dejarse modelar por la intención —tal y como haría un artista ante su obra—. Este doble sentido que toda actividad propia del arte conlleva, es la de un ser vivo en plena relación con el mundo y consigo mismo. El cuerpo, en su obrar, nos hace saber que podemos ser salvados del sinsentido de la nada.

En definitiva, el cuerpo es, antes que discurso, poesía que nos impone la riqueza virtual de lo sensible. En esta novedad se expresa un ser natural obsesionado por reconocerse y lo hace en sus obras, ya sean personales, sociales, culturales o morales. Este empeño es, sin duda alguna, la apertura a zonas del ser diversas, cuyo inicio es la búsqueda de uno mismo a través de las creaciones del otro.

El saber del cuerpo no es sino pasión por la existencia que, en nuestra opinión, es arte encarnado, que prioriza en sus manifestaciones expresivas el *primum vivere*. Si esto no fuera así estaríamos condenados al vacío al que la idea descarnada nos arrastra, siendo capaces de eliminar nuestro cuerpo o el del otro como si fuera tan sólo un objeto desechable.

Por ello es considerado por los autores como una obra de arte, dado que la actividad corporal sabe cómo, a partir de algo viejo, «llegar a ser de nuevo», venciendo a la nada que la creación continua del cuerpo denuncia como pseudoidea.

En todo caso, esta actividad corporal propia de la poiesis nace del contacto perceptivo de un individuo con los demás, y de la pasión que esto produce. Tal y como expresa Zambrano, el arte poiético abre direcciones y, como los héroes de los relatos de Homero, batalla incesantemente por sostener la duración del ser vivo.

A lo largo de nuestro trabajo ha ido surgiendo el saber de este cuerpo que nos ha sido dado silenciosamente, casi sin que pudiéramos percibirlo. Se nos revela ante todo como fenómeno vivo, creciendo de forma simultánea con otros cuerpos con los que comparte relaciones pero sin perder por ello su continuidad propia e íntima, gracias a esta carnalidad que da lugar a toda variación propia de lo viviente.

La carne, siempre ambigua, nos muestra, si la observamos atentamente, orientaciones reversibles que, cuando nos llevan a lo visible, nos descubren una apertura por la que oteamos la penumbra. Cuando, por el contrario, nos lleva a lo invisible, nos muestra el espíritu, que tampoco acaba de revelarse totalmente. Por esta razón su saber tangible se abre tanto a los afectos como a la materialidad que lo sustenta.

Esta carnalidad sensible tiene la habilidad de ponernos en contacto con el ser como si nunca hubiéramos salido de él. Somos continuidad de surgimiento corporal que nos fortalece a pesar de nuestra debilidad aparente. Su misma consistencia, su peso, su grosor, se imponen, y parecen decirnos: « ¡Aquí hay

algo!». Por esta razón nos devuelve a la existencia cuando nos encontramos al borde de la extinción a la que nos llevan la soledad y la nada.

Por todo ello, este saber corporal nos provoca admiración, ya que se yergue sobre lo absoluto, desde la insignificancia y lo efímero, para convertirse en el lugar en el que los contrarios que se han dado a lo largo del tiempo encuentran acomodo. En él se intuyen las paradojas o contradicciones, a través de una dialéctica sin final que precisamente la intuición trata de solventar haciéndolas convivir una con otra.

En esta inclusión-exclusión incesante, el cuerpo sabe cómo reinterpretar indefinidamente un texto que ya antes ha sido escrito. Podríamos decir que es capaz de morirse continuamente a lo largo de la existencia para recrearse sin cesar, tal y como nos lo muestra nuestra imagen en el espejo a lo largo de diferentes fases de la vida. Esta fuerza poiética, este estallido, son en nuestra opinión el *élan* al que se refiere Bergson: la vida en pura ebullición natural.

Cada acto creador supone para nosotros el devenir, esa expresión que se levanta sobre el fondo de la nada; la que más impresiona a los filósofos que estudiamos. En definitiva, el saber primigenio de los primeros filósofos sigue activo en los autores cuya obra ha sido objeto de esta tesis. Ellos nos aleccionan sobre un cuerpo como guía que nos conduce al sentido, por medio de la conjunción diacrítica de sus partes y de la sinergia de su movimiento entre la perplejidad del torbellino del mundo.

La actividad persistente de su armonía y capacidad para vincularnos de forma empática en la distancia o en la proximidad, a la vez que para registrar diversos planos de sentir, nos saca de la perplejidad y la enajenación de estos tiempos en los que la materialidad se mide en su aspecto más de desecho.

El cuerpo nos hace descubrir de nuevo el principio de la *fisis* en la que todo se sostenía y de la que todo emergía para crecer, y a través de ella llegamos a un *logos* más comunicativo y sincero.

Reconocer el cuerpo como fenómeno y como susceptible de generar un saber supone aceptar lo singular y lo universal, renunciar a la cosificación del concepto general para todos que intenta el idealismo, y del objeto para cada uno que impone el realismo. A medio camino de ambos, los autores que hemos analizado buscan un espacio intermedio en el que encontrarse de nuevo con la autenticidad creadora del sí mismo —por parte de Bergson— y con el mundo —por parte de Merleau-Ponty—. Ambos filósofos crean una nueva metafísica que elimina el absoluto a favor del devenir, y lo hacen partiendo de un saber corporal que, debido a su movimiento, deja de afirmarse como un «ser menor» para adquirir la identidad de «ser».

El mensaje que Merleau-Ponty parece dejar a Bergson resuena al cabo del tiempo en los oídos del pensamiento actual —«El problema de los filósofos reflexivos es que no deben olvidar que hay que salir al exterior¹⁰¹⁷»— Bergson, como un gran pensador, entreabrió una puerta a través de la cual nos confirmó que «durar» es dinamizar la ideas actuando, es decir, poner en contacto «el pensamiento con lo moviente».

Desde nuestro punto de vista, y para terminar este trabajo, este dinamismo del ser que fue gestado por Bergson intentando integrar cuerpo y espíritu, ha sido una clave fundamental para desarrollar el saber propio del cuerpo, que Merleau-Ponty supo magistralmente percibir. Un saber parcial y no coincidente, siempre en crisis pues nos expone al vértigo que supone el

¹⁰¹⁷Cfr. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 162.

hecho mismo de vivir por nuestra plasticidad sensoriomotriz en la frontera de la incertidumbre.

Como consecuencia no podemos anticipar lo que vivimos y conocemos, sino más bien preguntarnos acerca de ello incesantemente. Cada vez que palpamos ese algo que apenas es nada con la mirada, nos sumergimos en el incansable arte de interrogar. La interrogación es deseo de saber acerca de la transformación o, si queremos decirlo de otra forma, la filosofía en su estado más puro de exegesis, cuando el verbo fue interpretado en un principio antes como acción que como categoría¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁸Cfr. Ibídem, p. 173.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE BERGSON

BERGSON, H.

- Leçons de psychologie et de métaphysique. Cours I-II*. Paris: PUF, 1990. [1ªed., 1887-1888]
- «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 3-151. [1ªed., 1889] (Traducción al castellano: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 2006).
- «Matière et mémoire», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 161-356. [1ªed., 1896] (Traducción al castellano: *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus, 2006).
- «Le rire», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 383-483. [1ªed., 1900] (Traducción al castellano: *La metafísica y la risa*. México: Porrúa, 2004).
- «L'évolution créatrice», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 487-650. [1ªed., 1907] (Traducción al castellano: *La evolución creadora*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1973).
- «L'énergie spirituelle», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 813-971. [1ªed., 1919] (Traducción al castellano: *La energía espiritual*. Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1982).
- «Les deux sources de la morale et de la religion», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 980-1241. [1ªed., 1932] (Traducción al castellano: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1946).
- «Le pensée et le mouvant», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 1251-1617. [1ªed., 1934] (Traducción al castellano: *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Pléyade, 1972).

TRADUCCIONES EMPLEADAS

- El alma y el cuerpo*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza, 2004.

OBRAS DE MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY, M.

- La structure du comportement*. París: Gallimard, 1953. [1ªed., 1942]
- Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 2010. [1ªed., 1945]
- Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Pléyade, 1974. [1ªed., 1955]
(Traducción al castellano: *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 2000). [1ªed., 1960]
- L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard, 1964. [1ªed., 1961]
- Signes*. París: Gallimard, 2003. (Traducción al castellano: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964). [1ªed., 1964]
- Le visible et l'invisible*. París: Gallimard, 2006. (Traducción al castellano: *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión, 2012). [1ªed., 1964]
- Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*. París: Cynara, 1968.
- Résumés de cours. Collège de France. 1940-1952*. París: Gallimard, 1968.
- La prose du monde*. París: Gallimard, 2004. [1ªed., 1969]
- La nature*. París: Seuil, 1994.
- La Sorbonne. Résumé de cours. 1949-1952*. París: Cynara, 1988.
- Notes de cours. Collège de France. 1959-1961*. París: Gallimard, 1996.

TRADUCCIONES EMPLEADAS

- «Elogio y posibilidad de la filosofía», en *Elogio de la filosofía (1953)*.
Resúmenes de los cursos: Collège de France (1952-1953). Almería: Editorial Universidad de Almería, 2009.
- El mundo de la percepción. Siete conferencias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de España, 2002.
- Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 2000.
- The structure of behaviour*. Pennsylvania: University Press, 1998.

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE MERLEAU-PONTY

- ALVAREZ FALCÓN, L. (coord.) *La sombra de lo invisible*. Madrid: Eutelequia, 2011.
- ÁRIAS GARCÍA, B. *La intencionalidad operante en la obra de Maurice Merleau-Ponty*. Granada: Servicio de publicaciones universidad de Granada, 1996.
- BARBARAS, R.
- *L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1991.
 - *Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 1997.
 - *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
 - «Merleau-Ponty et la psychologie de la forme», en *Les études philosophiques*, nº 57, 2001, pp. 151-163.
 - *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 2008.
 - «Le monde de la vie», en *Seminaire 2009-2010 de l'Institut du Tout-Monde: Rien n'est vrai, tout est vivant*. Enlace: http://www.dailymotion.com/video/xd477z_barbaras-le-monde-de-la-vie_news
- BECH, J. M. *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- BELVEDERE, C. *El desarrollo de la noción de mundo en el período fenomenológico de la obra de Merleau-Ponty*. Argentina: Mabel Kolesas, 2002.
- BELLO, E. *De Sartre a Merleau-Ponty: Dialéctica de la libertad y del sentido*. Murcia: Secretariado de publicaciones de la Universidad, 1979.
- BOISSEAU, D. «Merleau-Ponty et l'ambiguïté», en *Les études philosophiques*, nº 2, 1992, pp. 229-243.
- BRIO, A. M. *Lenguaje y pensamiento en la fenomenología de Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad complutense, 1992.
- CATALDI, S. HAMRICK, W. (coords.). *Merleau-Ponty and enviromental Philosophy*. New York, 2007

- COOPER, B. *Merleau-Ponty and Marxism: from terror to reform*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- DELCO, A. *Merleau-Ponty et l'expérience de la création*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- DREYFUS, H. «Merleau-Ponty reivindicado por la neurociencia», en *Laguna, Revista de filosofía*, 2001, pp. 9-26.
- ESCRIBANO, X. *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*. Barcelona: Prohom, 2004.
- FLYNN, B. J. FROMAN, W., y VALLIER, R. *Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy*. New York: Sunny Press, 2009.
- FRANCK, R. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. París: L'Harmattan, 2005.
- FRUTOS, E. *Conciencia y mundo de significados en Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad complutense, 1973.
- GUENTHER, L. «Merleau-Ponty and the sense of sexual difference», en *Merleau-Ponty and the sense of sexual difference*. Nashville, 2011, pp. 19-33.
- GELY, R. *La g nese du sentir*. París: Ousia, 2000.
- JOHNSON G. A.
- *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University, 1990.
- *Thinking Through Merleau-Ponty's*. Illinois: Northwestern University, 2010.
- LECONTE, P. «Notes sur la temporalité chez Merleau-Ponty», en *L'enseignement philosophique. Paris.1996*, pp. 12-27.
- LÓPEZ SÁENZ, M . C.
- «Cuerpo y naturaleza en la filosofía de M. Merleau-Ponty», en *Pensamiento*, vol. 55, n  213, sept.-dic. 1999, pp. 441-466.
- El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer. Madrid: UNED: libro electrónico, 2002.
- «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», en Rivera de Rosales, J. y López Sáenz (coords.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002, pp. 179-207.
- «Imaginación carnal en Merleau-Ponty», en *Revista de Filosofía*, n  28, 2003, pp. 157-169.

-
- «El dolor de sentir en la filosofía de la existencia», en González García, M. (coord.). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 381-428.
 - «La carne del mundo. Una contribución de la ecofenomenología a la ecología profunda», en *Ludus Vitalis. Revista de Filosofía de Ciencias de la Vida*, nº 26, 2006, pp. 171-187.
 - «Identidad lateral, un concepto de la fenomenología», en *Berceo*. Logroño: Instituto de estudios riojanos, 2007, pp. 97-129.
 - «Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty», en López Sáenz, M^a C., Pintos, M^a L., (edras.). *Investigaciones Fenomenológicas. Número especial: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario 1908-2008*, pp. 299-334, 2008.
 - «De la expresión al habla, modelo diacrítico de interculturalidad» en López Sáenz, M^a. C. y Penas Ibáñez, B. (eds.). *Paradojas de la interculturalidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-80.
 - «Merleau-Ponty: Imbricación en el mundo con los otros», en *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, nº 44, 2008, pp. 173-184.
 - «Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista», en *Phainomenon. Revista de filosofía*, nº18/19, 2009, pp. 95-125.
 - «Conciencia perceptiva y conciencia onírica», en *Devenires Año 2010*, nº 21, pp. 162-197.
 - «Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty», en *Daimon, Revista internacional de psicología*, 2010, nº 51, Universidad de Murcia, pp.103-121.
 - «Merleau-Ponty. Filósofo del cuerpo vivido», en *Paideia*, 2011, nº 90, pp. 25-49. *Investigaciones Fenomenológicas*.
 - «La verdad esencial de las ideas sensibles», en San Martín, J. y Domingo Moratalla, T. (eds.). *La imagen del ser humano: historia, literatura y hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, pp. 341-355.
 - «Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty», en Ramírez, M. T. (coord.). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona: Anthropos, 2012.
 - «Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Levi-Strauss)», en López Sáenz, M^a. C. y Díaz Álvarez (eds.).

- Racionalidad y relativismo. El laberinto de la diversidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp.19-109.
- LLAVONA, R.
- *Itinerario de M. Merleau-Ponty*. Madrid: Rafael Llavona, 1975.
- *El ser en estado salvaje en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense, 1976.
- MAÍZ, L. *Yo, percepción y mundo en Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense, 1989.
- MARTÍN, J. «Estudio preliminar», en Bergson, H. *Traducción y simultaneidad*. Buenos Aires: Signos, 2004, pp. 7-42.
- MARTINEZ, F. *Estudio de las relaciones conciencia corporalidad desde Merleau-Ponty*. Madrid: Editorial Universidad Complutense, 1992.
- MERINO, J. A. *Humanismo existencial en Merleau-Ponty*. Madrid: Cisneros, 1981.
- MOREL, P. M. «Comment parler de la nature», en *Les études philosophiques*, nº 90, 2009, pp. 387-406.
- MORELOS, G. *Bergson et les niveaux de réalité*. París: PUF, 1964.
- MORERA, J. A. *Fenomenología de la relación interpersonal en Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense, 1985.
- MUÑOZ, A. *La dimensión estética en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense, 1990.
- NEBRED, J. *La fenomenología del lenguaje en Maurice Merleau-Ponty*. Madrid: UPCM, 1981.
- OLLERO, A. *Dialéctica y praxis en Merleau-Ponty*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Derecho, 1971.
- PEILLON, V. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. París: Grasset, 1994.
- PINTO, M. J. *Sentido y ser en Merleau-Ponty*. Pamplona: Euns, 1982.
- RAINVILLE, M. *La expérience et l'expression. Essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*. Montréal: Les Éditions Bellarmin, 1988.
- RAMIREZ, MT. (Coordinador). *Merleau-Ponty viviente*. Barcelona : Anthropos, 2012.
- RICHIR, M ET TASSIN, E. (coords.). *Merleau-Ponty. Phénoménologie et expériences*. París: Millon, 1992.

SAINT AUBERT, E.

—«C'est le corps qui comprend. Le sens et l'habitude chez Merleau-Ponty», en *Alter. Revista internacional de teoría, filosofía y sociología del derecho*, 2004, nº 12, pp. 105-128.

— *Vers une ontologie indirecte*. Paris: Vrin, 2006.

SAN MARTÍN, J. y DOMINGO MORATALLA, T. (eds.). *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.

SCHILARDI, M^a C. *La discusión sobre la ciencia en la obra de Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Autónoma, 1991.

SLATMAN, J. *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2003.

TOADVINE, T., *Merleau-Ponty's philosophy of nature*. Illinois. Northwestern University Press. 1994.

TOSCANO, M. *El Nuevo universalismo de Maurice Merleau-Ponty y su significado para la filosofía práctica*. Málaga: Secretariado de la Universidad de Málaga, 1994.

TOURON, E. *El hombre, el mundo y Dios en la fenomenología de Merleau-Ponty*. Madrid: Falta editorial, 1961.

VIEJO, J. *La noción de comportamiento según M. Merleau-Ponty*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1983.

YAGUE, J. M. *Merleau-Ponty y la fenomenología*. Madrid: Augustinus, 1971.

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA DE BERGSON

AZULA, MC. *La experiencia en Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1981.

BALLESTEROS, JM. *La intuición y la crítica del pensamiento conceptual en Bergson*. Madrid: Universidad complutense, 1990.

BARDY, J. *Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermont-Ferrand. 17 et 18 novembre 1989*. Paris: PUF, 1990.

CAMÓN, J. *La idea del tiempo en Bergson y el impresionismo*. Madrid: Aguirre, 1956.

BERGER, G. *Hommage à Henri Bergson*. Paris: La Sorbonne, 1959.
<http://www.youtube.com/watch?v=ZX1ojTzJdIA&feature=related>

- CLAIR, A. «Le statut bergsonien de l'intuition», en *Revue de Philosophie*. Paris, 1996, pp. 203-208.
- CONCHE, M. B. *Bergson a Clairmont*. Paris: L'enseignement philosophique, 1996, pp. 3-12.
- COSSUTTA, F. *Lire Bergson: le possible et le réel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- CHACON, P. *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid: Cincel, 1988.
- CHEVALIER, J. *Bergson*. París: Plon, 1934.
- DELEUZE, G.
- *El bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
- «La conception de la différence chez Bergson», en *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. 4. Paris: Albin Michel, 1956, pp. 77-112.
- ÉCOLE, J. «Bergson et la création de soi par soi», en *Les études philosophiques*, nº 2, 1992, pp. 195-215.
- ELOSEGUI, I. *Lo físico y lo mental en Henri Bergson*. Valencia: Nau llibres, 1990.
- FIGUEROA, E. *Bergson, exposición de sus ideas fundamentales*. Argentina: Universidad de la Plata, 1930.
- GARCIA MORENTE, M.
- *La filosofía de Bergson*. Madrid: Austral, 1972.
- *La filosofía de Bergson. Con el discurso pronunciado por Henri Bergson en la residencia de estudiantes de 1916*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010. BN.9/288170
- GONZÁLEZ NAVARRO, A. *Memoria y creación en materia y memoria de Henri Bergson*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2007.
- GONZÁLEZ, H. (Y OTROS). *¿Inactualidad del Bergsonismo?* Buenos Aires: Colihué Universidad, 2008.
- GOUHIER, H.
- *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. Paris: Vrin, 1989.
- «Introduction par Gouhier», en *Œuvres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, págs. VII-XXX.
- *Bergson et le Christ des évangiles*. Paris: Vrin, 1961.
- IZUZQUIZA, I. *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.

- KOLAKOWSKI, L. *Bergson*. RU: Oxford University Press, 1985.
- LACEY, AR. *Bergson*. New York: Routledge, 1989.
- LE ROY, E.
- *Bergson*. Barcelona: Labor, 1932.
- *A New Philosophy: Henri Bergson*. USA: BookMall eBooks, 2002.
www.ebookmall.com
- LEIBNIZ, GW. *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos, 1990.
- LEVESQUE, G. *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios*. Barcelona: Herder, 1975.
- MARCEL, G. *Hommage à Henri Bergson*. París: La Sorbonne, 1959.
<http://www.youtube.com/watch?v=41icIAJGoxQ&feature=related>
- MARTIN, D. *Bergson, la intuición como método en la filosofía*. Madrid: Aguilar, 1943.
- MEGAY, J, N. *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*. Paris: Vrin, 1976.
- MICHEL, R. K. *Bergson and phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- MILET, J., *Bergson et le calcul infinitésimal ou la raison et le temps*. Paris: PUF, 1974.
- MOSSE-BASTIDE, RM. *Bergson et Plotine*. Paris : Presses Universitaires de France, 1959.
- MOURELOS, G. *Bergson et les niveaux du réalité*. Paris: PUF, 1964.
- NICALARDOT , F. *A propos de Bergson: Remarques et esquisses*. Paris: Vrin, 1921.
- OIKOWSKI, D. «Merleau-Ponty and Bergson: The character of the phenomenal Field», en Foti, M. *Merleau-Ponty, M. Difference, materiality, painting*. New York: Humanity Books, 1996.
- PILKINGTON, A.E. *Bergson and his influence*. England: Cambridge University Press, 1976.
- POINCARÉ, H. *El materialismo actual por Bergson*. Madrid: Fortanet, 1915.
- POLITZER, G. «After the Death of M. Bergson», Originally in *La Pensée Libre*, nº. 1 1941. In *Ecrits 1; La Philosophie et les Mythes*, edited by Debouzy, Jacques. Paris: Éditions Sociales, 1969.

- REVILLA GUZMÁN, C. G. «Conciencia y acción, el valor del cuerpo. Conciencia y subjetividad», en *Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1985.
- RUIZ, A. *Henri Bergson y su revolución metodológica*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de ahorros, 1987.
- SAVATER, F. «La aventura del pensamiento». 2010.
<http://www.youtube.com/watch?v=n3NNxub0XAc>
- SÁNCHEZ REY, M^a C. «El cuerpo como educador del espíritu en la filosofía de Bergson», en *Themata*. Sevilla, 1991.
<http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/08/04%20sanchez%20rey.pdf>
- SAYEGH, A, Bergson. *O método Intuitivo. Uma Abordagem Positiva do espirito*. Brasil. Universidad de Sao Pablo Publicação, 1998.
- RODRIGUEZ, A. «El inconsciente: una confrontación entre Bergson y Freud», en *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*. Málaga, 1996. Vol. I. pp. 265-283.
- SOULEZ, F. *Bergson Politique*. Paris: PUF, 1989.
- SUANCES MARCOS, A. M. *Los fundamentos de la moral en Bergson*. Madrid: Universidad Complutense, 1983.
- VIELLARD-BARON, J. L. (coord.), *Bergson la durée et la nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- VIQUEIRA, V. J. «Ideas psicológicas de Henri Bergson», en *La Psicología Contemporánea*. Barcelona: Labor, 1937. [On line]
- WAHL, J. *Hommage à Henri Bergson*. Paris: La Sorbonne, 1959.
<http://www.youtube.com/watch?v=ZX1ojTzJdIA&feature=related>
- WORMS, F.
—*Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
—*Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
—*Entre critique et métaphysique: La science chez Bergson et Brunschvic*. Paris: PUF, 2004.
- WORMS, F. y RIQUIER, C. *Lire Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

WORMS, F. y SOULEZ, P. H. *Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

XIRAU, J. *Vida, pensamiento y obra de Bergson*. México: Leyenda, 1944.

ESTUDIOS CONJUNTOS SOBRE BERGSON Y MERLEAU-PONTY

BARBARAS, R.

— «Le tournant de l'expérience. Merleau-Ponty et Bergson», en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998, págs. 33-63.

— «Perception and Movement : The End of the Metaphysical Approach», en Evans, F. and Lawlor, L., *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion the Flesh*. NY, University of New York press, 2000, pp. 77-87.

CAEYMAEX, F. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. New York: Olms, 2005.

CONSTANTINO, S. «L'intuition comme lecture: Merleau-Ponty interprète de Bergson», en Bergson, H. *Esprit et Langage*. Belgique: Mardaga, 2001, pp. 227-240.

CUARTAS, J. M. «Maurice Merleau-Ponty y el "paisaje de la filosofía de la existencia"», en *Praxis Filosófica*, nº 29, 2009, pp.113-126.

GREISCH, J. «In Praise of philosophy: A Hermeneutical Rereading», en Evans, F. and Lawlor, L. *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion the Flesh*. NY: University of New York press, 2000, pp. 103-120.

GROSZ, E. «Merleau-Ponty, Bergson and the question of ontology», en *Intertwining. Interdisciplinary encounters with Merleau-Ponty*. New York: State University of N. Y., Editor Gail Weiss, 2008.

KELLY, M. R. (ed.) *Bergson and phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

LATRE, A. *Bergson une ontologie de la perplexité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. *Hommage à Henri Bergson*. La Sorbonne, 1959.
Enlace : http://www.youtube.com/watch?v=fqbA0_D15ok

OLKOWSKI, D. «Merleau-Ponty and Bergson: the character of the phenomenal field», en Foti, V. (ed.) *Merleau-Ponty: Difference, Materiality, Painting*. New Jersey: Humanities Press, 1996, pp. 29-30.

- PAJÓN, I. *Fenomenología de la incertidumbre*. Madrid: Fundamentos, 2002.
- SANTANDER, J. R. «Bergson en el tribunal de Galileo», en *Elementos*, nº 43, 2001, pp. 3-10. Enlace: <http://www.elementos.buap.mx/>
- TAMINIAUX, J. «De Bergson à la phénoménologie existentielle», en *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 54, nº 41, 1956, pp. 26-85.
- TOADVINE, T. (ed.) *Merleau-Ponty. Critical assessments of leading philosophers. Tomo II y IV*. NY: Routledge, 2006.
- TREGUIER, J. M. «Merleau-Ponty y el bergsonismo», en *Revue de Metaphysique et de Morale*, Presses Universitaires de France, nº 3, juillet-septembre, 1997, p. 119.

OTRAS OBRAS Y ESTUDIOS EMPLEADOS

ARENDT, H.

— *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

— *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.

ALVAREZ FALCÓN, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Horsori, 2009.

ANZIEU, D. *El yo-piel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

ARISTÓTELES.

— *De ánima*. Madrid: Editorial Clásica Gredos, 1994.

— *Metafísica*. Madrid: Editorial Clásica Gredos, 1994.

— *Ética nicomaquea*. Madrid: Editorial Clásica Gredos, 1994.

— *Física*. Madrid: Editorial Clásica Gredos, 1995.

— *La poética* (Traducción y notas: Salvador Mas). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

ARTAUD, A. *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa, 1978.

BERKELEY, G. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Gredos, 1982. Barcelona: Edhasa. 1980. ¿Cuál de las dos es?

BEAUVOIR, S.

— *J.P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Siglo XX, 1969.

— *Memorias de una joven informal*. Barcelona: Edhasa, 1980.

— *La sangre de los otros*. Barcelona: Seix Barral, 1985.

— *Una muerte muy dulce*. Barcelona: Edhasa, 1987.

— *La invitada*. Barcelona: Edhasa, 1988.

- CALIN, R. «Le corps de la responsabilité, sensibilité, corporalité et subjectivité chez Levinas», en *Les études philosophiques*, nº 78, 2006, pp. 297-318.
- CALMELS, D. «Wallon a pie de página», en *Revista iberoamericana de psicomotricidad y técnicas corporales*, nº 5, 2000, pp. 53-63.
- DAMASIO, A.
— *El error de Descartes*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 2006.
— *En busca de Espinosa*. Madrid: Crítica, 2005.
- DE AQUINO, T. *Suma teológica*. (Selección). Madrid: Austral, 1985.
- DE CEPEDA Y AHUMADA, T. *Las moradas*. Barcelona: Planeta, 1989.
- DE HIPONA, A.
— *Confesiones*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 1997.
— *La ciudad de Dios*. Madrid: Homo Legin, 2006.
- DESCARTES, R.
— *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, 1988.
— «Introducción de J. Pacho», en *Las pasiones del alma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- DELEUZE, G. y GUATTARI. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- DELEUZE, G. *Conversaciones*. Valencia: Falta editorial, 1995.
- DROPSY, J. *Vivir en su cuerpo. Expresión corporal y relaciones humanas*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- DUQUE, F. *Historia de la filosofía crítica*. Madrid : Akal, 1998.
- EDELMAN, G. M. y Tononi, G. *Comment la matière devient conscience*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- EINES, J. *Didáctica de la dramatización*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- EINES, J. *Repetir para no repetir*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- ELIADE, M. *El yoga, libertad e inmortalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ESPINOSA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. 4 Tomos. Barcelona: Ariel, 1994.
- FREUD, S.

- *El yo y el ello*. Tomo VII. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1974, pp. 2701-2721.
- *Duelo y melancolía*. Tomo VI. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1974, pp. 2091-2100.
- *Dirección de la personalidad psíquica*. Tomo VIII. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1974, pp. 3101-3191.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GILSON, E.
- *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1999.
- *San Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsas, 1989.
- *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsas, 2005.
- GIUSTI, M. *La filosofía del siglo XX. Balance y perspectivas*. Perú: Universidad Católica del Perú, 2000.
- GREEN, A. *Jugar con Winnicott*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1999.
- HEGEL, G. W. F.
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1994.
- *La fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- *Filosofía real*. Madrid. Fondo de Cultura Económica de España, 1984
- HEIDEGGER, M.
- *El ser y el tiempo*. Madrid. Fondo de Cultura económica de España. 1996
- «El origen de la obra de arte», en *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza, 1995.
- *Estudios sobre mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.
- *Parménides*. Madrid: Akal, 2005.
- *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2006.
- HOLDERIN, M, *Hiperion o el eremita en Grecia*. Madrid: Hiperion, 1983.
- HUSSERL, E.
- *Ideas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- *La idea de la fenomenología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- JUNG, C. G.,
- *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Caralt, 1976.

-
- *Energética psíquica y esencia del sueño*. Paidós: Barcelona, 1992.
- *Respuesta a Job*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- KANT, I.
- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos, 2004.
- *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1990.
- KHUN, T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- KIRCK, GS., RAVEN, JE., SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1994.
- KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos, 2007.
- LEVINAS, E.
- *Un compromiso con la otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*. Barcelona: Anthropos, nº 176, 1998.
- *Le temps et l'autre*. París: PUF, 1979.
- *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- LINDBERG, D. C. *Los inicios de la ciencia occidental*. Barcelona: Paidós, 2002.
- LLEDO, E.
- *La amistad según Aristóteles*. UNED. Curso de doctorado 1999-2000.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. De Nietzsche y su relación con la filosofía griega*. UNED. Curso de doctorado 1999-2000.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a. C.
- *Sensibilidad y estética en la fenomenología de Merleau-Ponty*. UNED. Curso de doctorado 2004-2005.
- (Con Díaz, J. (eds.)) *Fenomenología e historia*. Madrid: UNED, 2003.
- LUCRECIO. *De rerum natura*. Barcelona: Bosch, 1984.
- MARCHAN FIZ, S. *La estética en la cultura moderna*. Madrid: Alianza, 1996.
- MARTÍNEZ, A. y CORTÉS J. *Diccionario de filosofía en CD-ROM (3ª edición)*. Barcelona: Herder, Falta año.
- MARX, K. Manuscritos «Tercer manuscrito. Una interpretación materialista del sujeto humano», en *Selección de textos: Economía y filosofía en la ideología alemana (1844)*. Madrid: Alianza, 1977.
- MAS, S. *La poética de Aristóteles: Teoría del error trágico*. UNED. Curso de doctorado 1999-2000.

MASON, S F. «La revolución científica de los siglos XVI y XVII», en *Historia de las ciencias*. 2. Madrid: Alianza, 2001.

MORALES CAÑABATE, E.

Artículos publicados en revistas:

— «Psicología de la conciencia y psicomotricidad: Piaget, Wallon y Merleau-Ponty», en *Revista Iberoamericana de psicomotricidad*. Madrid, nº 24, 2006, pp. 7-25.

— «Construcción y deconstrucción del fenómeno corporal: el placer sensoriomotor en el pensamiento griego», en *Revista Iberoamericana de psicomotricidad*. Madrid, nº 21, 2006, pp. 29-39.

— «El logos del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty», en *Revista Iberoamericana de psicomotricidad*, nº 27, 2007, pp. 23-28.

Capítulos de libros:

— «La importancia de la psicomotricidad en el desarrollo de la persona», en Rubio Sánchez, L. y Zori Buitrago, C. *La psicomotricidad en la escuela (0-16 años)*. Madrid: Cie Dossat, 2008, pp. 27-31.

— «Psicología evolutiva», en Rubio Sánchez, L. y Zori Buitrago, C. *La psicomotricidad en la escuela (0-16 años)*. Madrid: Cie Dossat, 2008, pp. 33-42.

— «Psicomotricidad y educación», en Rubio Sánchez, L. y Zori Buitrago, C. *La psicomotricidad en la escuela (0-16 años)*. Madrid: Cie Dossat, 2008, pp. 43-49.

— «La comicidad en Bergson. Manifestación corporal de alteridad», en *Investigaciones fenomenológicas. Cuerpo y alteridad*. Madrid: UNED, 2010, pp. 273-281.

MURILLO, I. *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Madrid: Encuentro, 1997.

NASIO, J. D. *Mi cuerpo y sus imágenes*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

NIETZSCHE, F. W.

— *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1995.

— *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1997.

— *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1998.

OLANDO REY, R. *La psicología genético-dialéctica de H. Wallon y sus implicaciones educativas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1993.

- ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1991.
- OTTO, R. *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1998.
- PARDO, J.L. *El cuerpo sin órganos*. Valencia: Pre-textos, 2011.
- PESSOA, F. *El libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- PIAGET, J.
- *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata, 1968.
 - *Psicología del niño*. Madrid: Morata, 1981.
 - *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Barcelona: Crítica, 1985.
- PINTOS, M^a. L. «Merleau-Ponty: fenomenología e Historia», en *Fenomenología e historia*. Madrid: UNED, 2003.
- PLATÓN.
- *Fedón*. Madrid: Gredos, 1992.
 - *Diálogos. La república*. Madrid: Gredos, 1992.
 - *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*. Madrid: Gredos, 1997.
- PLOTINO. *Enéadas. I y II*. Madrid: Gredos, 1992.
- POLITZER, G. *Critique of the foundation of psychology*. USA: Duquesne University Press, 1994.
- POPPER, K.R. *Las lógicas de las ciencias sociales*. México: Grijalbo, 1978.
- PROUST, M. *Le temps retrouvé. À la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, 1972.
- REVILLA GUZMÁN, C. G. «María Zambrano: La España soñada», en *Zambrano, M^a. La razón sumergida*. Barcelona: Paidós, 2003.
- RIVERA DE ROSALES, J. C.
- *Kant: la «crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*. Madrid: UNED, 1998.
 - *Introducción al idealismo alemán: Schelling*. UNED. Curso de doctorado 1999-2000.
- SAN MARTÍN, J. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986.
- SARTRE, J. P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1998.
- SCARRY, E. *The body in pain*. New York: Oxford University Press, 1985.
- SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Antrohopos, 1978.

- SCHILDER, P. *Imagen y apariencia del cuerpo*. Barcelona: Paidós, 1983.
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa, 2005.
- SPINOZA, B. *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza, 1988.
- UTRILLA ROBLES, M. *Tejiendo ensoñaciones. Encuentros psicoanalíticos con padres y niños*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- VIGOTSKY, L. *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós, 1995.
- WALLON, H.
- *Del acto al pensamiento*. Buenos Aires: Psique, 1978.
 - *La evolución psicológica del niño*. Barcelona: Grijalbo, 1984.
 - *Los orígenes del carácter en el niño*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1982.
- WERNER, J.
- *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
 - *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WINNICOTT, D. W.
- *El proceso de maduración en el niño*. Barcelona: Laia, 1979.
 - *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 1982.
- WITTGESTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2004.
- ZAMBRANO, M^a.
- *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991.
 - «María Zambrano. Presencia y figura de la aurora. Iniciación de transparencia y verdad, como sentir poético de lo originario. La espera amorosa de una revelación», en Zambrano, M^a. *Pensadora de la aurora*. Barcelona: Anthropos, 1987, pp. 2-69.
- ZUBIRI, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995.