

## Reverberaciones bergsonianas en Merleau-Ponty

### Berson's reverberations in Merleau-Ponty

CAYETANO ARANDA TORRES<sup>1</sup>

**Resumen:** El *Elogio de la filosofía* (1953) es uno de los lugares más indicados donde Merleau-Ponty, a medio camino de su producción teórica, dialoga con la filosofía de su tiempo, a la vez que aclara los presupuestos e interrogantes fundamentales a los que su pensamiento trata de dar respuesta. El artículo se ocupa, principalmente, de la lectura crítica y singular prolongación merleau-pontiana de la obra de Bergson, buscando encontrar algunas claves de la raíz especulativa común a ambos pensadores y a otros contemporáneos, a la vez que plantea aportar alguna luz sobre el novedoso sentido merleau-pontiano de la actividad filosófica, como filosofía de la ambigüedad en la que la interrogación es su eje motriz.

**Palabras clave:** Merleau-Ponty, Bergson, filosofía como interrogación, filosofía de la ambigüedad, intuición, percepción, tiempo, corporalidad, aparición, apariencia, lo que aparece.

**Abstract:** The *In Praise of the philosophy* (1953) is one of the indicated places more where Merleau-Ponty, halfway of its theoretical production, engages in a dialog with the philosophy of its time, simultaneously that clarifies the budgets and fundamental questions to which its thought tries to give answer. The article takes care, mainly, of the critical reading and singular merleau-pontian prolongation of the work of Bergson, looking for to find some keys by the common speculative root to both thinkers and other contemporaries, simultaneously who raise to contribute some light on the novel merleau-pontian sense of the philosophical activity like philosophy of the ambiguity, in which the interrogation is its motor axis.

**Key words:** Merleau-Ponty, Bergson, philosophy like interrogation, philosophy of the ambiguity, intuition, perception, time, corporality, appearance, which appears.

«hay una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, que se ejerce mucho antes de que la inteligencia le haya encontrado una forma conceptual» (*Œ*, 1117; *DFMR*, 209)<sup>2</sup>.

«Hay que volver a examinar la definición de cuerpo como objeto puro para entender cómo puede ser nuestro lazo de unión vivo con la naturaleza... La filosofía no es ciencia, porque la ciencia cree poder dominar su objeto, da por segura la correlación entre el saber y el ser, mientras que la filosofía es el conjunto de preguntas en que el mismo que pregunta está involucrado en ellas.» (*VI*, 46-47).

---

Fecha de recepción: 27 marzo 2008. Fecha de aceptación: 15 abril 2008

1 Departamento de Ciencias Humanas y Sociales. Facultad de Humanidades. Universidad de Almería. 04071 ALMERÍA, caranda@ual.es.

2 Las obras de Bergson y Merleau-Ponty se citan con las abreviaturas indicadas en la bibliografía. Las traducciones cuando difieren de las españolas citadas, son responsabilidad del autor de este artículo.

## 1. Preliminares

Cada nuevo esfuerzo filosófico requiere, como matriz y fundamento, como origen y procedencia, como fértil suelo nutricional, una redefinición adecuada acerca de qué sea propiamente el trabajo especulativo del filosofar que, insertado en una tradición que arranca, para nosotros, de los griegos, ofrezca un repertorio de interrogantes, a partir de los que podamos incoar el trabajo teórico de la actividad filosófica. En este sentido, la obra de Merleau-Ponty en su conjunto no escapa a una tradición milenaria de auto-aclaración de los presupuestos y límites de nuestra disciplina, con la novedad de focalizar toda su reflexión, y poner especial énfasis, en el punto de vista del cuerpo o sujeto encarnado. ¿Qué implica para la moderna noción de subjetividad sumergirla y modalizarla en un cuerpo (*Leib*), que no es un objeto a la manera usual en la que habla la ciencia física de los cuerpos (*Körper*) en movimiento? ¿Cómo enlazar la percepción del mundo físico con la del propio cuerpo y sus endoafecciones? ¿Qué consecuencias se deducen de la noción de cuerpo como sujeto encarnado para los distintos ámbitos en los que se ejerce la actividad filosófica en libertad? ¿En qué medida los grandes presupuestos y los interrogantes básicos del pensamiento de Merleau están anunciados programáticamente en la filosofía de Bergson?

Del *Elogio de la filosofía* (1953), que goza del sorprendente privilegio de ser considerada como una de las mil obras clave del pensamiento<sup>3</sup>, podemos decir que fue la lección inaugural de curso en el *Collège de France*, y que se propone definir el papel del filósofo en una circunstancia concreta, delimitada por unos interlocutores definidos y por unas, cuando menos, muy complicadas urgencias del tiempo, que se traducen en un conjunto de problemas a los que la tarea filosófica ha de hacer frente. En definitiva, Merleau-Ponty quiere, de manera expresa, dialogar con su mundo intelectual, tal y como ha sido concebido por filósofos como Luis Lavelle (1883-1951), a quien viene a suceder en el *Collège*, precisamente en la cátedra que antes hubiera ocupado Henri Bergson (1859-1941), y cuya *Dialéctica del mundo sensible* (1922)<sup>4</sup>, escrita en prisión durante la primera confrontación mundial de la pasada centuria, replantea la necesidad de volver a reparar en las cualidades del mundo percibido, y para el que el objeto de la filosofía es «este todo del ser en el que nuestro ser propio viene a inscribirse por un milagro de todos los instantes»<sup>5</sup>. El otro gran interlocutor explícito del texto del cincuenta y tres es el propio Bergson, filósofo preterido en el siglo XX, injustamente despreciado por algunos pensadores de los llamados esenciales, y del que nuestro autor quiere hacer una lectura reivindicativa e integradora, no exenta de crítica, a la altura del tiempo presente, cuando se han cumplido diez años desde su desaparición física<sup>6</sup>. En este sentido, cabe observar, con carácter general, que el alcance y la profundidad del pensamiento de un autor se estima en función

3 Cfr. D. Huismann: *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 221. Cfr. también J. Lechte: *50 pensadores contemporáneos esenciales*, Madrid, Cátedra, 1996, págs. 51-56.

4 *Dialectique du monde sensible* (1922), París, PUF, 1953<sup>2a</sup>. Otras obras de Lavelle son: *La dialectique de l'éternel présent* (4 vols. 1928-1951); *De l'être*, París, Alcan, 1928; *De l'acte*, París, Aubier, 1937; *De temps et de l'éternité*, París, Aubier, 1945; *De l'âme humaine*, París, Aubier, 1951; *La présence total*, París, Aubier, 1934; *Introduction à l'ontologie*, París, PUF, 1947. De reciente reedición hay que anotar: *Le mal et la souffrance* (1940), París, Dominique Martin Morin, 2000, y *La parole et l'écriture* (1942), París, Le félin, 2005.

5 Véase, *Eph*, pág. 11. El *Elogio*, junto a los resúmenes de cursos de 1952-60, verán la luz próximamente en la Editorial Universidad de Almería, con el título *Elogio de la filosofía y otros textos*.

6 Tres son los momentos clave, al margen de otras muchas incidencias y apariciones explícitas, del diálogo entre Merleau y Bergson: los capítulos XI-XVI de UAC (1947-48), el propio *EF* (1953), y el «Bergson haciéndose» (1959), incluido en S.

de su capacidad de diálogo e interlocución con los grandes filósofos anteriores y coetáneos, con los que es capaz de confrontarse y compartir problemas e interrogantes no suficientemente resueltos, o simplemente no planteados en sus términos más apropiados. El presente artículo quiere realizar algunas calas en un debate que me parece fundamental para entender la filosofía del autor de la *Fenomenología de la percepción*. A nadie se le oculta que, en la época de la composición del *Elogio*, Merleau está plenamente inmerso en una discusión y una polémica filosóficas de excepcional alcance y envergadura, a la vez que se propone explícitamente rendir homenaje a los filósofos que le han precedido en tan benemérita institución. Al tiempo que rompe con Sartre, el reconocimiento personal como profesor del *Collège*, en la que le han precedido Bergson y Lavelle, le obliga, ante el auditorio de una de las mayores instituciones académicas francesas, y la más acreditada desde el punto de vista filosófico, a situar constructivamente su esfuerzo y los resultados de su perquisición en nuestra disciplina.

## 2. Los términos del diálogo entre Merleau-Ponty y Bergson

Tanto el pensamiento de Bergson como el de Merleau-Ponty pretenden ser un nuevo comienzo del filosofar, a partir de un rechazo explícito de la filosofía idealista y de la psicología asociacionista de raíz positivista, porque, según ambos filósofos, estos enfoques de la tarea reflexiva desatienden y desdoran el papel de la percepción en la dinámica del conocer humano, y reducen los fenómenos mentales a meros *facta*. Uno y otro declaran insuficientes tanto el empirismo como el intelectualismo, que es el modo epocal de denominar el idealismo de Descartes a Hegel. El filósofo parisino ha sido el prototipo de filósofo triunfante y de moda en su época<sup>7</sup>. ¿Cómo se compadece esta apreciación general con la paradójica afirmación merleau-pontiana de que es «un filósofo maldito» (S, 229; 223), y con la comúnmente aceptada de ser creador de nuevos conceptos<sup>8</sup>? ¿Cómo se puede ser maldito y haber revolucionado la ocupación del pensamiento especulativo? Según nuestro punto de vista, sin ningún tipo de incompatibilidad, pues las tres dicotomías son composibles para evaluar el destino de unos pensadores únicos en la centuria anterior. Por otro lado, según se atribuye a Husserl, los fenomenólogos serían los verdaderos bergsonianos<sup>9</sup>, lo que plantea el desafío de averiguar en que medida el bergsonismo anticipa ciertos problemas a los que la fenomenología hace frente. «La intención de Bergson fue salvar la libertad del necesitarismo lógico y del determinismo ontológico, en que moría asfixiado... [y] despejar una nueva metafísica de la subjetividad, purgada de los malentendidos y sofismas, en que se alimentaba, a su juicio, el positivismo»<sup>10</sup>.

Bergson ha dedicado buena parte de su obra a demostrar con argumentos, frente a la psicología positivista, de Spencer a James, que en Francia tuvo su principal mentor en Hipólito Taine, y, sobre todo, frente a la psicología asociacionista, que reduce la vida psicológica a la sensación y la imagen, que la percepción no es un contacto puro y originario del sujeto con el mundo externo. Al contrario, la percepción está impregnada de recuerdos e imágenes y, sobre todo, de lo que llama «recuerdos puros» (*Œ*, 276 y ss; *OE*, 326 y ss). Sin embargo y por el contrario, la intuición, *more*

7 Entre los nuestros, Antonio Machado da testimonio de ello en su *Juan de Mairena*. Cfr. *Poesía y prosa, IV*, ed. O. Macrí, pág. 1971.

8 Cfr. «Bergson», *Les philosophes, de l'antiquité au xx<sup>e</sup> siècle. Histoire & Portraits*, sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, págs. 1033 y ss.

9 Apud Escribano, *Sujeto encarnado y expresión creadora*, pág. 61 nota.

10 Cerezo: *El mal del siglo*, págs. 275-76.

*bergsoniano*, se plantea como contacto, coincidencia y fusión entre la conciencia y el objeto, sin que por ello quepa hablar de determinismo. La clave del arco de la construcción bergsoniana radica en sostener que la imagen carece de sentido sin la referencia, en primera instancia, al recuerdo-imagen y, en definitiva, al recuerdo puro, que hace fluida nuestra percepción, sometida en todo momento a la tensión de un ir y venir durativo entre los diferentes momentos temporales del pasado, el presente y el futuro. El epocal desfondamiento de la subjetividad, al que luego haré referencia, se pretende apuntalar con el descubrimiento del espesor perceptivo, de la densidad de lo sensible, de la riqueza de los datos inmediatos de la conciencia, enraizados en una corporalidad que, compartida con el resto de la naturaleza, suture la escisión, inveterada desde Descartes, entre pensamiento y extensión, entre alma y cuerpo, entre objeto y sujeto. En definitiva, Bergson aspira a instaurar o restaurar otra relación con las cosas, que las ciencias nos ocultan, y que nos proporciona el acceso intuitivo a la cosa en sí misma, postulada por Kant. Es en el fenómeno de la intuición, y en concreto, en la intuición de la duración, y no en la operatividad de la inteligencia, donde hemos de encontrar las cosas, más acá y más allá del modo cómo las conoce el saber científico. Dado el paralelismo entre la materia y la inteligencia, la primera se convierte en principio ontológico de la segunda. El bergsoniano acercamiento indiscernible entre lo sensible y lo inteligible, entre los que no existe sino una diferencia de tiempo, se resuelve en una muy novedosa teoría de la inteligencia humana, producto específico de la evolución de nuestra especie, y acomodada en todo momento a una finalidad práctica<sup>11</sup>. No hay dos mundos sino dos movimientos temporales, el de la materia y el del pensamiento, en el seno de la misma duración. En realidad el problema planteado no es otro que poder recuperar la vieja unidad psico-física de la naturaleza humana, y tratar de escapar del inveterado dualismo cartesiano, para intentar fundamentar reflexivamente la unidad entre el alma y el cuerpo. Para ello se postula una disociación harto interesante entre la inteligencia y el espíritu. Aquella aísla, corta, divide y analiza. Éste reúne, conjunta y sintetiza. La una trabaja sobre la imagen fija y detenida, el otro, sobre la pura fluidez y duración, y termina por considerar el todo como in-descomponible en partes (Cfr. *Æ*, 707; *OE*, 654). El punto de mira de todo el esfuerzo especulativo bergsoniano hay que situarlo en una concepción de la conciencia, determinada como sucesión temporal, pero no sólo en el sentido de un medio homogéneo, sino como medio concreto y vital, en franca oposición al intrusismo de toda forma de espacialidad (Cfr. *Æ*, 66-68, *OE*, 113-4). En el curso de la vida, la conciencia del tiempo no es sólo puntual y discreta, sino que, cuando el yo se deja vivir, para expresarlo con terminología del filósofo de la duración, la vida consciente resulta distendida hacia el pasado y, por obra de la memoria y el recuerdo, termina sintetizada por momentos temporales diferenciados, de manera que el pasado se entromete en el presente, y éste procura la expectación del futuro. No hay continuidad y encadenamiento lineal de los fenómenos temporales, sino penetración mutua de los distintos momentos del tiempo de la vida humana. Dilucidar el papel del tiempo como vector de la experiencia humana, supuesta la íntima simbiosis de materia y espíritu, es, tal vez, la gran aportación de Bergson al debate filosófico contemporáneo. Esta contribución bergsoniana la ha visto muy bien Merleau: «El tiempo es pensado por nosotros antes que las partes del tiempo, las relaciones temporales hacen posibles los acontecimientos en el tiempo... No digamos ya que el tiempo es un «dato de la conciencia», digamos con mayor precisión que la conciencia despliega o constituye el tiempo» (*PhP*, 474; *FP*, 422). Se trata, más bien, de acceder a «una intuición auténtica del tiempo» (*PhP*, 474; *FP*, 423, nota), que no obtenemos

11 Una exposición clarificadora de este tema la tenemos en Sánchez Rey: *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*.

únicamente con la denuncia bergsoniana de la espacialización objetivada del mismo. Merleau confiesa no interesarse por el espacio objetivo sino por la originaria espacialidad y temporalidad de nuestra conciencia. Es precisamente el *éxtasis* de lo espaciotemporal lo que interesa a Merleau, no el pasado como condición de posibilidad del presente, como defiende Bergson, de manera que el acontecimiento temporal no cesa de ser constantemente, y todo lo que deja de ser vuelve de inmediato a ser. Según esta perspectiva merleopontiana, que defiende la radicalidad de todo presente, el filósofo de la duración ha negado el tiempo, lo ha volatilizado como sucesión de instantes al propugnar la continuidad de pasado, presente y futuro; «soy yo mismo el tiempo, un tiempo que «permanece» y no «fluye» ni «cambia»» (*PhP*, 482; *FP*, 429). Aquí radica el secreto de la afirmación según la cual: «Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo» (*PhP*, 483; *FP*, 430), lo que viene a significar que, para un sujeto, sólo hay tiempo en la medida en que hay presente, en que la subjetividad es radicalmente presente, definido éste como «la zona en la que ser y conciencia coinciden» (*PhP*, 485; *FP*, 431). Dicho en otros términos, el tiempo es, para el filósofo de Rochefort una «síntesis pasiva», es decir, algo que no creamos, que nos afecta desde fuera, pero que se une a nosotros de tal modo que va de suyo insita en nuestra naturaleza: «es una investidura, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos» (*PhP*, 488; *FP*, 435). La *Versetzung* o investidura temporal de nuestra subjetividad supone, para Merleau, la reconversión de la dualidad sujeto/objeto en una síntesis vehiculada por el tiempo desde la perspectiva radical del más rabioso presente. Ésta es la rosa y la cruz del planteamiento merleopontiano del problema del tiempo.

Por otro lado, no deja de sorprender que, en el terreno de las formas tradicionales de análisis del hecho perceptivo, Bergson echa en falta *ab initio* fenómenos tales como la gracia, el ritmo, la emoción, el sentimiento moral, las propias pasiones reflexivas, etcétera, es decir, todo aquello que representa no la intensidad de los contenidos de conciencia cuanto su profundidad o espesor o, en términos bergsonianos, la experiencia temporal de la duración, aquello que se puede llamar «las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual» (*Œ*, 87, *OE*, 135). Desde los primeros compases de su obra escrita, parece que el mundo perceptivo tiene que contar con dos tipos de fenómenos o manifestaciones de diferente naturaleza, los meramente cuantificables, y aquellos en los que la marcha del tiempo parece detenerse para introducirse, por sugestión, una expectación de futuro, lo cual implica la distinción entre el elemento cualitativo y el cuantitativo de la noción de tiempo (Cfr. *Œ*, 9-17 y 132-33; *OE*, 55-63 y 181-82). El ser consciente, no el autómatas, se caracteriza por las percepciones específicas que añaden, a lo meramente involuntario, la intencionalidad humana en forma de deseos y expectativas. Todo depende, en definitiva, del diferenciado papel que juega en nuestros hechos de conciencia la experiencia del tiempo y del espacio. La espacialidad, aportada por la inteligencia, nos permite distinguir, contar, calcular y, sobre todo, hablar. La temporalidad como hecho básico de la conciencia, reúne, concentra y sintetiza lo diseminado y disperso por la inteligencia<sup>12</sup>. En definitiva, para Bergson el espacio dispersa el mundo aislando los fenómenos, mientras el tiempo los sintetiza en simultaneidades permanentes en las que el presente recuerda el pasado y mira fuera hacia el futuro. La gran revolución bergsoniana en filosofía, si de tal cabe hablar, es la introducción del parámetro temporal en la percepción del mundo, no en el sentido cronológico o mensurable, sino más bien, como aquello

12 «Habría, pues, motivo par preguntarse si el tiempo, concebido bajo la forma de un medio homogéneo, no es un concepto espurio, debido a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura» (*Œ*, 66; *OE*, 113).

que posibilita entender el cuerpo como sujeto, como entidad preobjetiva que ha de acompañar a todos nuestros actos perceptivos y estimativos<sup>13</sup>. Quisiera llamar la atención del muy temprano señalamiento de «los fenómenos del sentimiento» (*CE*, 87-89; *OE*, 135-36) como una de las claves de lo que entiendo es la postulación bergsoniana de una inteligencia corporal o «lógica del cuerpo, prolongación del deseo», determinada por las experiencias temporales. Estamos en presencia de nosotros mismos, de nuestro más original e irreductible yo, cuando nos reconocemos como criaturas sentimentales que se repiten y renuevan constantemente, de modo que, en lo más profundo de nosotros mismos, somos una amalgama de fenómenos temporales discontinuos, un abordaje e intromisión de los diferentes momentos del tiempo vital en la aparentemente estable conciencia puntual del presente. La ambigüedad del planteamiento bergsoniano viene dada por esa idea de la yuxtaposición de lo temporal, de la misma manera que una novela nos mete y nos saca del tiempo, a la vez que nos hace conscientes de nuestra radical y caediza finitud. El programa del bergsonismo se concreta y determina con el intento mantenido a lo largo de toda su obra de refutar la tesis kantiana del tiempo como medio homogéneo, recusando al mismo tiempo la incognoscibilidad del yo real y libre. «Pues si, por azar, los momentos de la duración real, percibidos por una conciencia atenta, se penetrasen en lugar de yuxtaponerse, y si estos momentos formasen, en relación unos con otros, una heterogeneidad en el seno de la cual la idea de determinación necesaria perdiese toda especie de significación, y entonces el yo aprehendido por la conciencia fuese la causa libre, nos conoceríamos en absoluto a nosotros mismos y, por otra parte, precisamente porque este absoluto se mezcla sin cesar con los fenómenos, se impregna de ellos y en consecuencia los penetra, estos fenómenos no serían tan accesibles, como se pretende, al razonamiento matemático» (*CE*, 153-54; *OE*, 203). Como vemos, lo que está en juego en el planteamiento bergsoniano es la causación libre del hacer humano.

Merleau, no ha cesado de afirmar que el planteamiento de la temporalidad en Bergson no es completo, e incluso, tal vez, errado, es decir, no ha sido planteado con toda radicalidad o, lo que es lo mismo, no ha sido considerado *in status nascens*. ¿Cuál es, pues, nuestra experiencia originaria del tiempo, que nos alejaría del planteamiento bergsoniano? «El problema es ahora explicitar el tiempo en estado naciente y apareciendo, siempre sobrentendido por la *noción* de tiempo, de manera que no sea un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser» (*PhP*, 475; *FP*, 423). La voluntad merleupontiana consiste en ir más allá de la duración bergsoniana que denuncia la espacialización del tiempo a la vista de cierta simultaneidad de pasado, presente y futuro, sino *narrar* como aparece el tiempo como fenómeno perceptivo y corporal y, en consecuencia, radicado ineludiblemente en el presente perceptivo. Se trata de poder asistir a «una intuición auténtica del tiempo» (*PhP*, 475, n; *FP*, 423, n). Sin embargo, aún podemos no terminar de ver clara la diferencia entre ambos planteamientos. En la refriega intelectual que suponen las lecciones de 1947-48 (*UAC*), en las que la teoría de la percepción bergsoniana es la principal interlocutora, podemos encontrar la clave. Si hablamos de percepción sensorial: «¿cómo puede haber sentidos sin conciencia?» (*UAC*, 133). La objeción que podemos hacer con Merleau, enemigo inveterado *ab initio* de la postulación freudiana del inconsciente, a Bergson es que reivindica la función de lo inconsciente como operante en la percepción sensorial a través de los recuerdos puros, que ha otorgado carta

13 En términos deleuzianos: «no vamos del presente al pasado, de la percepción al recuerdo, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción» (Deleuze: *El bergsonismo*, pág. 64). No se trata de una vuelta al kantismo, pues el pasado bergsoniano, sea memoria o recuerdo, es concreto, experiencia previa, real, temporal e histórica.

de ciudadanía a una instancia anímica que no se evidencia en la percepción corporal. Tal vez lo inconsciente forme parte de esa pasividad en la que se resuelve la instancia temporal en nosotros. Si la conciencia no es pura no es porque lo inconsciente devenga consciente en la percepción, sino porque la instancia corporal deja algo en penumbra, recorta lo visible sobre el amplio territorio de lo invisible. La conciencia se diluye en Bergson, porque, al postular el recuerdo como condición de posibilidad de la percepción, desdora el papel del cuerpo. «Habría sido preciso mostrar que el cuerpo es impensable sin la conciencia, puesto que hay una intencionalidad del cuerpo, y que la conciencia es impensable sin el cuerpo, *puesto que el presente es corporal*» (UAC, 95. El subrayado no aparece en el texto).

Desde *Materia y memoria* el cuerpo es para Bergson uno de los objetos privilegiados de su reflexión filosófica. A diferencia de otras objetividades, el cuerpo «contrasta con (*tranche sur*) todas las demás por el hecho de que no solamente lo conozco desde fuera, sino también desde dentro por las afecciones» (CE, 169; OE, 217). Las endoafecciones son el hilo conductor de la introducción verdadera de «alguna cosa nueva al universo y a su historia» (CE, 170; OE, 218). En un estricto ejercicio de atenerse a lo que aparece a la conciencia (*phainomenologein*), Bergson formula pura y simplemente lo que siente y lo que ve: «*Todo sucede (se passe) como si, en este conjunto de imágenes que llamo el universo, nada realmente nuevo pudiese producirse a no ser por la intermediación de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo me es proporcionado (fourni) por mi cuerpo*» (Ídem). El cuerpo resulta, de este modo, la condición trascendental de todo conocimiento, en el sentido que lo hace posible acompañando a *todos* los fenómenos. Me atrevería a añadir que para el conocimiento de la naturaleza y para el conocimiento del espíritu. El secreto del cuerpo, para el filósofo parisino, hemos de hallarlo en su afectividad, que lo hace no un punto en el espacio entre otros, sino volumen, pesantez y liviandad, es decir, consistencia y espesor, gravedad en distinto grado y anclaje en la tierra. Ante este subrayado, el de Rochefort contraataca. Si para hablar de la realidad del cuerpo, o a partir de él, entran a formar parte, a modo de competencia entre sí, dos mundos heteróclitos, como son la percepción y el recuerdo, sólo tenemos dos opciones, o bien la percepción es toda ella memoria, o la memoria es una fantasmática nada fuera del presente. Ésta es la ambigüedad del bergsonismo, que juega artificiosamente con la ambivalencia del término «imagen», con sus sentidos idealista y realista. Para Bergson lo objetivo, que carece de virtualidad, se identifica con la materia y con la imagen; por el contrario lo subjetivo es virtual porque es duración pura. Para Merleau no es posible la síntesis entre la percepción y el recuerdo puros. El gran fiasco bergsoniano es no haber fundamentado la memoria corporal, al hacerla depender de la memoria pura. Para «preservar mejor el ser de la sustancia espiritual» –¿peligro de un nuevo espiritualismo?–, «Bergson... quiere mostrar es que en la memoria hay «algo» que rebasa el cuerpo» (UAC, 101). Se concede un protagonismo incomprensible e impertinente a la memoria como instancia ontológica<sup>14</sup>. «El cuerpo no alcanza a ser un sujeto –aunque Bergson tiende a concederle ese rango–, pues si el cuerpo fuera sujeto, el sujeto sería cuerpo, y esto es precisamente lo que Bergson no quiere de ninguna de las maneras» (Ídem). Desde la radicalidad del presente en su espesor, no hay, hablando estrictamente, conciencia del pasado; dicho en otros términos, si el cuerpo es un punto de partida incondicionado, y si la percepción es el saber absoluto para la filosofía, sobra el recuerdo puro; o el sujeto es el cuerpo –cuerpo-sujeto–, o es la memoria, pero no cabe una posición intermedia o un compromiso

14 «La memoria... hace que el cuerpo no sea algo instantáneo y le otorga una duración en el tiempo» (Deleuze, ob. cit. 22).

entre ambos. Si la memoria ha de tener alguna virtualidad sería en la encarnación presente del hecho perceptivo. El recuerdo, la memoria, lo inconsciente no son, para Merleau, sino ese hueco, ese vacío fantasmático, a lo sumo, la capacidad de sugestión y encantamiento, «que constatamos en nosotros detrás de la conciencia presente» (UAC, 110). La percepción «para mí» de un objeto es tan radicalmente presente, que todo pasado se volatiliza, que el instante perceptivo satura y sutura nuestra conciencia y su temporalidad indefinida. El instante cancela la consistencia y subsistencia del pasado, del recuerdo y la memoria. En definitiva, Merleau no ha dado ningún tipo de chance, a la hora de concebir el para-sí a nada que no se evidencie, ni se haga conciencia perceptiva en la más absoluta radicalidad del instante presente. La conciencia que procede del «saber de nuestra unidad primordial con las cosas» (UAC, 122), es la única posible y viable en filosofía. No basta con refutar el espacio reduciéndolo al tiempo, sino que hay que dar el paso desde espacio geométrico a la extensión como el atributo común a la conciencia y a las cosas.

### 3. Implicaciones para la filosofía

¿Qué implicaciones para la comprensión de la faena filosófica implica la estirpe bergsoniana del pensamiento merleupontiano, en este modo de polémica de apariencia radical? A mi modo de ver, el *Elogio* viene a responder a esa pregunta, a la vez que representa el más serio ensayo de autoaclaración teórica que acomete su autor. No deja de ser significativo que la fecha de su publicación (1953) ocupe un lugar intermedio en la producción filosófica de su autor, entre, digamos 1943-45 (*Estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción*) y 1960 (*Signos*). Su contexto próximo lo constituyen *Sentido y sinsentido* (1948) y *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y, sobre todo, *Sobre la fenomenología del lenguaje* (1951). El ciclo bergsoniano de Merleau se clausura, a modo de postrera reconciliación piadosa –piedad de pensamiento con quienes nos han precedido–, con «Bergson haciéndose» (1959), en el que leemos afirmaciones como que el filósofo parisino «encuentra de nuevo en el corazón del hombre un sentido presocrático y «prehumano» del mundo» (S, 233; 226). Tal vez, así se puede resumir la paradoja entre el malditismo del filósofo de la libertad, y el gran déficit de no creer en el pensamiento interrogativo (Cfr. S, 240; 233). No obstante, el propósito de *EPh* no es otro que salvar el bergsonismo comprendiéndolo; quiere reanudar el movimiento de la reflexión bergsoniana e interrogarse si es posible y como la duración se hace o puede hacerse carne. A diferencia del pensador parisino, interesado en la tensión y el espesor que el pasado introduce en el presente, el de Rochefort se atrinchera en el éxtasis del presente, en el que el cuerpo encarna todo el pasado ideacional-ideal. Dicho de otro modo, «en el espesor del tiempo personal [mío] e interpersonal [mío y del otro] se establece una comunicación interior por el que nuestro presente deviene la *verdad* de todos los demás acontecimientos cognoscentes» (S, 120; 114). Para Merleau, el presente es la verdad de todo tiempo y su discurrir, de la misma manera que mi palabra y la palabra del otro percibida por mí, ambas vivas, es la verdad de toda significación y de todo acto comunicativo. Contra Bergson, pero, en buena medida, prolongándolo reflexivamente, el presente vivido [vivo] es la realidad del recuerdo y la memoria. En él, lo ideal desciende hasta y se encarna en mi cuerpo localmente temporalizado, y temporalmente localizado. Mi cuerpo y el de los otros operan el milagro de situar y actualizar, en el sentido griego de la *en-érgeia* todo y cualquier *éidos*. Lo eidético, en sentido husserliano, deviene cuerpo encarnado, como máxima expresión de la verdad epistémica que la filosofía produce. El filósofo que ahora cumpliría cien años, es consciente de la trascendencia de su planteamiento para el presente y el futuro de la ocupación filosófica, si bien huye en todo momento del estilo ampuloso y de un posible tono afectado,

esbozando en el *EPh* una a modo de conversación amable y cordial con el auditorio de entonces y con el lector de ahora.

Sobre las investigaciones de Bergson y de Le Roy se trata de no ir más allá «de lo que ellas mismas han querido en su desarrollo» (*EPh*, 15-16). Se impone revelar la «ambigua reverberación especular (*miroitement*)» que fusiona y sintetiza «acontecimiento» y «sentido» (Íbidem, 16). La *durée* bergsoniana, que ha revolucionado la acepción kantiana del tiempo concebido a la manera del espacio geométrico, resulta ser, en definitiva, éxtasis del presente, mientras que la plenitud de la conciencia perceptiva merleau-pontiana, que es la plenitud de la cosa misma, integra la duración y la intuición, sin solución de continuidad, en la radicalidad del cuerpo vivo. La conciencia bergsoniana, diseminada en la puntualidad de las diferentes intuiciones de la vida, no es otra cosa que coincidencia y contacto de materia y memoria, espíritu y cuerpo encarnado. El problema inveterado, en especial de la filosofía francesa, del sujeto se resuelve ahora, o se encuentra en vía de resolución, con la nueva definición de la subjetividad como instalación en el ser (Cfr. Íbidem, 18). El problema del sujeto<sup>15</sup>, al menos en su formulación clásica, se puede «disolver», si partimos de la percepción, «saber absoluto» –ab-soluto, es decir, absuelto o desligado de cualquier ser puesto o condición–, como contacto, fusión con los otros, «inscripción», «registro», «impresión» de las cosas en nosotros y de nosotros en las cosas (Cfr. Íbidem, 18-19). En definitiva, el punto de vista bergsoniano convierte la intuición en experiencia pura, en «acto simple, visión sin punto de vista, acceso directo y sin símbolos interpuestos al interior de las cosas..., una toma masiva sobre el ser, sin exploración, sin [el] movimiento interior del sentido» (Íbidem, 19). No basta con pro-poner el acto estático de la intuición como lo opuesto al entendimiento, como comienzo absoluto, como instalación en el objeto en lo que tiene de único, como acceso privilegiado a lo inmediato; es preciso explorar nuestra relación con el ser que consiste en descubrir qué hay en nosotros de él y en él de nosotros o, en positivo, la aniquilación recíproca del ser y del nosotros. La filosofía no es la búsqueda de una genealogía del ser en las cosas y viceversa, sino que «está en la percepción actual y presente» (Íbidem, 23) de la vida, de la materia, de Dios mismo. La percepción eleva el ser a la categoría del «para sí», en el sentido que la intuición remite al recuerdo del tiempo pasado y que se halla en el presente del sujeto perceptor y del ser percibido. Hemos de *leer* en la intuición el sentido de la *cosa misma* como acontecimiento presente. La mirada perceptiva no es indirecta u oblicua, sino directa y esencial, porque la percepción encarna «en nuestro ser el alfabeto y la gramática de la vida» (Íbidem, 31).

#### 4. La libertad como trasfondo

Sin duda alguna, la corriente que fluye desde Bergson, pasando por Husserl, hasta Merleau, sólo puede ser entendida desde la crisis radical de la conciencia europea, llevada sobre la concepción de la subjetividad que nace con la modernidad cartesiana, su desfundamiento, y el consecuente

15 En contra de la pretensión de una buena parte de la filosofía contemporánea, según la cual no es posible una comparación entre los diferentes universos mentales (Cfr. Merleau-Ponty: *Avant-propos*, *LPh. H&P*, pág. 35), en la filosofía francesa cabe descubrir un hilo conductor que toma la subjetividad como materia de preocupación fundamental, en la filosofía desde Descartes a Deleuze. Como si la filosofía francesa partiera del yo mismo (*moi même*) como la espesa subjetividad cuyo único y fundamental sentido sería ponerse manos a la obra y en obra, con la pretensión de que la instancia subjetiva, como obra y materia reflexiva, alcance un ámbito universal de aplicación a todo y cualquiera sujeto pensante. En lugar de influjo o influencia, en la moderna filosofía francesa cabe hablar de *refracciones*, *reverberaciones*, producidas por la propia historia de la filosofía sobre la reflexión concreta de cada filósofo.

rebajamiento de la libertad humana, que representa el tránsito entre las dos pasadas centurias. Que la fenomenología husserliana ha responsabilizado al idealismo y el positivismo de esa crisis, no cabe la menor duda. Pero pienso que la proyección que Merleau-Ponty acomete, al poner en primer plano la subjetividad anclada en el cuerpo, la percepción como lugar de origen y destino de todo el conocimiento humano, y la necesidad de llevar a cabo una interrogación radical sobre todos los temas de la tradición filosófica, sólo se ilumina suficientemente cuando la contemplamos desde la óptica de una filosofía de la libertad. Merleau ha recogido el calificativo de Bergson, atribuido en 1913 a Péguy, como «filósofo de la libertad» (*S*, 229-223). Positivismo científico e idealismo filosófico, es decir, la ciencia y la dialéctica, aparecen de este modo como los responsables de las amenazas, desvirtuaciones y pérdidas de la libertad en la cultura y la historia de Occidente. El filósofo de Rochefort ha retomado el pensamiento de la libertad como el dato originario de su cuestionamiento filosófico<sup>16</sup>.

Para Merleau, la conciencia humana y la humanidad en su conjunto se encuentran *ab initio* sobre e infra-determinadas por estados de carencia y déficit, como, por ejemplo, la enfermedad, bien se trate de mutilación o grave alteración sensorial (lesión cerebral, agnosia, pérdida o falta total de memoria, etcétera), lo que, además, funciona modélicamente para comprender conceptos claves como «esquema corporal», «cuerpo fenoménico (*phénoménal*), etcétera. Entiendo que la atención a los fenómenos dis-funcionales, como fenómenos reveladores de lo esencial ínsito en la existencia humana, como esa «atención a la vida» (*CE*, 166; *OE*, 214), de la que Bergson viene a decir que es el punto de partida de su trabajo especulativo, supone presuponer en el pensamiento merleopontiano una prevalencia óptica y ontológica del ser otro (*autre*) respecto al yo (*moi*). En una significativa nota al pie de la página 213 de la *PhP*, se afirma que mi objetividad es el reflejo de la percepción del otro para el que soy objeto, mientras que mi libertad exige ser visto y considerado como sujeto por el otro (Cfr. *PhP*, 123; *FP*, 123). Esto nos lleva a considerar que el fenómeno del mundo como mundo de la vida se resuelve en el problema de la libertad como régimen de convivencia del yo con los otros, y que se plantea en nuestro autor como un problema político, sobredeterminado por las plurales circunstancias de lo que ha sido la llamada «guerra fría». Nuestra existencia no es, en modo alguno, un fracaso, ni el mundo pura decadencia. Bergson ha introducido la idea de progreso entendida como necesidad sin contingencia, como marcha inconsciente del tiempo hacia lo mejor. La libertad humana, sin embargo, no es la impresión que nos produce la fusión de horizontes, sino expresión concreta, provisional y caediza, encarnación y vivencia, quiasmo y contingencia, aventura y avatar, error y recomienzo, institución y destitución, en definitiva, revolución en marcha. La historia y la verdad se conjugan por «un movimiento retrógrado de lo verdadero» (*ÉPh*, 37). Este postulado bergsoniano, el «intercambio entre el pasado y el presente, la materia y el espíritu, el silencio y la palabra, el mundo y nosotros, metamorfosis del uno en el otro, con un resplandor de verdad» ha sido su principal contribución a la tarea del filosofar. El filósofo está en lo verdadero del mismo modo como está en su cuerpo, y ninguna idea previa puede sustituir esta impregnación, esta radicalización, esta insistencia consistente, del que el mejor ejemplo lo tenemos en la figura

---

16 En su fundamental capítulo final de la *PhP/FP*, ya ha criticado nuestro autor la en cierto modo libertad incondicionada de Sartre, por atender ésta más a las condiciones de posibilidad que a su posible realización en un mundo compartido por otras subjetividades. La sartreana libertad absoluta en cualquier circunstancia, de origen netamente estoico, no la parece a Merleau la lógica consecuencia de una intersubjetividad que es, de suyo, historia, y de una historia que da como fruto la imperiosa necesidad de pensar el sujeto como ser-con (*Mitsein*), o sujeto colectivo. Un desarrollo detallado de esta polémica lo encontrará el lector en el libro del profesor Bello Reguera: *De Sartre a Merleau-Ponty*.

de Sócrates. De la «lectura» del filósofo de Atenas, así como de la de Marx, extraemos la conclusión de que el sentido de la historia es inmanente al acontecimiento interhumano o, dicho de otra manera, es su condición, y no depende de una idea previa o preconcebida sobre la marcha de la historia universal. En definitiva, todo depende de que la racionalidad de la historia se identifique con su contingencia, aunque ello suponga, en ocasiones, la claudicación de la filosofía y del filósofo. Nada mejor para concluir que decirlo con las propias palabras de Merleau: «El filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre que contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser completamente humano, hay que ser un poco más y un poco menos que hombre» (Íbidem, 73).

## 5. Bibliografía

- BELLO REGUERA, Eduardo: *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*, Murcia, Universidad de Murcia, 1979.
- BERGSON, Henri: *Œuvres* (Édition du Centenaire), París, PUF, 1959 (1991<sup>5ª</sup>) ; traducción parcial: *Obras escogidas*, Buenos Aires, Aguilar, 1963 [citado como *Œ*; *OE*, respectivamente].
- *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), ed. J. de Salas – J. Atienza, Madrid, Tecnos, 1996 [citado como *DFMR*].
- *Memoria y vida* (1957), textos escogidos por Gilles Deleuze, Madrid, Alianza, 1977.
- CEREZO GALÁN, Pedro: *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva – Universidad de Granada, 2003.
- CHACÓN FUENTES, Pedro: *Bergson o el tiempo del espíritu*, Madrid, Cincel – Kapelusz, 1988.
- DELEUZE, Gilles: *El bergsonismo* (1966), Madrid, Cátedra, 1987.
- ESCRIBANO, Xavier: *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Barcelona, Prohom, 2004.
- IZUZQUIZA OTERO, Ignacio: *Henri Bergson. La arquitectura del deseo*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *Bergson* (1931), París, PUF, 1989.
- Les philosophes. De l'antiquité au XX<sup>e</sup> siècle. Histoire & Portraits* (1956), dir. Maurice Merleau-Ponty, París, LGF, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Eloge de la philosophie et autres essais* (1953, 1960), París, Gallimard, 1979 [citado como *EPh*].
- *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947-49), Madrid, Encuentro, 2006 [citado como *UAC*].
- *Lo visible y lo invisible. Seguido de Notas de trabajo* (1964), Barcelona, Seix Barral, 1970 [citado como *VI*].
- *Phénoménologie de la perception*, París, PUF, 1945; *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 [citado como *PhP*; *FP*].
- *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de cursos del Collège de France, 1952-1960* (1968), ed. Eduardo Bello, Madrid, Narcea, 1979. Reeditado en *Elogio y posibilidad de la filosofía*, ed. Eduardo Bello y Cayetano Aranda, Almería, Universidad de Almería, 2008 [citado como *PF*].
- *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1948; *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977 [citado como *SnS*; *SyS*].
- *Signes*, París, Gallimard, 1960; *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973 [citado como *S*].

PEÑALVER SIMÓ, Mariano: «Suscitar el bergsonismo: las paradojas contemporáneas de un filósofo cortés», en *Desde el sur: lucidez, humor, sabiduría y otros discursos*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998<sup>a</sup>.

RAMÍREZ, Mario Teo: *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994.

SÁNCHEZ REY, María del Carmen: *La filosofía bergsoniana de la inteligencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1989.