

COGITO Y CORPORALIDAD: CONCIENCIA CORPORAL EN BERGSON Y MERLEAU-PONTY

COGITO AND CORPOREALITY

EMILIO GINES MORALES CAÑAVATE*

UNED

RESUMEN: En las páginas siguientes quisiera presentar un breve análisis acerca del estudio del *cogito* en Bergson y Merleau-Ponty, ya que sus aportaciones arrojan luz sobre la sucesiva desvinculación que la Historia de la Filosofía ha ido operando entre el pensamiento y el cuerpo.

Ello servirá para pensar que los filósofos han de despojarse del dualismo heredado entre mente y cuerpo, para aspirar a mantenernos en la pretensión de una especulación global que recoja todo lo que hay en nuestro saber de humanidad.

La percepción es el cauce intersensorial que recoge cuerpo y espíritu en una sola dimensión que se continúan la una en la otra. La conciencia, lejos de disgregarse en intervalos o conceptos pensados, se sostiene en la corporalidad, volviendo sobre sus acciones y reconstruyéndose continuamente.

PALABRAS CLAVE: percepción, cuerpo, materia, conciencia, mente, espíritu.

ABSTRACT: In the following pages I would like to introduce a brief analysis about the study of the cogito by Bergson, and that by Merleau-Ponty; their contributions have shed light on the successive detachment of thought and body on which the history of philosophy has been operating. This analysis will cause philosophers to think about the necessity to abandon the inherited dualism between mind and body. Perception is the channel that joins body and spirit in one dimension only; consciousness, far from breaking down into concepts, is continually renewed thanks to our corporeality.

KEYWORDS: perception, body, matter, consciousness, mind, spirit.

* E-mail: emiliogines2@gmail.com

1. Introducción

Estamos tan acostumbrados a definir *el cogito* como sinónimo de pensamiento y conciencia que, fuera de esta dimensión reflexiva, el fenómeno del cuerpo pasa a un lugar secundario. El Yo instaurado por Descartes pretende solucionar el problema milenario de cómo conciliar las reflexiones interiores que la mente nos aporta y que la acción práctica se obstina en desmentir. A esto se añade la lucha de la razón con las pasiones provenientes del cuerpo y ante las que ha de resistir reafirmando la certeza frente a una exterioridad voluble y efímera. Desde Descartes, existimos porque pensamos y nuestra conciencia actúa sometida a la maquinaria del cuerpo, de manera que, en tanto que substancia, esta esclaviza su vitalidad a la resistencia de lo corporal, es decir, el pensamiento ha de sobrevolar el organismo para sentirse realmente libre. En cambio, en este trabajo se constata que el cuerpo, rico en posiciones, se nutre de las perspectivas que ofrece el contacto con el otro y, con ellas, vamos consolidando nuestra experiencia, atravesada por las sensaciones que brotan de la interacción con el mundo.

El objetivo de este análisis es profundizar en este aspecto recurriendo a dos grandes filósofos que hicieron una lectura alternativa del problema planteado. Con este fin, investigamos sobre las aportaciones filosóficas que Bergson y Merleau-Ponty precisaron alrededor de esta cuestión. Para el primero, el cuerpo es un centro de acción a partir del cual se inicia todo conocimiento, acción, selección, etc.; para el segundo, es en sí mismo un saber. Esta apertura a la actividad implica una crítica rigurosa del distanciamiento insalvable que Descartes había establecido en su discurso entre el alma y el cuerpo. No obstante, afirma la duda cartesiana acerca de los límites existentes entre el intelecto y el cuerpo, así como la consideración de la debilidad del ser frente a esa visión tan prepotente que la herencia filosófica nos ha querido transmitir. En realidad la relación entre *cogito* y cuerpo está sometida a tenues fronteras que hacen imprecisa la separación entre extensión e intensidad.

En efecto, el filósofo renacentista reconocerá al final de su *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* que el ser humano se equivoca a menudo en las cosas particulares, y que nuestra naturaleza es endeble para pensar con claridad (Cf. Descartes, 1988, 182)¹. Esta fragilidad que debilita el pensamiento que se creía invulnerable es uno de los pilares fundamentales de este trabajo. Pero no se parte solo

¹ Cf. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, 182.

de las reflexiones filosóficas para pensar qué tipo de *cogito* conviene a nuestra corporalidad, sino que, además, las confrontamos, como hicieron los autores de los que hablamos, con la práctica que desde otras disciplinas como la Psicología se vienen realizando.

También nos ayuda en nuestro objetivo reflexionar sobre este saber tan singular como es el del cuerpo, así como sobre la relación que el pensamiento establece con la acción en las situaciones de trabajo corporal que se realizan en las sesiones de psicomotricidad y en la clínica psicológica. De esta manera, pretendemos ilustrar aquello que los conceptos o las palabras difícilmente pueden dejar traslucir en toda su plenitud. El desarrollo evolutivo de la persona se ha ido construyendo —especialmente desde la psicología cognitiva inaugurada por Jean Piaget— mediante esquemas intelectuales que organizaban mentalmente nuestras acciones, desde las más básicas, como coger un objeto, a las más complejas, como plantear una hipótesis (Cf. Piaget, 1981)².

Esta organización mentalista la encontramos ya en Bergson, cuando expone que la conciencia se compone de intervalos de significación que se aglutinan igualmente en esquemas. Para el autor, hay dos procedimientos que nos ayudan a construir estas tiras cinematográficas de imágenes, operaciones o vocablos que son nuestros pensamientos; uno de ellos es la «memoria maquinal» o exacta, y otro, la «memoria inteligente», que reconstruye los recuerdos, en forma de ideas previas, relacionándolos de una forma personal (Cf. «L'Énergie spirituelle», *Œuvres*, 932; *La energía espiritual*, 161)³.

Entre ambos tipos de memoria se interponen las imágenes auditivas, visuales y motoras que guardan lo vivido, y todo ello de una forma tan íntimamente mezclada que es difícil distinguir unas de otras.

Este puzzle un tanto artificioso tendría sentido puramente racionalista si el autor no dijera que la base de todo ello es un dinamismo de implicación recíproca, que es el que da un sentido real al esquema cognitivo que forma nuestra razón. En efecto, la organización esquemática se basa en un movimiento que abarca todo lo anterior como una composición de fuerzas, una relación entre potencias que se basan en el dinamismo de la percepción y la configuración que esta les ofrece. Con el ejemplo de una partida de

² Cf. Piaget, J. 1981.

³ Cf. Bergson, H. «L'Énergie spirituelle», *Œuvres*, pp. 813-971, 932. (trad.: *La energía espiritual*, 161).

ajedrez, el autor nos ayuda a comprender que antes que una construcción pensada, lo que hay es un campo de fuerzas vectoriales que se expanden en el mundo:

Un alfil no es un trozo de madera de forma más o menos caprichosa; es una «fuerza oblicua». La torre es una determinada potencia para «marchar en línea recta» (...) La prueba es que cada partida se le da al jugador con una fisonomías propia. Le da una impresión *sui generis*. «La capto como el músico capta en su conjunto un acorde»⁴. («L'Énergie spirituelle», *Œuvres*, 937; *La energía espiritual*, 168)

Merleau-Ponty, mucho más audaz, profundiza en la anterior visión, ya que por ejemplo, para construir el esquema de un triángulo se retrotrae a la experiencia del niño que, lejos de planificar la figura geométrica en una forma mental, esboza en sus primeros movimientos el trazo espontáneo de direcciones que se distribuyen por el espacio, y que resulta necesario para pensar cualquier forma.

Cada movimiento es una huella arbitraria sobre la que el infante va construyendo unos datos que, lejos de iniciarse con una estructura estable, han de ser creados en el propio dinamismo del sujeto que se desplaza y relaciona en el mundo. Por lo tanto, el entorno se nos ofrece lleno de formas, y cada una de ellas es, antes que una figura mental, un campo perceptivo en donde emergen direcciones posibles que el sujeto efectúa al desplazarse entre el resto de las figuras que percibe en el mundo. Todo concepto surge, pues, de una formulación motriz que le da su sentido (Cf. *Phénoménologie de la perception*, 445; *Fenomenología de la percepción*, 395)⁵.

La idea eterna de triángulo no es eterna, sino una continuidad donde el presente reanuda la concepción personal de la geometría; la percepción logra entonces que el esquema pierda su rigidez y se torne flexible, inmanente al mirar de un sujeto sobre el mundo. Es aquí donde se inicia nuestra andadura, en este *primum vivere* que los dos autores mencionados, tanto Bergson como Merleau-Ponty, consideran como la ley primordial sobre la que todo conocimiento ha de basarse. El cuerpo es, para ellos, el máximo acicate de todo saber, ya que es a partir de la percepción desde donde surge una interrogación continua en la que el *cogito* se modela.

⁴ *Ibidem* 937. (trad.: *Ibid.*, 168).

⁵ Cf. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, 445. (trad.: *Fenomenología de la percepción*, 395).

2. Metodología para estrechar las relaciones entre cogito y corporalidad

La lectura de Bergson no es fácil, ante todo, porque debemos reinterpretar el dualismo al que el filósofo nos convoca; de lo contrario, nos parecería que sigue siendo tan racionalista como sus antecesores, al convertir el *soma* y el espíritu en dos substancias diferentes que no pueden unirse nunca. Bergson indica a sus lectores —a diferencia de lo que ha hecho el bergsonismo— que han de seguir el camino de la filosofía presocrática al afrontar de forma natural la interrelación en que la idea y el cuerpo se solapan.

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 luego⁶. («L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 790; *La evolución creadora*, 303)

Lejos de caer en los prejuicios dualistas acerca de Bergson, el filósofo retorna a los orígenes del pensamiento en los que *logos* y *fisis* pueden encontrarse de tal forma que uno y otro son una continuidad que circula en doble sentido, un camino de ida y vuelta entre cuerpo y espíritu, tal y como nos aportan las últimas investigaciones acerca del autor.

En Bergson se da un solo 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)⁷. (Worms, 2004, 120)

⁶ Bergson, H. «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, pp. 487-802, 790. (trad.: *La evolución creadora*, 303).

⁷ Worms, F. 2004, 121.

De esta manera, ciencia y metafísica no pueden entenderse separadas: una y otra se complementan, ya que partimos de una realidad sensible que no se rompe, sino que se prolonga en la inteligencia de forma natural. Merleau-Ponty, por su parte, ha de ser investigado igualmente intentando alejarse de sus antecesores cartesianos y de la formulación del *cogito* tradicional pues, por una parte, rompe la reversibilidad entre lo visible e invisible a la que aspira el autor en su pensamiento acerca de la carne y, por otra, nos aleja de ese lado salvaje que es la dinámica existencial en la que actuamos.

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 delante de mí y lo que hay detrás, mi cuerpo de pie ante las cosas, de pie en circuito con las cosas⁸. (Merleau-Ponty, *La nature*, 271)

En el momento en que hablamos de *cogito*, ya sea que lo denominemos racional o tácito, creamos una distancia insalvable entre el sujeto y el mundo con el que este se relaciona. ¿Cómo podremos responder entonces a la pregunta de qué *cogito* es el que conviene al cuerpo, si su formulación ya es engañosa?

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 alrededor⁹. (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 465; *Fenomenología de la percepción*, 412)

Como vemos, el propio autor revisa la formulación del *cogito* por su preeminencia del lado subjetivo que vuelve la realidad que se piensa sobre sí misma. Podríamos decir que se torna una entidad indeclinable, tal y como prescribe el autor; es decir, pierde su sentido de acción, de proyecto en el mundo en el que vivimos. Por el contrario, se vuelve resbaladizo al ausentarse de su parte más corporal, ya que cuestiona

⁸ Merleau-Ponty, *La nature*, 271.

⁹ Cf. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, 465. (trad.: *Fenomenología de la percepción*, 412).

la dimensión del sujeto que se encuentra en un contacto dinámico y profundo con las cosas.

El *cogito*, al resaltar el poder del sujeto frente al mundo que percibe, pierde el lado más espontáneo que su interacción sensorial con el mundo conlleva, y por lo tanto, no resuelve el problema de cómo comunicar realmente cuerpo y espíritu¹⁰. Así pues, la metodología para unir polos tan separados por la tradición consiste en la adopción de una perspectiva distinta a la comúnmente aceptada en la que la razón se enseñorea sobre la acción, y afrontar, por el contrario, el punto de vista más débil, que es precisamente nuestra corporalidad. Esto nos lleva a algo inusual en filosofía, ya que hemos de intentar abrir los conceptos y las definiciones en vez de cerrarlas, situarnos en el movimiento propio de la animalidad y del instinto antes que en el de la racionalidad.

La teoría tendente a la contemplación de lo abstracto se debilita en la acción singular y concreta, por lo que el devenir de la actividad corporal cotidiana de cada uno de los seres humanos adquiere un rango de prioridad que hasta ahora no había tenido. Podemos observar que Bergson —de forma audaz— y Merleau-Ponty —de forma definitivamente radical— se proponen dejar que la fuerza de la *poiesis* que trae consigo la actividad motriz sea la que sostenga a la idea, y no al revés (Cf. Bergson, «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 767; *La evolución creadora*, 280)¹¹. De esta forma, el mejor método para conocer el ser continúa siendo partir de la movilidad y su apertura, para comprender fenómenos que en la filosofía anterior eran pensados antes que sentidos. Esta perspectiva de Bergson, en la que pasividad y actividad conforman una unidad, es mantenida en Merleau-Ponty al convertir el cuerpo en un ser sintiente-sentido (Cf. López Sáenz, 2002, 191)¹².

La dinámica corporal no está atada al pasado de lo ya sentido, a aquello a lo que se le ha dado ya un significado, sino que, por el contrario, se inscribe en el presente que siente libremente. Hay, por lo tanto, una crítica mordaz por parte de Bergson al científico que concibe «que las mismas causas producen los mismos efectos» (Bergson, «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, 110; *Ensayo sobre los*

¹⁰ Véase anotación de febrero de 1959 en Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible* (Gallimard, Paris, 2006).

¹¹ Cf. Bergson, H. «L'Évolution créatrice», óp. cit., 767. (trad.: *La evolución creadora*, 280).

¹² Cf. López Sáenz, M^a C 2002, 191.

datos inmediatos de la conciencia, 121)¹³, ya que la libertad supone la posibilidad de transformar —merced a la acción corporal— los esquemas habituales en actividad innovadora. Ahora bien, esto no quiere decir que sea tarea fácil, ya que «los actos libres son raros» (Bergson, «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, 110; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 120)¹⁴. El autor señala 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 adhieren¹⁵. (Bergson, «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, 111; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 121)

Con esto quiere decir Bergson que el ser humano prefiere asegurarse en las imágenes de las acciones diarias que hacemos, como si estas fueran un cúmulo de secuencias prescritas por el reloj, antes que a los miles de impresiones que los momentos de la vida conlleva. La libertad no se logra sin esfuerzo, ya que es necesario ser activo frente a la pasividad de nuestros propios conceptos, los cuales tienden a perpetuarse en imágenes fijas más que a innovarlas. Según Bergson, hay algo de conservador en nuestras acciones habituales que debemos trasgredir. Es necesario «encontrarse determinado a obrar»¹⁶ (Bergson, «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, 111; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 121) o, en otras palabras, que el sujeto esté interesado en salir de los «automatismos»¹⁷ (Bergson, «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, 111; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 121). 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 resumen, al vernos abocados a la apertura y a la innovación de la acción del ser humano, este vértigo no nos permite aferrarnos ni a la memoria de lo pasado ni a las

¹³ Bergson, H. «Essai sur les donnes immédiates de la conscience», *Œuvres*, pp. 3-151, 110. (trad.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 121).

¹⁴ *Ibidem.*, 110. (trad.: *Ibidem.*, 120).

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

ideas, como si estas fueran anclas en una borrasca, sino que, por el contrario, nos lanza al mar proceloso del vivir cotidiano. La percepción es ese acto intuitivo que nos lleva de lo orgánico a lo intelectual, torbellino de escorzos y estallido de perspectivas.

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 fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante mucho tiempo¹⁸. (Bergson, «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 578; *La evolución creadora*, 96)

Merleau-Ponty nos lleva igualmente a una apertura abrupta que se encuentra instalada en el cuerpo; este estalla en una dehiscencia semejante al fruto que abre sus semillas a lo visible¹⁹ (Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 155; *Lo visible y lo invisible*, 109), a un torbellino²⁰ (Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 157; *Lo visible y lo invisible*, 110) en el que, lejos de poder reposar tranquilamente, no dejamos de abrirnos a borbotones a la existencia. Un método filosófico que pretenda abrirse camino en esta ha de encontrar un camino que navegue entre la intuición, que pretende aunar la diferencia, y la dialéctica, que nos lleva a la contradicción. Intuición y dialéctica se alimentan mutuamente de la tensión que se da entre los elementos problemáticos que percibimos en nuestra experiencia, dentro del medio en el que nos movemos. En definitiva, nuestro ser vive para desgarrarse, como el Uno de Plotino lo hacía en el mundo, y cada fenómeno que se manifiesta en la existencia no es sino una huella de esa unidad original que somos, del cuerpo viviente empeñado en el mundo.

3. Imágenes y fenómenos

Vistos desde esta perspectiva desgarradora, los fenómenos que percibimos en el mundo ofrecen formas diferentes de aparecer que, sin embargo, poseen ciertas características similares. La principal es que se unen en la duración presente de un ser

¹⁸ Bergson, H. «L'Évolution créatrice», óp. cit., 578. (trad.: *La evolución creadora*, 96).

¹⁹ Cf. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, 155. (trad.: *Lo visible y lo invisible*, 109).

²⁰ Cf. *Ibidem.*, 157. (trad.: *Ibid.*, 110).

humano que vive aquí y ahora, y otra no menos importante es que nos percibimos durando en relación con el resto de duraciones²¹ (Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, 300-301).

En Bergson la duración pierde sus matices de sustancia impotente.

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 acción²². (Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 293; *Materia y memoria*, 163)

Para Bergson, «impotente» es lo que no puede hacerse consciente, lo que permanece en el olvido y no contribuye a la acción ni a la vida actual. Por tanto, para que el espíritu tenga realidad se hace necesaria en el autor nacido en París, según nos dice Merleau-Ponty, «una articulación entre alma y cuerpo, porque el presente y el cuerpo, el pasado y el espíritu, aun siendo de diferente naturaleza, se infiltran el uno dentro del otro»²³ (Merleau-Ponty, *Signes*, 300).

El filósofo existencialista seguirá los pasos de Bergson cuando nos diga que el alma está plantada en el cuerpo, adherida a él²⁴ (Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 281-282), aunque trasciende estos términos cuando expresa rotundamente que «el alma es el hueco del cuerpo, el cuerpo es el hinchazón del alma»²⁵ (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 281-282). Es decir, toda acción corporal puede ser completada, toda acción creadora propia del cuerpo revela nuestro ser más espiritual.

La duración es, por tanto, como una savia que cruza tanto las ideas en la copa del árbol como las raíces de las distintas duraciones en las que nuestras reflexiones se sustentan²⁶ (Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 148). Así pues, mientras que para Bergson no puede haber duración sin que los fenómenos adquieran forzosamente una cualidad de pasado, para Merleau-Ponty estos adquieren la potencia de una novedad

²¹ Cf. Merleau-Ponty, M. *Signes*, 300-301.

²² Cf. Bergson, H. «Matière et mémoire», *Œuvres*, pp. 161-356, 293. (trad.: *Materia y memoria*, 163).

²³ Merleau-Ponty, M. *Signes*, 300.

²⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, 281-282.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cf. *Ibidem.*, 148.

rabiosa que se abre al horizonte. El autor existencialista no deja lugar para la conservación de lo ya habitado, pues cada movimiento abre nuevos territorios. El cuerpo es un viejo presente.

En Bergson, por el contrario, las percepciones tienen un valor inclusivo al que el *cogito* se adhiere, ya que todos los fenómenos que se manifiestan en el mundo causan en nosotros impresiones en grados diferentes de intensidad. De esta manera, entre el interior y el exterior, podemos encontrar distintos niveles que van desde el pasado ya vivido, al que apenas podemos acceder en su totalidad absoluta, a las impresiones que han dejado en nosotros las afecciones, los recuerdos y las ideas.

La conciencia se mueve entre esta interioridad y las percepciones de las imágenes que encontramos en el exterior, cuyas variaciones continuas provocan en nuestro cuerpo, como centro de acción privilegiado, conmociones²⁷ (Cf. Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 191; *Materia y memoria*, 55) en todos los niveles del ser, tanto corporales como espirituales. Para Bergson, las propiedades de estas percepciones afectan a los órganos de los sentidos, modifican al sistema sensoriomotor, llegan al cerebro y van más allá al hacer brotar acciones de nosotros. Lo difícil es averiguar cómo toda esta globalidad adquiere una única perspectiva.

Lo que ustedes tienen, pues, que explicar no es cómo nace la percepción, sino cómo se limita, puesto que ello sería de derecho, la imagen del todo, y puesto que se reduce, de hecho, a aquello que a vosotros interesa²⁸. (Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 190; *Materia y memoria*, 54)

Para Bergson, la percepción circunscribe la indeterminación propia de su naturaleza sensoriomotriz que abarca todo el universo, y a la vez escoge una imagen entre infinidad de ellas. Para Merleau-Ponty, esta indeterminación propia de la percepción reduce la conciencia prácticamente a un mito, a partir de su obra *Fenomenología de la percepción*. En esta el autor quiere desechar la introspección de la conciencia solitaria propia del yo cartesiano y, para ello, piensa en un cuerpo fenoménico que es todo él apertura perceptiva al mundo.

²⁷ Bergson, H. «Matière et mémoire», óp. cit., 191. (trad.: *Materia y memoria*, 55).

²⁸ *Ibidem.*, 190. (trad.: *Ibid.*, 54).

Un ejemplo fehaciente de esta reversibilidad que altera mi ser tanto subjetiva como objetivamente es el contacto entre nuestras manos enlazadas; esta experiencia, que se mueve entre la subjetividad de nuestra historia y la objetividad del peso o textura corporal, no es obra de un sujeto constituyente, sino la que las propias zonas del cuerpo conllevan²⁹ (Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 174-179).

Bergson, queriendo penetrar en la profundidad del sujeto, utiliza el término controvertido de «imágenes» apelando a que lo que percibimos en el presente tiene una doble dimensión interior y exterior, podríamos decir, una huella de nuestro pasado ya reflexionado y otra del presente que lo trastoca y lo modifica interviniendo en él. Considerando la continuidad de la duración, en cada movimiento del cuerpo hay una llamada sensoriomotriz que prolonga las percepciones en nuestra experiencia vivida y en la que advendrá. Como consecuencia, cada imagen es, por una parte, inmanente a nosotros mismos, a nuestra interioridad y, por otra, es diferencia cuando el cuerpo percibe su imagen corporal en relación con las otras imágenes, incluidas las de sus semejantes³⁰ (Cf. Worms, 2004, 122).

Ambos autores coinciden al desarrollar una imagen que existe en realidad, que es fenómeno inscrito en nuestras percepciones corporales, y no ilusión pensada. Las imágenes que percibimos existen ahí donde aparecen (Cf. Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 195; *Materia y memoria*, 60),³¹ lo que percibimos no puede ser, para Merleau-Ponty, un fantasma que nos sitúa en mundos aparte a este, sino que todos ellos están en este, que es el que vivimos carnalmente³². Así pues, el contenido de la imagen cobra visos de fenómeno cuando se une a la existencia antes de ser despedazada en ideas o cosificada en objetos.

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

²⁹ Cf. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, 174-179.

³⁰ Cf. Worms, 2004, 122.

³¹ Bergson, H. «Matière et mémoire», óp. cit., 195. (trad.: *Materia y memoria*, 60).

³² Para estudiar el análisis que Merleau-Ponty hace sobre la imagen en Bergson es imprescindible una lectura atenta de dos obras: «Lección undécima: El segundo capítulo de materia y memoria», en *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2006). Si bien es necesario confrontar este análisis con las referencias últimas sobre este tema que trató en: «Bergson se faisant», en *Signes* (Gallimard, Paris, 1960). En el primero, se centra en la pureza de una imagen mental e inaccesible al cuerpo defendida por Bergson; en el segundo, reivindica el circuito doble y pleno que se establece entre el ser y el yo, podríamos decir entre lo percibido y la acción misma de percibir el mundo.

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 evitar esta disociación, luego que los filósofos la han engendrado. Pedimos al lector, sin embargo, que la olvide³³. (Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 162; *Materia y memoria*, 26)

En este texto vemos cómo Bergson define la materia equiparando la existencia y la apariencia, puesto que materia es lo que existe en su aparecer. Mientras que Bergson llama a este aparecer imagen, Merleau-Ponty lo llama fenómeno, y al hacerlo, el autor quiere implicar radicalmente la percepción en la existencia sensoriomotriz del ser que vive. Percibir es ya una manera de pensar. Lo que aparece ante la conciencia lo hace siempre con sentido. Este impregna ya lo que percibimos, pero se prolonga en la expresión (gestual, corporal) y culmina en el lenguaje.

Percibir e imaginar no son más que dos maneras de pensar (...) el puro pensamiento de ver o de sentir, y es posible describir tal pensamiento, mostrar que está hecho de una correlación rigurosa entre mi exploración del mundo y las respuestas sensoriales que ella suscita³⁴. (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 48-49)

Ser corporal es vivir en un intermundo en donde la sensorialidad se entrecruza con el objeto que podemos ver, gracias a una dinámica de relaciones perceptivas entre los cuerpos que percibimos y nuestro propio cuerpo percibido por los otros; así, las miradas, los contactos, los gestos nos aparecen como un paisaje de expresiones intermundano en el que podemos ir desde nuestro cuerpo hasta las estrellas³⁵.

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

³³ *Ibidem.*, 162. (trad.: *Ibidem.*, 26).

³⁴ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, 48-49.

³⁵ Merleau-Ponty resalta la cita extraída de Bergson, para referirse al potencial de virtualidad que la percepción corporal conlleva. (*Le visible et l'invisible*, 82).

estrellas³⁶. (Bergson, «Les deux sources de la morale et de la religion», *Œuvres*, 1194; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 324)

Ir hacia nuestro cuerpo es situarnos en la conciencia, pues ambos se encuentran formando un todo que ni Bergson ni Merleau-Ponty quieren separar, sino que, por el contrario, desean abordar porque reconocen su centralidad para el conocimiento y para la acción.

4. Un cuerpo que piensa

Siguiendo a Bergson, lo pensante y lo moviente dialogan incansablemente porque en todo pensamiento subyace el movimiento, no como dos umbrales que se enrocan en otras dimensiones desconocidas para su contrario, sino que se ven conminados a ser el uno parte del otro, en la duración en la que nos percibimos como seres humanos en desarrollo.

Así expresamos fundamentalmente que el *cogito* que corresponde al cuerpo no puede ser un *cogito* solitario que sale de mí para volver más tarde de nuevo a mí, ni un *cogito* tácito que se queda mudo tan solo porque se compone de expresiones, sino que precisamente por eso, porque se expresa, deja de ser *cogito* para ser cuerpo vivo que ha de ser pensado *a posteriori*³⁷ (Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 465-466; *Fenomenología de la percepción*, 412-413). Pensar es un volver sobre la expresión, un reflexionar que se recorta sobre ella, para extraer algún núcleo de sentido de una realidad intersensorial que se manifiesta a menudo caótica.

La inteligencia se modela sobre la corporalidad, pues en el momento que un brazo se extiende en el espacio, lo abarca y lo significa, de la misma manera que cuando alguien señala un objeto lo hace suyo prolongándose en él. De hecho, el movimiento corporal inunda el mundo de sentido, pues no pudiendo abarcarlo todo, percibe un contorno que responde a algo de todo aquello que se difumina, y en este algo encontramos una afirmación de que lo que percibimos es tan solo un llegar a ser de aquella dehiscencia que siempre nos trasciende.

³⁶ Bergson, H. «Les deux sources de la morale et de la religion», En *Œuvres*, op. cit., pp.980-1241. p. 1194. (trad.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 324).

³⁷ Cf. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, 465-466. (trad.: *Fenomenología de la percepción*, 412-413).

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 o una usurpación, de suerte que hay que decir que las cosas pasan en nosotros o también que nosotros pasamos en las cosas³⁸. (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 162)

Bergson y Merleau-Ponty se unen al valorar la percepción como punto de encuentro entre el sujeto y la cosa, sin dar prioridad a ninguna de ellas, sin acabarla nunca definitivamente, ya que se atan entre sí en el medio del mundo natural y mediante el universo expresivo.

El encuentro con la naturaleza, con las cosas, con los otros nos altera profundamente, nos atraviesa de arriba abajo, interna y externamente, extrayendo de nosotros lo visible, y a partir de ello, dejando al descubierto lo invisible. Este es un grado de la visibilidad si seguimos la continuidad de un ser que dura mientras se desarrolla y madura, de tal manera que una persona envejece sin perder lo que fue, pero transformándolo en algo que permanecía ausente hasta ese momento. La visibilidad es solo el escorzo que deja zonas invisibles entre los *visibilia* y entre nosotros.

En efecto, todo lo visible crea sombras que, a medida que pasa el tiempo, van adquiriendo fuerza para desprenderse de su origen y, desde ahí, se proyectan y hacen germinar la génesis de territorios nuevos. En Bergson y en Merleau-Ponty la conciencia es un deshacerse o no es nada; se construye sobre un algo ínfimo que no deja de transitar entre el sujeto y el ser; se recrea en la ausencia reversible de la presencia del mundo. Bergson piensa que el dato más inmediato para la conciencia es el de una duración que nunca está conforme consigo misma, sino que se aúna con el mundo, deseando extraer su lado ausente, el cual, por otra parte, siempre se mantiene en toda percepción e incluso en toda acción:

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

³⁸ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, 162.

privación³⁹. (Bergson, «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 746; *La evolución creadora*, 260)

La propuesta del *cogito* más propio del cuerpo es, sin duda, la de la interrogación del lado ausente e invisible del ser que conlleva toda percepción, ese lado negativa que forma parte de toda afirmación, al igual que hay zonas de nuestro cuerpo que intuimos sin poder llegar a observarlas, ni siquiera a sentir las expresamente.

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 percepción⁴⁰. (Bergson, «Matière et mémoire», *Œuvres*, 194; *Materia y memoria*, 58)

La actividad sensoriomotriz, que nos concentra en nuestro interior al ritmo de la respiración y que se expande en el exterior, nos trae y nos lleva de un lado al otro sin dejarnos coincidir con la realidad salvo trabajándola desde adentro, en nuestra carne.

Lo reversible de la carne merleau-pontiana es su acción intuitiva, que instintivamente nunca está de acuerdo con lo dado, que se sabe interpelada a dar más de lo que tiene, a hacer nuevas lecturas, a trascenderse en diferentes acciones. «Reversibilidad» es, por consiguiente, el movimiento de la vida infiltrándose en la aventura de una dialéctica que se recrea y que niega que lo que ya ha sido se perpetúe, puesto que lo vivido sin un cuerpo que dure en el presente sería sinónimo muerte. Igualmente para el filósofo la palabra *εἶδος*, lejos de quedarse en el sentido de una idea que resiste el paso del tiempo como «esquema del acto supuesto como ya realizado»⁴¹ (Bergson, «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 761; *La evolución creadora*, 274), ha de ligarse a la existencia perceptiva, siendo una «vista estable que tomamos sobre la inestabilidad de las cosas»⁴² (Bergson, «L'Évolution créatrice», *Œuvres*, 761; *La evolución creadora*, 274).

³⁹ Bergson, H. «L'Évolution créatrice», óp. cit., 746. (trad.: *La evolución creadora*, 260).

⁴⁰ Bergson, H. «Matière et mémoire», óp. cit., 194. (trad.: *Materia y memoria*, 58).

⁴¹ Bergson, H. «L'Évolution créatrice», óp. cit., p. 761. (trad.: *La evolución creadora*, 274).

⁴² *Ibidem*.

Bibliografía

- BERGSON, Henri (2001). *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris.
- «Essai sur les données immédiates de la conscience», en *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 3-151. [1ª ed., 1889] (Traducción al castellano: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 2006).
- «Les deux sources de la morale et de la religion», en *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 980-1241 (Traducción al castellano: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946).
- (2001). «L'Énergie spirituelle», en *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 813-971. [1ª ed., 1919] (Traducción al castellano: *La energía espiritual*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid, 1982).
- (2001). «L'Évolution créatrice», en *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 487-650. [1ª ed., 1907] (Traducción al castellano: *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1973).
- (2001). «Matière et mémoire», en *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 161-356. [1ª ed., 1896] (Traducción al castellano: *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2006).
- DESCARTES, René (1988). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa Calpe, Colección Austral, Madrid.
- LÓPEZ SÁENZ, Mª Carmen (2002). «La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty», en Rivera de Rosales, Jacinto y López Sáenz, Mª Carmen (coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, UNED, Madrid, pp. 179-207.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1994). *La nature*. Seuil, Paris.
- (2006). *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- (2006). *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris. (Traducción al castellano: *Lo visible y lo invisible*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012). [1ª ed., 1964].
- (2010). *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris. [1ª ed., 1945] (Traducción al castellano: *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 2000). [1ª ed., 1960].
- (2003). *Signes*, Gallimard, Paris. (Traducción al castellano: *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964). [1ª ed., 1964]

PIAGET, Jean (1981). *Psicología del niño*, Morata, Madrid.

WORMS, Frédéric (2004). *Bergson ou les deux sens de la vie*, Presses Universitaires de France, Paris.

Recibido : 25/06/2012

Aceptado : 02/12/2012