

CORPORALIDAD Y PERCEPCIÓN COMO CLAVES DE LA CRÍTICA MERLEAU-PONTIANA A BERGSON

[EMBODIMENT AND PERCEPTION AS KEYS IN THE MERLEAU-PONTYAN CRITIQUE OF BERGSON]

Esteban Andrés García *
Universidad de Buenos Aires. Argentina

RESUMEN: El propósito de este trabajo es relevar la importancia crucial de las cuestiones de la corporalidad y la percepción para la comprensión de las múltiples lecturas que Merleau-Ponty realizó de diversos aspectos de la filosofía bergsoniana. El análisis se enfoca en los cursos dictados por Merleau-Ponty en 1947-1948, donde el filósofo advierte la ausencia de una verdadera teoría bergsoniana del cuerpo percipiente, a pesar de las equívocas figuras de una percepción y memoria corporales que Bergson expone en *Matière et mémoire*. De acuerdo con esta interpretación, estas figuras sólo reiteran en otros términos los mismos problemas del dualismo ontológico y el asociacionismo psicológico que se proponen superar. Se releva además la persistencia invariante de los mismos ejes críticos a lo largo de la entera producción intelectual de Merleau-Ponty, y la perpetuación hasta las últimas obras de Bergson del mismo modelo perceptivo “intelectualista” criticado por Merleau-Ponty.

PALABRAS CLAVE: Merleau-Ponty; Bergson; percepción; corporalidad; memoria

ABSTRACT: The purpose of this paper is to underline the crucial importance of the topics of embodiment and perception to grasp the sense of the multiple readings that Merleau-Ponty developed of diverse aspects of Bergsonian philosophy. The analysis focuses in the courses dictated by Merleau-Ponty in 1947-1948, where the philosopher notices the absence of a true Bergsonian theory of a percipient body, in spite of the equivocal figures of a corporeal perception and memory that Bergson exposes in *Matière et mémoire*. According to this interpretation, these figures only repeat in other terms the same problems of ontological dualism and psychological associationism that they intend to overcome. In addition, we highlight the persistence of the same critical axes along Merleau-Ponty's entire intellectual production, as well as the perpetuation in Bergson's last works of the same “intellectualist” perceptive model which was criticized by Merleau-Ponty.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, Bergson, perception, embodiment, memory.

1. INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty se refirió a la filosofía de Bergson desde sus primeros escritos hasta sus últimos cursos y notas de trabajo. Considerando estas muy numerosas y variadas referencias en su conjunto, podría pensarse en principio que el interés merleau-pontiano fue enfocándose a lo largo del tiempo en distintos temas propios de la filosofía bergsoniana y alternando críticas, apropiaciones y elogios. En efecto, si en una temprana reseña Merleau-Ponty ya se hacía eco de la crítica de Sartre a la filosofía bergsoniana como naturalista y carente de una concepción adecuada de la

* Profesor Adjunto de Gnoseología en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires - Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. m@ilto:baneste72@gmail.com

subjetividad (Merleau-Ponty, 1936), este punto de vista crítico parece perdurar en las referencias -ya relativas a temas más específicamente bergsonianos como la “atención a la vida” o la “duración”- incluidas en sus dos primeras obras, *La structure du comportement* de 1942 (SC) y *Phénoménologie de la perception* de 1945 (PP). Durante la década de 1950 Merleau-Ponty dictó en cambio dos conferencias de tono francamente laudatorio hacia Bergson (su conferencia inaugural de 1953 en el Collège de France y la sesión de homenaje que cerró el *Congrès Bergson* de 1959), tono elogioso que, sin embargo, debe ser leído en el contexto de las circunstancias especiales y convenciones tradicionales que rigen tales eventos, tal como han observado algunos intérpretes (véase Toadvine, 2000, p. 107). En la última etapa de su producción -relacionada por algunos exégetas con un giro desde la gnoseología hacia la ontología- Merleau-Ponty dedica a Bergson una larga sección de su curso acerca de *La nature* (N) dictado en 1957, así como numerosas menciones en sus últimos escritos publicados póstumamente como *Le visible et l'invisible* (VI) en 1964. Ciertos intérpretes han llegado a ver en estas últimas referencias un “giro bergsonian” del “último Merleau-Ponty” (véase por ejemplo Zunino, 2009; Alia Al-Saji, 2001; Santos Moutinho, 2017; Barbaras, 1997), quien se habría vuelto hacia Bergson para trascender los límites del marco fenomenológico previamente adoptado. Sin embargo, los lectores más moderados hallan reiterados incluso en estos textos los mismos reparos de los primeros escritos, de tal modo que pueden afirmar que Merleau-Ponty no “giró” desde una evaluación negativa hacia una positiva sino que “se mantuvo consistentemente en una posición ambivalente frente a Bergson” (Shoichi, 2005, p. 518).

En este trabajo no nos proponemos seguir en detalle los vaivenes de estas numerosas referencias merleau-pontianas a Bergson, sino enfocarnos en lo que consideramos un punto invariante que recorre las posiciones adoptadas por Merleau-Ponty frente a la filosofía de su predecesor y que, a nuestro juicio, marca una distancia infranqueable y definitiva entre ambas filosofías, a saber, el contraste entre sus respectivas teorías de la percepción y las concepciones divergentes de la corporalidad que tales teorías manifiestan. Merleau-Ponty dedicó a estas cuestiones un examen detallado en el curso de 1947-1948 acerca de *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (UAC), curso que privilegiaremos en nuestro análisis y desde el cual podremos identificar anticipaciones y reiteraciones de los mismos ejes críticos en escritos previos y posteriores del filósofo.

El interés privilegiado otorgado a la percepción frente a otras dimensiones de la experiencia -lingüísticas, conceptuales o científicas-, la prioridad concedida a lo presentado directamente frente a lo representado, es indudablemente un importante punto de contacto entre la filosofía de Bergson y los desarrollos posteriores de la fenomenología husserliana y posthusserliana. En una conferencia de 1911 Bergson afirmaba: “No niego la utilidad de las ideas abstractas y generales -como no desafío tampoco el valor de los billetes del banco. Pero así como el billete no es más que una promesa de oro, así una concepción no vale más que por las percepciones eventuales que representa” (Bergson, 2011, p. 7). De modo semejante, Merleau-Ponty compara en su “Avant-Propos” a PP el mundo percibido con el territorio con que debe medirse la validez de cualquier mapa conceptual o científico (Merleau-Ponty, 1945, p. iii).¹ En una conferencia inmediatamente posterior, cuyo título alude precisamente al “primado de la percepción”, Merleau-Ponty resumía la conclusión de su obra principal afirmando que “el mundo percibido es el fundamento siempre presupuesto de toda racionalidad, todo valor y toda existencia” (Merleau-Ponty, 1989, p. 43). Sin embargo, precisaba su particular concepción *corporal* del proceso perceptivo: “la síntesis perceptiva debe ser realizada por un sujeto que puede a la vez delimitar ciertas perspectivas del objeto (...)

y al mismo tiempo trascenderlas. Este sujeto es mi cuerpo como campo perceptivo y práctico” (Merleau-Ponty, 1989, p. 48). Uno de los principales flancos contra los cuales Merleau-Ponty esgrime esta teoría corporal de la percepción está representado por aquellas gnoseologías modernas que consideran que la percepción depende en última instancia de una función mental o espiritual. Así, por ejemplo, para Descartes la percepción se sirve de juicios tácitos, de tal modo que finalmente “el alma es la que ve y no el ojo” (*Dioptrique* VI; citado en *SC*, p. 207). En el caso de la gnoseología kantiana, la experiencia de todo objeto tiene como condición de posibilidad las categorías y operaciones sintéticas del entendimiento. Frente a estas teorías que califica frecuentemente de “intelectualistas”, Merleau-Ponty afirma en cambio que:

La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una “practognosia”, que debe reconocerse como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas “representaciones” (...) (*PP*, p. 164).

Si el objetivo perseguido por la obra central de Merleau-Ponty fue entonces, según sus palabras, situar la conciencia perceptiva como núcleo de las diversas dimensiones de nuestra experiencia, y a su vez definir esta conciencia como una conciencia corporal, es claro que las convergencias o diferencias relativas a estos puntos -la percepción y la corporalidad- serán tan cruciales como alegamos para definir su posicionamiento respecto de la filosofía de Bergson. Ciertamente, redefinir la conciencia perceptiva como corporal significa no sólo redescubrir el cuerpo más allá de sus restrictivas definiciones científico-objetivas, sino también redefinir el estatuto de la conciencia y el sujeto de la percepción, como se adelantaba ya en *PP* y se observa aún más agudamente en los últimos desarrollos de corte más “ontológico” del filósofo. Pero esto no modificó en nada el interés central que Merleau-Ponty siempre otorgó a ambos temas, ni afectó su tesis fundamental acerca del carácter corporal de la percepción. Así se afirma en *VI*, por ejemplo, que “antes de la ciencia del cuerpo (...) la experiencia de mi carne (...) me ha enseñado que la percepción no nace en cualquier lugar, sino que emerge en el retiro de un cuerpo” (*VI*, p. 24); “No puedo poner un solo sensible sin ponerlo como arrancado de mi carne” (*VI*, p. 313); “Mi cuerpo no es sólo un percepto entre los perceptos, es el que los mide a todos” (*VI*, p. 302); “Es él y sólo él, porque es un ser de dos dimensiones, que nos puede llevar hacia las cosas mismas” (*VI*, p. 179). Se hace patente así la importancia superlativa que para evaluar la relación entre ambas filosofías adquiere la pregunta: ¿es la conciencia perceptiva para Bergson una conciencia corporal, tal como explícita y enfáticamente lo es para Merleau-Ponty? O expresado de otro modo: ¿es en la teoría bergsoniana de la percepción el cuerpo quien percibe, como lo es para Merleau-Ponty?²

2. MERLEAU-PONTY Y LA ALEGADA AUSENCIA DE UNA TEORÍA DEL CUERPO PERCIPIENTE EN BERGSON

De acuerdo con Merleau-Ponty, el cuerpo revela su aptitud para cumplir el rol de sujeto de la percepción a condición de ser “redescubierto” más allá de su consideración científica objetiva, redescubrimiento que ocupa buena parte de su *Phénoménologie*: “hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque siempre está con nosotros y porque somos cuerpo” (*PP*, p. 239). En la misma obra Merleau-Ponty critica el más célebre descubrimiento de Bergson, el del

tiempo como duración cualitativa indivisa, vivida en la conciencia e identificada con ella, que usualmente confundiríamos con un pensamiento del tiempo que falsea la intuición directa que de él tenemos, espacializándolo (véase Bergson, 1908). Ahora bien, la recusación merleau-pontiana de esta tesis central de Bergson se realiza precisamente en función de la ausencia de una teoría original del cuerpo como sujeto: “si el cuerpo sigue siendo para él [Bergson] lo que llamamos el cuerpo objetivo, la conciencia un conocimiento, entonces el tiempo es una serie de ahora, lo mismo si hace bola de nieve consigo mismo o se despliega en un tiempo espacializado” (PP, pp. 93-94, nota 2). Merleau-Ponty vuelve a objetar a Bergson esta misma falta de una teoría original del cuerpo consciente y percipiente casi una década más tarde, cuando en su curso de 1953 acerca de *Le monde sensible et le monde de l'expression* (MS) aborda críticamente la teoría bergsoniana del movimiento. Allí afirma que Bergson ha observado que “el movimiento no es ‘en sí’, no está en las cosas”: en ellas sólo puede haber un trayecto estático sin trayectoria y sin pasaje (MS, p. 90). Sin embargo, agrega contra Bergson que si no hay movimiento en la trayectoria sin trayecto del en sí, tampoco lo hay en la indivisión del *fluir* de la conciencia (MS, 118). Para que haya percepción del movimiento “es necesario un mediador entre mi indivisión y la división de lo en sí, una medida común entre ellos que es provista por mi cuerpo, una cosa que a la vez es captada interiormente” (MS, 91). Merleau-Ponty agrega que para que el cuerpo pueda cumplir esta función de mediador que hace posible la percepción del movimiento es necesario elaborar una nueva concepción del cuerpo:

Si mi cuerpo fuera para mí un espacio como todos los otros, la indivisión del proyecto no dotaría de unidad a sus movimientos más que a los movimientos de las cosas. (...) Es necesario que mi cuerpo sea como una “máquina de vivir” el mundo, el distribuidor de la indivisión gracias a su espacialidad privilegiada. Una teoría del cuerpo percipiente que Bergson no ha intentado (MS, 91-92).

Merleau-Ponty no desconoce que Bergson desarrolló *in extenso* una teoría del cuerpo, particularmente en *Matière et mémoire* (1896), teoría que Merleau-Ponty analizó en detalle y críticamente en sus cursos de 1947-1948. Esta teoría bergsoniana del cuerpo, además, se refiere a un “esquema motriz” y a una “memoria del cuerpo” de carácter “habitual” que, en términos aparentemente muy cercanos a los merleau-pontianos, hacen participar al cuerpo del reconocimiento perceptivo. Y sin embargo, Merleau-Ponty afirma en estos cursos que “el cuerpo no llega a ser un sujeto -aunque Bergson tienda a dotarlo de ese rango- pues si el cuerpo fuera sujeto, el sujeto sería cuerpo, y es esto lo que Bergson no quiere a ningún precio” (UAC, p. 87). Para precisar (y eventualmente confirmar o no) este dictamen merleau-pontiano nos remitiremos a los pormenores de la concepción bergsoniana del cuerpo en *MM*, donde desde el primer capítulo el cuerpo –aparentemente contra lo expresado por Merleau-Ponty– es definido como la sede de lo que Bergson denomina la “percepción pura”: una percepción inmediata e instantánea que se da puramente en el presente, percepción que Bergson distingue de la “percepción concreta o real” en la que participa la memoria “hincharlo el presente” con el aporte de los recuerdos. Según una definición bergsoniana, la percepción “en estado puro formaría verdaderamente parte de las cosas” y “coincide con las modificaciones necesarias que sufre, en el medio de las imágenes que la influncian, esta imagen particular que cada uno de nosotros llama su cuerpo” (MM, pp. 57-58).

Puede resultar llamativo que en definiciones como la recién citada el cuerpo, sede de la percepción pura, es denominado alternativamente como una cosa clave entre las cosas o una imagen especial entre las imágenes. Esta ecuación entre cuerpo-cosa y

cuerpo-imagen resulta de que *MM* parte de la inusual premisa de que “la materia, para nosotros, es un conjunto de ‘imágenes’”, otorgando a la imagen un tipo de existencia *sui generis* a mitad de camino entre la cosa y la representación (*MM*, p. 7). En la imagen así entendida Bergson parece haber encontrado *avant la lettre* las ideas fenomenológicas centrales de la intencionalidad y del fenómeno: todo lo percibido es objeto para la conciencia -como una imagen, en su diferencia con una mera cosa- sin que sea por ello inmanente a la conciencia, ya que una imagen es percibida sensible o exteriormente: la imagen bergsoniana, análogamente al fenómeno husserliano, sería un correlato de la conciencia pero a la vez trascendente a ella. Sin embargo, si la célebre expresión de Husserl que afirmaba que “Nosotros somos los verdaderos bergsonianos” (véase Spiegelberg, 1965, p. 399) calificaba al bergsonismo como una suerte de “fenomenología incipiente”, Merleau-Ponty lo caracteriza más rotundamente como una “fenomenología abortada”.³ De acuerdo con los cursos de 1947-1948, habría en el análisis bergsoniano un movimiento en dirección a “situar la conciencia” y sobrepasar realismo e idealismo, propósito que “una vez entrevisto, aborta” (*UAC*, p. 83). Un idéntico diagnóstico se reitera hasta en los últimos cursos de Merleau-Ponty, quien continúa afirmando una década más tarde que “Bergson intenta hacer fenomenología”, y sin embargo:

en verdad en este punto más bien adivinamos el pensamiento de Bergson antes que captarlo. Para comprenderlo bien, hay que discernir el sentido válido de su pensamiento escondido detrás de apariencias menos satisfactorias. Parece oscilar entre un espiritualismo, que vería en las cosas algo así como almas, y un materialismo que haría surgir la conciencia de las relaciones extrínsecas de la materia (*N*, pp. 82-83).

En efecto, a lo largo de *MM* la ambigüedad ontológica de la imagen se desagrega alternativamente y según conviene al análisis en un sentido puramente idealista (las cosas son sólo imágenes, y la conciencia es la totalidad de las imágenes), o puramente realista (las imágenes son cosas materiales y exteriores). Para criticar el realismo ingenuo de los científicos Bergson enfatiza la primera acepción (idealista) de la imagen: no es posible engendrar o “deducir” (*MM*, p. 22) la conciencia a partir del mundo material -incluido el cerebro o más generalmente el cuerpo- puesto que el mundo material no es más que un conjunto de imágenes para la conciencia. En el comentario de Merleau-Ponty:

No hay en sí que no sea ya un para mí. En la vía que emprende Bergson, todo *esse* es ya un *percipi*. Pero Bergson no sigue esta vía hasta el final: el realismo de los científicos va a ser sustituido por otro realismo fundado sobre la preexistencia del ser total. Allí el *percipi* se deduce del *esse* por degradación y recorte (*UAC*, p. 81).

Cuando Bergson afirma que la representación de una imagen es menos que su sola presencia (*MM*, p. 23), nuevamente “postula el ser total y de ahí recorta mi perspectiva. Una imagen puede ser sin ser percibida”, como una cosa (*UAC*, p. 81). En efecto, en el análisis bergsoniano del rol del cuerpo en la “percepción pura” prevalece este segundo sentido realista de la “imagen” como “cosa”. El cerebro o el cuerpo “perciben” sólo en el sentido en que se puede decir que las cosas mismas “perciben”, y este sentido es el de la “percepción pura”: una pura transmisión del movimiento desde las cosas al cuerpo como otra cosa, que da lugar a un movimiento del cuerpo-cosa hacia las demás cosas que lo rodean. Entre la percepción -en esta acepción particular del término- y la materia no hay diferencia de naturaleza, sino que ambas están “en la misma relación de la parte y el todo”. El sistema nervioso es una “masa material (...)”

que posee propiedades físicas quizás inadvertidas, pero únicamente propiedades físicas” (*MM*, p. 66).

Mi sistema nervioso, interpuesto entre los objetos que sacuden mi cuerpo y aquellos que yo podría influenciar, juega el papel de un simple conductor que transmite, reparte o inhibe el movimiento. Ese conductor se compone de una multitud enorme de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia (*MM*, pp. 33-34).

Ciertamente, en *MM* el cuerpo es una imagen entre las imágenes, una cosa entre las cosas, pero es a la vez una imagen o cosa privilegiada o “central”. Bergson se refiere a los cuerpos vivientes como destacándose en el mundo material por una aparente detención y redirección del movimiento transmitido. Entre los demás cuerpos, los cuerpos vivientes son “zonas de indeterminación”, afirma reiteradamente a lo largo de *MM* (véase por ejemplo *MM*, p. 27). Pero, finalmente, precisa que el sistema nervioso y el cerebro son sólo el símbolo de nuestra libertad: “simbolizan la indeterminación del querer” (*MM*, p. 30). Ellos son meramente “símbolo” de la conciencia en la medida en que, desde fuera, parece observarse en ciertos movimientos reflejos un hiato en la malla del determinismo, un vacío en la transmisión mecánica del movimiento, apariencia que se produce porque los hilos nerviosos se enriedan antes de devolver el movimiento dando la impresión de un intervalo y un cambio de dirección. Pero no hay libertad ni conciencia en el cuerpo o en el cerebro: “el movimiento no puede producir más que movimiento” (*MM*, p. 101) y la relación entre el cuerpo que percibe y la materia es la relación entre la parte y el todo. Merleau-Ponty advierte que Bergson pretende “hacer del cuerpo una transición hacia la conciencia”, pero esta intención sólo da lugar a “toda una serie de equívocos y artificios”, como los de una “percepción” pura o corporal que no es más que una secuencia de movimientos mecánicos complejos de la materia (*UAC*, p. 86).

En *MM*, tras definir esta “percepción” pura o corporal Bergson afirma que es necesario corregir o completar esta teoría en lo que tiene de abstracto. En realidad, en la experiencia concreta, las imágenes de la memoria del pasado “completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como ésta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra” de tal modo que finalmente “percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar” (*MM*, p. 59). Puede afirmarse en este sentido que para Bergson, como para Descartes, no es finalmente el ojo el que percibe, sino el alma -que entiende en Descartes y que recuerda en Bergson-. Ahora bien, entre la percepción pura y la memoria, que concurrirían en la percepción concreta, no hay sin embargo continuidad u homogeneidad ontológica alguna: la memoria es “una potencia absolutamente independiente de la materia”, ámbito donde se desenvuelve la percepción pura (*MM*, p. 68). No habiendo continuidad entre la percepción pura (que es un evento material y corporal) y la memoria (que es la conciencia misma), Bergson buscará esta mediación en una “memoria corporal”. Distingue así dos tipos de memoria, una memoria corporal y una memoria de imágenes-recuerdo, a los que corresponderían dos tipos de reconocimiento, motriz y representacional.

Bergson constata una “diferencia de naturaleza” entre la memoria que opera cuando se repite un texto de memoria y cuando se recuerda el momento en que se leyó el texto. En el primer caso se trata de una memoria habitual, de repetición, “tendida siempre hacia la acción, asentada en el presente”, “una serie de mecanismos completamente montados” en el cuerpo. Este hábito motriz tiene su base “en un mecanismo cerebral, medular o bulbario” (*MM*, pp. 106-107). El segundo caso es el de una memoria que se representa “recuerdos-imágenes” singulares más o menos fechados

en el tiempo. Se distingue así la “memoria que repite” de la “memoria que vuelve a ver”, siendo la segunda, adelanta Bergson, “la memoria por excelencia” o la memoria en sentido propio (*MM*, p. 81). Bergson se propone explícitamente “separar la parte de acción naciente, es decir, del cerebro, y la parte de la memoria independiente, es decir de las imágenes-recuerdo” (*MM*, p. 88): el único servicio que la memoria corporal puede prestar a la memoria de ideas es “mostrarle las imágenes de aquello que ha precedido o seguido en las situaciones análogas a la situación presente, a fin de alumbrar su elección” (*MM*, p. 87). A estos dos tipos distintos de memoria corresponden respectivamente dos tipos de reconocimiento, que Bergson ilustra con el ejemplo del reconocimiento animal y humano: el perro muestra reconocer a su dueño “con ladridos y caricias”, pero este reconocimiento no consiste en la evocación de una imagen pasada sino más bien en “una cierta actitud especial adoptada por su cuerpo, actitud que sus relaciones familiares con su dueño le han formado poco a poco, y que es provocada ahora mecánicamente en él por la sola percepción de su dueño” (*MM*, p. 79). Existe entonces “un reconocimiento en lo instantáneo, un recuerdo del que el cuerpo es capaz completamente solo, sin que ningún recuerdo explícito intervenga. Consiste en una acción, y no en una representación” (*MM*, p. 93). Se trata de “un acompañamiento motor efectivamente regulado, una reacción motriz organizada” (*MM*, pp. 93-94) y en este sentido particular “reconocer” un objeto consiste en “saber servirse de él” (*MM*, p. 94).

Servirse del objeto es esbozar ya los movimientos que se adaptan a él, es tomar una cierta actitud o al menos tender a ella por el efecto de eso que los alemanes han llamado “impulsos motrices”. (...) La conciencia de esos movimientos nacientes que continuarían la percepción a la manera de un reflejo estaría (...) en el fondo del reconocimiento (*MM*, p.94).

Ahora bien, este “reconocimiento” corporal no es otra cosa que un eslabón más de la cadena causal del movimiento que se establece entre las cosas, yendo de las cosas al cuerpo-cosa y de éste a las otras cosas, y por ello Bergson lo distingue del reconocimiento en sentido propio, es decir, el reconocimiento con la intervención de la conciencia que es, en sus términos, el reconocimiento a través de imágenes-recuerdo. Todas las vivencias pasadas de nuestra conciencia sobreviven “con todo el detalle de sus acontecimientos localizados en el tiempo”, pero son inhibidas por nuestro sistema nervioso, que está ligado a la percepción y acción en el presente. Esta memoria “espera sencillamente que se declare una fisura entre la impresión actual y el movimiento concomitante para hacer pasar por allí sus imágenes” (*MM*, p. 96). Aquellas viejas imágenes “cuya forma podría encuadrarse en esta actitud encontrarán un obstáculo menos que las otras” y la que franquee el obstáculo “será la imagen semejante a la percepción presente” (*MM*, p. 97). Así, D. Morris ha podido resumir la teoría bergsoniana de la percepción en estos términos: para Bergson, “discernir cosas perceptivamente consiste en agregar imágenes a lo que es dado al cuerpo” (2000, p. 60). Siendo que el movimiento no puede producir más que movimiento, queda claro el rol de mera ayuda exterior que el cuerpo puede cumplir en el verdadero reconocimiento perceptivo: “el rol de la connotación perceptiva es sencillamente el de imprimir al cuerpo una cierta actitud en la que los recuerdos vienen a insertarse”, inserción o encuadre que se cumpliría por una suerte de semejanza formal entre movimientos y recuerdos (*MM*, p. 101). El reconocimiento se realizaría así trazando un circuito en bucle que va y viene entre el objeto y las ideas, y que va ampliando el número de recuerdos insertos en el presente con las sucesivas exploraciones del objeto, mediando entre las dos fases del circuito los movimientos corporales nacientes. A pesar de este esquema aparentemente

circular, el movimiento centrífugo desde el espíritu hacia el objeto termina predominando en el análisis bergsoniano: “toda percepción atenta supone verdaderamente (...) la proyección exterior de una imagen activamente creada, idéntica o semejante al objeto y que viene a moldearse sobre sus contornos” (*MM*, p. 105). Como observa críticamente Merleau-Ponty, si el cuerpo parecía en principio tomar la iniciativa del proceso perceptivo, en la medida en que las necesidades de la acción explicaban la invocación al recuerdo, finalmente “parece que la iniciativa viene de los recuerdos, no interviniendo el cuerpo más que para impedir la actualización. (...) Estas dos descripciones se anulan recíprocamente” (*UAC*, pp. 83-84).

En su estudio comparativo acerca del “esquema motriz” bergsoniano y el “esquema corporal” merleau-pontiano, D. Morris ha relevado ciertas convergencias entre las dos fórmulas, en la medida en que ambas son las claves de las teorías de la percepción propuestas por cada autor, y que ambas aluden a una relación circular entre el cuerpo y el mundo. Morris ha señalado de qué modo para Bergson los esquemas motores van refinando el reconocimiento por medio de la repetición, y esta articulación progresiva se sirve de una traducción (análisis y recomposición) intermodal de una zona a otra del cuerpo, mostrando una integración parte-todo de las zonas corporales y de lo percibido en un proceso similar al descrito por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie* (véase *PP*, Parte I, caps. 2 y 3). Merleau-Ponty mismo se refirió en sus cursos al ejemplo bergsoniano que alude a que al oír palabras en un idioma que conocemos, destacamos y delineamos las sensaciones auditivas mediante esbozos de movimiento, es decir, mediante “el esquema motriz de la palabra oída” (*UAC*, p. 89). Sin embargo, Merleau-Ponty enfatiza más allá de Bergson que este “proceso sensorio-motor demuestra que hay una inteligencia del cuerpo. (...) La ‘lógica del cuerpo’ no puede ser un proceso en tercera persona: ella testimonia que la motricidad humana no es una motricidad en sí” (*UAC*, p. 89). En contraste, como acertadamente observa Morris, “Bergson insiste en que el cuerpo es sólo un instrumento de la acción y que no puede hallarse nunca en el cuerpo algo distinto de movimiento”. Para Bergson, “el pasado del cuerpo está totalmente contraído en el hábito presente, de tal modo que su temporalidad es totalmente distinta en especie de la de la memoria en sentido propio” (2000, p. 63). La relación entre el cuerpo y el mundo es además caracterizada de distinto modo por cada uno de los dos pensadores, lo que para Morris pone en evidencia una diferencia crucial entre ambas teorías de la percepción:

En el caso de Bergson, los hábitos motores contraídos en el pasado mapean en el presente los datos sensibles. En el caso de Merleau-Ponty, el cuerpo sólo percibe por medio de sus exploraciones motrices anticipatorias -lo sensorio no es primero dado y luego mapeado, lo dado es ya una totalidad perceptiva en virtud de sondeos corporales exploratorios y esquemáticos- (Morris, 2000, p. 64).

3. LA PERCEPCIÓN Y LA MEMORIA CORPORALES FRENTE A LOS PROBLEMAS DEL DUALISMO Y EL ASOCIACIONISMO

En suma, así como la “percepción pura” o corporal no es para Bergson propiamente percepción, también puede afirmarse con Merleau-Ponty que “no hay pues para Bergson verdadera memoria del cuerpo” (*UAC*, p. 87). En su estudio comparativo acerca del hábito en ambos pensadores, M. Sinclair ha señalado que Bergson mismo “parece ser consciente del problema en la medida en que se pregunta repetidamente si es legítimo describir al hábito como una forma de memoria en absoluto” (Sinclair, 2011, p. 36). Si el reconocimiento en sentido propio siempre ha sido entonces para

Bergson el reconocimiento por la imagen-recuerdo, ¿por qué habría incorporado a sus análisis estas figuras de un reconocimiento corporal por medio de una memoria corporal, que en realidad no son propiamente por sí mismos reconocimiento ni memoria, sino movimientos corporales mecánicos revestidos de una denominación equívoca?

a. *El problema del dualismo.* Una primera respuesta sería que mediante estos términos intermediarios Bergson habría pretendido solucionar el problema del dualismo de la conciencia y la materia, mostrando el modo en que ambos términos se relacionan. Este dualismo de la materia como multiplicidad divisible y el espíritu como duración continua cualitativa había sido formulado en términos taxativos en su primera obra, el *Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889: “no hay punto de contacto entre lo extenso y lo inextenso, la cualidad y la cantidad” (Bergson, 1908, p. 52). En el capítulo IV de *MM* Bergson reconoce: “Es verdaderamente en la materia que la percepción pura nos coloca, y es realmente en el espíritu mismo que penetraríamos ya con la memoria. (...) Hemos llevado el dualismo al extremo” (*MM*, pp. 198, 200). En este contexto aclara que su elaboración de las figuras de una percepción y una memoria puras cumple la función de preparar “el camino para una aproximación entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad” (*MM*, p. 200), lo que significa a su vez: entre el presente de la materia (y el cuerpo como parte suya) y el pasado que se conserva continua e indefinidamente en el *fluir* de la conciencia. Estos términos intermedios abrirían así “un tránsito gradual de la idea a la imagen y de la imagen a la sensación”, tránsito por medio del cual el espíritu o la memoria como pasado “se posa en la materia en el acto de la percepción pura” y “se une con el cuerpo en vistas de la acción”, en una “síntesis del pasado y el presente en vistas del porvenir” (*MM*, p. 246).

Bergson se propone así reformular la distinción y la unión del cuerpo y el espíritu no en función del espacio sino del tiempo (*MM*, p. 247). Merleau-Ponty parece dar cierto crédito a esta solución al problema de las relaciones alma-cuerpo en términos de tiempo, cuando afirma en *PP L* que a partir del fenómeno central del tiempo “las relaciones de lo ‘psíquico’ y lo ‘fisiológico’ se vuelven pensables” (*PP*, p. 101). En su conferencia de 1959 “Bergson se faisant” reconoce la filiación bergsoniana de este proyecto cuando afirma que “la *durée* es el medio donde el alma y el cuerpo encuentran su articulación porque el presente y el cuerpo, el pasado y el espíritu, diferentes en naturaleza, pasan sin embargo uno en el otro”: Bergson habría intentado esbozar una “hibridación” o un “*entre-deux*” donde uno se hace el otro (Merleau-Ponty, 1960, p. 232-233). Sin embargo, por algunas razones adelantadas ya en su *Phénoménologie*, Merleau-Ponty no sigue estrictamente a Bergson en la concreción de este proyecto. En primer lugar, la percepción pura o corporal donde Bergson busca el punto de “coincidencia parcial” de espíritu y cuerpo, es definido por él mismo en sendos retruécanos como “el grado más bajo del espíritu” y “el espíritu sin la memoria” (*MM*, p. 249). Estas expresiones indirectas permiten ser traducidas más llanamente, eludiendo los eufemismos, como “el grado cero del espíritu” (es decir, la nada de espíritu) y “el espíritu sin el espíritu”, ya que el espíritu fue definido en la misma obra como sinónimo de la memoria. Cuando Merleau-Ponty parece retomar la propuesta bergsoniana de pensar las relaciones cuerpo-espíritu en términos de tiempo y de gradualidad, excluye sin embargo la posibilidad de un grado cero, lo que haría superfluo todo el proyecto restableciendo un dualismo: “Habría sido necesario mostrar que el cuerpo es impensable sin la conciencia, pues hay una intencionalidad del cuerpo, y que la conciencia es impensable sin el cuerpo, pues el presente es corporal” (*UAC*, pp. 81-82). En segundo lugar, estos momentos temporales entrelazados gradualmente son, en la adaptación de Merleau-Ponty de la propuesta bergsoniana, dimensiones temporales *del*

cuero: se distingue así un “cuerpo actual” como presente, un “cuerpo habitual” como pasado-presente (PP, p. 97) y un pasado absoluto relativo a las “estereotipias orgánicas” (PP, p. 100). En la versión original de Bergson, en cambio, se trataba de gradaciones –o más estrictamente degradaciones– del espíritu: la materia “deriva en gran parte de la memoria” (MM, p. 201) y los movimientos de la materia, que presentan diferencias de cantidad, “son la misma cualidad vibrando por así decirlo interiormente y escandiendo su propia existencia en un número de momentos” (MM, p. 225). Del espíritu al cuerpo, cada uno de esos grados sucesivos “responde a una más alta tensión de duración y se traduce hacia fuera a través de un mayor desarrollo del sistema sensoriomotor” (MM, p. 248). El cuerpo y la materia aparecen en estos y otros pasajes de MM, en última instancia y en dirección contraria a Merleau-Ponty, casi como efectos de una segregación o materialización del espíritu que se contrae, se cristaliza y se detiene en el presente. Merleau-Ponty se muestra consciente de estar invirtiendo la dirección de la serie bergsoniana cuando afirma, contra Bergson, que el hábito corporal motriz no es “el residuo fosilizado de una actividad espiritual” (PP, pp. 166-167).⁴

b. *El problema del asociacionismo.* Una segunda razón por la que Bergson incluiría las figuras de una “memoria” y un “reconocimiento” corporales sería su propósito de resolver el problema del asociacionismo (MM, pp. 89 ss.; véase Morris, 2000, p. 61). Digamos que la percepción actual A del perfil de un cubo de madera se liga por contigüidad, al girarlo, con las percepciones de B, C, D (otros lados y aristas del cubo). Para volver a asociar una nueva percepción de A, que podemos llamar A', con B, C, D y así obtener el reconocimiento perceptivo del cubo completando el objeto mediante la proyección de recuerdos asociados, tengo que poder asociar primero A' (la percepción actual) con A (la aparición anterior). Es necesario reconocer primeramente lo percibido actualmente para poder asociarlo a los recuerdos, de tal modo que el reconocimiento no puede realizarse por asociación, la cual presupone el reconocimiento. Bergson interpone entonces una “percepción pura” y una “memoria-hábito” corporales para sugerir que existe un primer reconocimiento realizado corporalmente, sin mediación del recuerdo, de tal manera que sea posible luego asociar la percepción corporal de un objeto con su imagen-recuerdo y “completarlo”, obteniendo así el cubo tal como concretamente es percibido. Ahora bien, si este “reconocimiento” corporal no es más que un movimiento reflejo provocado por la cosa en mi cuerpo, no es fácil concebir en qué sentido alguna idea podría asemejarse, o de qué modo una idea y un movimiento reflejo tendrían una forma congruente de tal modo que una “encajara” en el otro. Si el reconocimiento corporal es un simple movimiento mecánico reflejo, entonces el problema del asociacionismo sigue intacto y solamente se ha desplazado desde las relaciones entre las ideas a las relaciones entre las ideas y el movimiento corporal, los cuales son, de acuerdo a las definiciones mismas de Bergson, absolutamente heterogéneos. Es por ello que Merleau-Ponty usa las mismas objeciones que Bergson dirige al asociacionismo para criticar la teoría bergsoniana de la proyección de recuerdos, en un capítulo de su *Phénoménologie* en que critica conjuntamente ambas teorías como versiones de una misma tesis, tal como lo indica el mismo título: “La ‘association’ et la ‘projection des souvenirs’” (PP, pp. 20-33). Citando la obra de Bergson de 1919 *L'Énergie spirituelle*, Merleau-Ponty señala que la teoría bergsoniana que afirma que “percibir es recordar” y que “los datos sensibles han de completarse mediante una proyección de recuerdos” (PP, p. 27) es afín a la del asociacionismo que pretende superar, y ambas se prestan a la misma crítica:

El recurso a los recuerdos presupone aquello que supuestamente explica: la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible. En el

momento en que la evocación de recuerdos se hace posible, resulta ya superflua, pues el trabajo que de ella se espera ya está hecho (PP, p. 27)⁵.

Si el reconocimiento corporal es considerado, en cambio, como siendo ya por sí mismo un verdadero reconocimiento, entonces el reconocimiento intelectual por medio de la inserción de recuerdos se vuelve innecesario para el reconocimiento perceptivo. Merleau-Ponty resume esta situación diciendo que en Bergson “o es el cuerpo el que es superfluo, o es el recuerdo puro. Si el cuerpo no es sujeto, todos los movimientos del mundo no harían que él tuviera conciencia del pasado” (UAC, p. 88). Entre las dos opciones planteadas, entonces, Merleau-Ponty toma partido en favor de la segunda: el cuerpo es consciente y efectúa un reconocimiento real, por lo que el recuerdo puro y el reconocimiento intelectual son los que se tornan superfluos, tal como lo resume la sentencia merleau-pontiana ya citada que afirma que “mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin necesidad de recurrir a representaciones” (PP, p. 154). El camino tomado por Merleau-Ponty consiste justamente en concebir la senso-motricidad corporal en sí misma como conciencia de un sentido⁶, mientras que Bergson adopta la vía contraria según la cual el “reconocimiento completo” -o como debería decirse más precisamente, el reconocimiento en sentido propio- es “reconocimiento intelectual” (véase por ejemplo MM, pp. 121-122), lo que hace al cuerpo virtualmente prescindible, a pesar de los largos análisis bergsonianos a él dedicados. El circuito del reconocimiento que se movía circularmente desde el objeto percibido a la idea y viceversa, siempre pasando por la mediación de los movimientos corporales nacientes, finalmente se resuelve, en el final del capítulo de MM dedicado a la cuestión del reconocimiento, en un movimiento centrífugo en que “la idea llega a tomar cuerpo” (MM, p. 140) o a materializarse en el movimiento corporal que corresponde al objeto: “cualesquiera que sean el número y la naturaleza de los términos interpuestos, no vamos de la percepción a la idea, sino de la idea a la percepción, y el proceso característico del reconocimiento no es centrípeto, sino centrífugo” (MM, p. 140). Para Merleau-Ponty, en cambio, el reconocimiento surge del diálogo tácito entablado entre el cuerpo como sentiente-sensible con lo sensible, por lo que su teoría de la percepción apunta a “reanudar el análisis de la *Sinngebung* y hacer ver cómo puede ser al mismo tiempo centrífuga y centrípeta” (PP, p. 447).

4. CONCLUSIONES Y OBSERVACIONES FINALES

Este trabajo partió de la observación de que el punto clave de la distancia que separa a Merleau-Ponty de la filosofía de Bergson debe situarse en sus visiones incompatibles acerca de la corporalidad y su rol en la percepción. En términos de Merleau-Ponty, no habría en Bergson una teoría original del cuerpo que lo revelara capaz de ser sujeto de la percepción, falta correlativa de la ausencia de una teoría original -corporal, no intelectualista- de la percepción. Como vimos, Merleau-Ponty no ignora que Bergson desarrolló una teoría de la “percepción pura” y una teoría de la “memoria habitual”, ambas de índole corporal, por lo que el cuerpo parece adquirir en los análisis bergsonianos caracteres y funciones tradicionalmente reservados a la conciencia. Sin embargo, en los análisis críticos merleau-pontianos estos términos se revelan como eufemísticos, ya que el cuerpo sigue siendo considerado una parte de la materia y su funcionamiento sigue siendo reducido a una explicación mecánica causal, mientras que el reconocimiento y la memoria en sentido propio siguen siendo para Bergson, por debajo de una terminología equívoca, prerrogativas del espíritu⁷.

Indiquemos someramente algunos corolarios de la situación apuntada. En primer

lugar, para Merleau-Ponty la falta de una concepción de un cuerpo consciente -o, lo que es igual, de una verdadera encarnación de la conciencia- es solidaria en Bergson de una concepción deficitaria del tiempo y del espacio, que los separa como materia divisible y cuantificable, por un lado, y duración inmaterial, indivisible y cualitativa por otro. Así como *PP* ya afirmaba, contra Bergson, que “el tiempo no excluye el espacio más que si se considera un espacio previamente objetivado” (*PP*, p. 474, nota 1), los cursos dictados dos años después precisan el sentido de esta afirmación diciendo que “Bergson debería mostrar que hay un espacio vivido; pasar, no del espacio al tiempo sino del espacio parcelado a la extensión” tal como es vivida por una conciencia situada y corporal (*UAC*, p. 107). Desde el punto de vista fenomenológico adoptado por Merleau-Ponty, tanto el tiempo como el espacio vividos, con sus horizontes latentes, mantienen entre sus partes o momentos relaciones de pasaje, entrelazamiento interno o uno-en-otro (*Ineinander*), y no de mera exterioridad o sucesión⁸.

En segundo lugar, al conservar Bergson -a pesar de sus intentos en sentido contrario- una concepción incorporal de la conciencia y una concepción del cuerpo como mera parte del mundo material, el sujeto bergsoniano de la percepción y de la memoria muestra en sus análisis un carácter monádico y ahistórico, en contraste con el carácter situado, intersubjetivo e histórico que comporta el cuerpo consciente merleau-pontiano. Esta omisión bergsoniana del carácter cultural del sujeto percipiente y del mundo percibido ya era observada por Merleau-Ponty en su primera obra:

Se comprende así que la psicología de la percepción no sea profundamente modificada por Bergson por el hecho de que él la relacione con la acción. Como la acción sigue siendo comprendida en el sentido estrecho de una acción vital, y como la acción vital tiende a adaptarnos a lo “sólido inorgánico”, el problema es siempre saber cómo se constituyen para nosotros los objetos de la naturaleza y no se cuestiona si es a objetos de ese género que la acción y la percepción humanas se dirigen (*SC*, p. 178).

En términos de B. Frère, quien ha desarrollado una profunda crítica a la concepción bergsoniana de la memoria en términos afines a los merleau-pontianos: al aislar Bergson “el recuerdo y el sujeto frente a un mundo material insignificante, no puede hacer otra cosa más que borrar el peso socio-cultural de su nacimiento, su advenimiento al mundo y su evolución en el seno de un grupo cuyos intercambios los reestructuran” (Frère, 2001, p. 18). En la misma dirección, D. Morris afirma que, en contraste con Bergson, el cuerpo merleau-pontiano “es siempre ya cultural-histórico, precisamente porque se expresa en un mundo ya cultural-histórico”. La lógica del cuerpo merleau-pontiano es “una lógica de un cuerpo ya infectado con un significado ‘exterior’, no sólo una lógica de traducciones, repeticiones y partes y todos internos” como la que describe Bergson en *MM* (Morris, 2000, p. 65).

Habiendo mostrado el peso y el interés central que comportan estas diversas concepciones del cuerpo y la percepción para medir las infranqueables distancias de Merleau-Ponty con Bergson, es posible agregar algunas breves notas en favor de la idea de que estas diferencias no son sólo centrales sino también definitivas, en la medida en que ni Bergson ni Merleau-Ponty renunciaron nunca a sus respectivas concepciones antitéticas acerca de estos puntos, por lo que la evaluación crítica de Merleau-Ponty respecto de Bergson mantuvo siempre invariablemente sus mismas líneas básicas. Si así fuera, podrían relativizarse aquellas interpretaciones mencionadas al comienzo de este trabajo que señalan un cierto “giro bergsoniano” del último Merleau-Ponty en contraste con el primero. Para considerar este punto aludiremos muy sucintamente, en fin, a las dos últimas grandes obras de Bergson y a algunos de los últimos cursos y notas de

trabajo de Merleau-Ponty.

En *L'Évolution créatrice* el organismo viviente es en principio descripto, en contraste con un sistema físico, como una serie única de actos que constituyen una verdadera historia, idea en la que Merleau-Ponty reencuentra la concepción fenomenológica de *Stiftung* (institución) como acto inaugural que contiene un devenir (N, p. 88). Sin embargo, según la interpretación merleau-pontiana propuesta en el curso de 1956-1957, esta intuición inicial se transforma en el curso de la misma obra de Bergson, cuando la vida es identificada con un principio metafísico accesible a una intuición mística. Si de acuerdo al primer punto de vista la materia le provee a la vida el terreno sobre el que puede realizarse e incluso los modos de su realización, tras el giro metafísico del concepto de vida ésta contiene toda la evolución en su principio, lo que hace de la materia un mero obstáculo a su curso (N, p. 91). Esto se refleja en el modo de concebir las relaciones entre la percepción y el cuerpo: el aparato ocular y el sistema nervioso aparecen, en definitiva, como reducciones de la potencia visual o de la percepción en su estado puro causadas por necesidades adaptativas, de modo tal que se podría afirmar que para Bergson la visión se lleva a cabo “a pesar de los ojos” más que “por medio suyo”, en palabras del comentario de V. Jankélévitch citado por Merleau-Ponty (N, p. 92; Jankélévitch, pp. 327-238). M. Sinclair ha observado además en un detallado análisis de qué modo el hábito reaparece en *L'Évolution créatrice* tal como antes lo hacía en *Matière et mémoire*, como un intento infructuoso de concebir una “memoria corporal”, pretendiendo mediar sin éxito entre la conciencia y la materia. Ciertamente en la obra de 1907 Bergson distingue entre la “conciencia nula” de la piedra al caer de la “conciencia anulada” de la acción habitual, “pero este intento de determinar un tipo específico de conciencia de las acciones habituales constituye meramente una caracterización negativa, que deja el dualismo ontológico de los hábitos mecánicos y la libertad de la conciencia enteramente intacto” (Sinclair, 2011, p. 41).

En su última obra, *Les deux sources de la morale et de la religion*, las referencias de Bergson a la corporalidad se sirven nuevamente de una retórica ambigua, similar a la que ya identificamos en *MM*. El cuerpo parece obtener, en principio, un estatuto privilegiado y único, por cuanto “es el punto de la materia donde la conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia”. Nuestro cuerpo, “este cuerpo interior y central, relativamente invariable, está siempre presente. (...) Por él y sólo por él podemos mover otras partes del gran cuerpo” (Bergson, 1932, p. 274)⁹. Sin embargo, al precisar esta observación, Bergson afirma que “nuestro pequeño cuerpo organizado” no es más que *una parte de* “nuestro enorme cuerpo inorgánico” (Bergson, 1932, p. 274), el conjunto del universo material, por lo que no duda en reiterar unas páginas más adelante la misma teoría intelectual e incorporal de la percepción que ya conocemos: el cuerpo es en definitiva “un impedimento para percibir”, “un filtro o una pantalla”: “ni crea ni conserva nuestra representación, simplemente la limita de modo que resulte operante” (Bergson, 1932, p. 336). Las experiencias parapsicológicas y telepáticas cuya veridicidad y valor Bergson reivindica en las páginas finales de la misma obra confirman la independencia definitiva del espíritu respecto del cuerpo.

Añadamos para concluir que en sus últimas notas de trabajo contenidas en *VI* Merleau-Ponty reitera la crítica a la oposición bergsoniana entre tiempo y espacio -conciencia y materia- en términos idénticos a los de sus primeras obras.

No hay que cuestionar el espacio como hace Bergson. Y correlativamente no es suficiente pasar al tiempo como fusión para obtener la solución. Hay allí una falsa antítesis. Hay que pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i.e. como trascendencia, i.e. como siempre “detrás”, más allá, lejana (...) porque tiene horizontes y no existiría sin ellos (*VI*,

p. 246).

La cosa espacial y el espacio mismo se muestran diferentes de un conglomerado de partes exteriores unas a otras y se revelan en cambio como un entramado de perspectivas y escorzos patentes y latentes sólo al reconocer que la conciencia percipiente es corporal, tal como sostuvo Merleau-Ponty en contraste con Bergson. En las mismas notas, Merleau-Ponty reitera también la crítica a la “fenomenología abortada” de las “imágenes” propuesta por Bergson en *MM*, crítica que ya conocemos por los cursos más arriba analizados *in extenso*: “Es por ello que nosotros afirmamos que lo primero no es la ‘conciencia’ difusa de las ‘imágenes’ (...) sino el Ser” (*VI*, p. 299). Y si los últimos esbozos merleau-pontianos de una ontología de la carne conservan la misma distancia respecto de Bergson que su primera fenomenología corporal de la percepción, hay que añadir que la conservan por las mismas razones. El Ser que Merleau-Ponty opone a las “imágenes” bergsonianas es, como aclara en el mismo párrafo, un ser percibido por un cuerpo percipiente:

La carne del mundo es Ser-visto, i.e. un Ser que es eminentemente *percipi*, y es por ella que podemos comprender el *percipere*: este percepto que llamamos mi cuerpo aplicándose al resto de lo percibido, es decir, tratándose a sí mismo como un percepto para sí y de ese modo como un percipiente (*VI*, p. 299).

REFERENCIAS

- AL-SAJI, A. “Merleau- Ponty and Bergson. Bodies of Expression and Temporalities in the *Flesh*”. En: *Philosophy Today*, 45 (Supplement), 2001: 110-123.
- _____. “Temporality of Life, Bergson, Merleau-Ponty and the Immemorial Past”. En: *Southern Journal of Philosophy*, 45.2, 2007: 177-206.
- ARANDA TORRES, C. “Reverberaciones bergsonianas en Merleau-Ponty”. En: *Daimon. Revista de Filosofía*, 44, 2008: 61-72.
- BARBARAS, R. “Le tournant de l’expérience. Merleau-Ponty et Bergson”. En *Philosophie*, 54, 1997: 33-59.
- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. París: Alcan, 1908.
- _____. *La perception du changement*. París: PUF, 2011.
- _____. *L’Énergie spirituelle*. París: PUF, 2007.
- _____. *Les deux sources de la morale et de la religion*. París: PUF, 1932.
- _____. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit (MM)*. París: Alcan, 1903.
- CAEYMAEX, F. *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. Hildesheim: Olms, 2005.
- FRÈRE, B. “De Bergson à Merleau-Ponty. Vers une lecture anthropologique de la mémoire”. En: *Revue Interdisciplinaire de Philosophie Morale et Politique*, 18, 2001: 267-286.
- GINÉS MORALES CAÑAVATE, E. “Cogito y corporalidad: conciencia corporal en Bergson y Merleau-Ponty”. En: *Endoxa*, 32, 2013: 85-101.
- GUTTING, G. “Bergson and Merleau-Ponty on Experience and Science”. En: KELLY, M. (Ed.). *Bergson and Phenomenology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 63-67.
- JANKÉLÉVITCH, V. *Bergson*. París: Alcan, 1931.
- MERLEAU-PONTY, M. “Compte rendu du livre de J.-P. Sartre: *L’imagination*”. En: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 33.9-10, 1936: p. 761-765.
- _____. *La nature. Notes. Cours du Collège de France (N)*. París: Éditions du Seuil, 1995.
- _____. *La structure du comportement (SC)*. París: PUF, 1967.
- _____. *Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953 (MS)*. Genève: MetisPresses, 2011.
- _____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.
- _____. *L’union de l’ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson (UAC)*. París: Vrin,

1978.

- _____. *Le visible et l'invisible (VI)*. París: Gallimard, 1964.
- _____. *Phénoménologie de la perception (PP)*. París: Gallimard, 1945.
- MORRIS, D. "The Logic of the Body in Bergson's Motor Schemes and Merleau-Ponty's Body Schema". En: *Philosophy Today*, 44 (Supplement), 2000: 60-69.
- OLKOWSKI, D. "In Search of Lost Time: Merleau-Ponty, Bergson, and the Time of Objects". En: *Continental Philosophy Review*, 43.4, 2010: 525-544.
- SANTOS MOUTINHO, L. D., "O Labirinto Bergson-Merleau-Pontiano". En *Trans/Form/Ação*, 40.2, 2017: 125-138.
- SHOICHI, M., "From Miscarried Phenomenology to Intuitive Ontology: Merleau-Ponty's Reading of Bergson". En: CHEUNG, C.; YU, C. (Eds.). *Phenomenology 2005. Volume 1: Selected Essays from Asia. Part 2*, Bucharest: Zeta Books, 2007: 517-534.
- SINCLAIR, M. "Is Habit 'The Fossilised Residue of a Spiritual Activity'?" Ravaissou, Bergson, Merleau-Ponty". En: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42.1, 2011: 33-52.
- SPIEGELBERG, H.. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965, Vol. II.
- TAPINÇ, M. R. "Perception and Time-Experience In Merleau-Ponty and Bergson". En: *Kaygi. Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*, 23, 2014: 163-184.
- TEMPORAL, V. O. "Considerações sobre a crítica de Maurice Merleau-Ponty à concepção de linguagem de Henri Bergson". En: *Anais do Seminário dos Estudantes de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar*, 2014, 10.
- TOADVINE, T. "Nature and Negation. Merleau-Ponty's Reading of Bergson". En: *Chiasmi International*, 2, 2000, pp. 107-117.
- WAMBACQ, J. "Maurice Merleau-Ponty's Criticism on Bergson's Theory of Time Seen Through The Work of Gilles Deleuze". En: *Studia Phaenomenologica*, XI, 2011: 233-249.
- ZAHAVI, D. "Life, Thinking and Phenomenology in the Early Bergson". En: KELLY, M. R. (Ed.). *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 118-133.
- ZUNINO, P. "Merleau-Ponty e a bola de neve: elogio e crítica de Bergson", *Cadernos Espinosanos*, XX, 2009: 104-120.

NOTAS

- 1 La referencia alude más precisamente a "la geografía" y "el paisaje".
- 2 El énfasis otorgado a este problema distingue el enfoque particular adoptado en este trabajo de la mayor parte de la copiosa bibliografía acerca de la relación Bergson-Merleau-Ponty, dedicada en cambio especialmente a la cuestión del tiempo (por ejemplo Zunino, 2009; Wambacq, 2011; Al-Saji, 2007; Tapinc, 2014; Olkowski, 2010; Caeymaex, 2005). Otros puntos de contraste ya bastante abordados en la literatura exegética acerca de la relación entre ambos pensadores son el rol del lenguaje, las relaciones ciencia-filosofía, la intuición y la reflexión como métodos, las respectivas concepciones de la naturaleza y de la nada (Zahavi, 2010; de Oliveira Temporal, 2014; Gutting, 2010; Toadvine, 2000). Otros autores se han limitado a relevar ciertas afinidades generales entre ambos filósofos (Morales Cañavate, 2013; Aranda Torres, 2008). En contraste con estos últimos, nuestro trabajo releva el mayor peso de las diferencias, y a diferencia de los mencionados previamente, se propone situar en los problemas del cuerpo y la percepción los ejes para comprender las diferencias entre ambos filósofos respecto de otros temas más frecuentemente abordados, tales como el del tiempo.
- 3 La declaración de Husserl habría tenido lugar en una conferencia de A. Koyré en el círculo fenomenológico de Gotinga en 1911.
- 4 M. Sinclair (2011) analiza pormenorizadamente la crítica merleau-pontiana a esta definición bergsoniana del hábito, definición que Bergson adopta a su vez de F. Ravaissou. Más generalmente, acerca de la adaptación merleau-pontiana de la solución bergsoniana del

dualismo alma-cuerpo por vía del tiempo, véase Zunino (2009).

5 Anteriormente, ya *SC* señalaba de modo análogo que la solución de Bergson al problema del asociacionismo no era más que una reformulación del mismo problema con otros términos: “Frecuentemente se busca ‘explicar’ la constancia de la cosa fenoménica por un proceso psicológico, por alguna ‘proyección’ de recuerdos [Nota al pie: Bergson usa aún este lenguaje] que completaría los datos presentes lacunarios o los corregiría. En la medida en que esta ‘explicación psicológica’ no es más que un nuevo género de pensamiento causal podemos rechazarla como toda ‘explicación’” (*SC*, p. 209).

6 Así, se refiere por ejemplo a “la motricidad como intencionalidad original” (*PP*, p. 160) o a la “intencionalidad motriz” (*PP*, p. 161) y afirma que “la sensación es, sin duda alguna, intencional” (*PP*, p. 247): “El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original” (*PP*, p. 44).

7 Merleau-Ponty ya criticaba la idea bergsoniana de una “percepción pura” en su primera obra, por razones distintas que las que constan en sus cursos de 1947-1948, si bien ambas críticas se revelarán emparentadas a la luz de lo que añadiremos en estas consideraciones finales. *SC* afirmaba que, si la percepción pura es corporal, Bergson habría desconocido las particularidades propias del espacio tal como es vivido corporalmente, es decir, desde una determinada perspectiva, con cierta orientación, etc.: “La idea bergsoniana de una ‘percepción pura’, es decir adecuada al objeto o idéntica a él, es inconsistente. Es el cubo como significación o como idea geométrica el que está hecho de seis caras iguales”, y no el cubo percibido (*SC*, p. 230).

8 Acerca de este punto, véase D. Zahavi (2010, p. 130): “La oposición de Bergson de espacio y tiempo presupone más bien una concepción específica del espacio. Es posible cuestionar la pertinencia fenomenológica de la noción que emplea. ¿Es por ejemplo verdadero que los objetos espaciales son percibidos como entidades distintas, aisladas y relacionadas entre sí exteriormente, o esto más bien revela la propia dependencia de Bergson de una noción no originaria del espacio?”

9 Merleau-Ponty se refiere a esta imagen bergsoniana del “gran cuerpo” que “va hasta las estrellas” en *VI*, p. 82, nota 2.