

EL CUERPO COMO EDUCADOR DEL ESPÍRITU EN LA FILOSOFÍA DE BERGSON

María del Carmen Sánchez Rey. Universidad de Vigo

Summary. This study, centred in *Material and Memory* puts us on our guard against a frequent interpretation of Bergson's philosophy as spiritualist, which means opening the way for a positive consideration of the body. To do this I have examined Bergson's psychological investigations, underlined his metaphysical perspective and demonstrated the function of the body in mental life. Finally, I have shown how the body educates the spirit.

En 1964 G. Maurelos expresaba su extrañeza ante el hecho de que filósofos tan de moda por aquel entonces como Heidegger o Sartre tuvieran a gala ostentar su ignorancia del pensamiento bergsoniano. Ostentación más incomprensible aún si se tiene en cuenta que algunas de las tesis centrales de aquellos pensadores podrían referirse, directa o indirectamente, al pensamiento de nuestro artista del lenguaje, quién, además, dijo mucho mejor y sin mistificación terminológica cosas importantes sobre la temporalidad, la apertura de la conciencia al mundo o el sentido creador de la libertad(1).

Pues bien, esa constatación sigue vigente un cuarto de siglo después y se hace más sensible y acuciante si uno se detiene en aspectos concretos del pensamiento bergsoniano. Sorprende, por ejemplo, que cuando se pregona tanto y en todos los foros el fracaso de la modernidad, se silencie la voz de Bergson, que no desperdició oportunidad para denunciar los vicios de la zaherida razón cartesiana. Otro de esos aspectos es el que recoge el título del presente trabajo y en el que se concreta la apertura de la conciencia al mundo.

El telón de fondo sobre el que se destaca el tema no es otro que la relación materia-espíritu, problema que no es nuevo en la historia de la filosofía y Bergson cuenta con ese dato. Sin embargo, y a pesar de la persistencia de la cuestión en las disquisiciones filosóficas, en realidad Bergson piensa que ha sido insuficientemente tratada, ya que si se dejan de lado las posturas que se limitan a constatar la relación entre esas dos realidades como algo mostrenco por inexplicable, sólo quedan las hipótesis “epifenomenistas” o “paralelistas”(2). Por otra parte hay que contar con los avances de la psicología y fisiología experimental, que pueden avalar la veracidad de las especulaciones o ponerlas en entredicho. Así como también muchas de las teorizaciones y atisbos de Bergson fueron recogidos posteriormente por aquellas disciplinas.

Ya en las primeras líneas del prólogo de *Materia y memoria*, la obra cardinal para el tema que nos ocupa(3), Bergson se confiesa dualista y su propósito es, dice, “mitigar” el dualismo. Por otra parte, esto de plantear las cuestiones en términos dualistas es muy del agrado de Bergson, basta con abrir al azar cualquiera de sus obras para encontrarse con dicotomías como simultaneidad-duración, materia-memoria, espacio-tiempo, libertad-necesidad, por decir algunas.

Lo que diga a lo largo de estas páginas está presidido por la intención de clarificar el alcance de esa anunciada “mitigación”, o, lo que viene a ser lo mismo, revelar la forma que reviste la dependencia organismo- conciencia. El análisis de la índole de esa dependencia arrojará luz también sobre el discutido problema del dualismo bergsoniano. Para ello seguiré la metodología del filósofo; es decir, señalar primero la oposición entre esas dos realidades, a la vez que se busca el hecho primitivo o dato radical a partir del cual se pueda, en un segundo momento, y por una larga vuelta a través del análisis de los hechos, establecer la naturaleza de la postulada relación. Comenzaré por el cuerpo.

1. El cuerpo como dinamicidad viviente

Si, como dice Bergson, plantear bien un problema es ya resolverlo (PM,1293) hay que cuidarse de delimitar adecuadamente los términos en los que debe ser puesto. En este sentido, gran parte de los análisis de este pensador tienen un fin propedéutico: liberar al discurso de todo aditamento, venga de la ciencia o de la filosofía, y preparar al espíritu para una reflexión atenta a los desnudos datos que la experiencia ofrece. Es decir, se trata de retornar a lo inmediato, entendiendo por tal lo anterior a todo arreglo conceptual. En este sentido Bergson se arroga, a su modo, lo que se considera “lema” de la fenomenología: “a las cosas mismas”.

Haciendo, pues, una llamada al olvido, Bergson “finge” ignorar el legado cultural a propósito de la cuestión que nos ocupa. Intelectualmente desprevenido o, si se quiere, contando sólo con el saber cotidiano, afronta el problema con los datos del sentido común -lo único que le queda al que ha olvidado la historia-. Pues bien, desde ese ángulo de mira, el cuerpo se presenta como una imagen entre la multitud de imágenes que pueblan el mundo material y que actúa como las otras imágenes, “recibiendo y devolviendo movimientos”(MM, 171)(4). El cuerpo es, pues, un centro de acción, a modo de un punto matemático en el espacio y en este sentido instalado en un reino en el que los fenómenos se suceden automáticamente y en el que pueden calcularse y predecirse. Es el universo de la ciencia.

Pero el cuerpo es también un organismo vivo y, como tal, la función que Bergson le asigna es la de “atender a la vida”(5). Pues bien, en atención a esa misión, puede romper la monotonía del universal devenir, añadiendo algo nuevo al mundo y a su historia. Semejante novedad la posibilita el grado de indeterminación a la acción de que dispone un ser vivo y que crece a medida que se asciende en la escala biológica. Dicha indeterminación no es otra cosa que la capacidad de algunos seres vivos de intercalar una distancia entre lo dado por el medio y la respuesta del organismo.

En esa dinámica cósmica, donde todo está en interacción con todo, la función que se le asigna al cuerpo humano, a través del cerebro, es comparable a la de una central telefónica: “dar la comunicación o hacer que se la espere. No añade nada a lo que recibe; ...se limita a transmitir y a dividir el movimiento”(MM, 180/181). Es decir, ante los mensajes que le llegan del exterior, el cerebro interviene sólo cuando el automatismo de la respuesta se rompe, entonces criba lo que recibe y selecciona el mecanismo pertinente de respuesta. Sustituye así un sistema de adaptaciones instantáneas e instintivas y, por ello infalibles por otro más lento, pero más flexible y variado. Podría decirse, por tanto, que el cerebro es el artista de la demora y de la precaución, el instrumento que impide la instantaneidad de la acción deteniendo el movimiento y eligiendo el cuándo y el cómo de la respuesta. Es esa zona de indeterminación, que ahora podemos denominar ámbito de la prudencia precautoria, la que posibilita al organismo elegir el modo de devolver la información que recibe y “organizar” un sistema de respuesta casi automático. Es también en ese tiempo de demora dónde se inscribe, o puede inscribirse, la percepción consciente, sobre la que volveré.

Partiendo, pues, de la misión que Bergson le ha asignado al cuerpo y de que la percepción tiene, en congruencia con esa misión,

una función biológica o de adaptación al medio, y no, al menos primariamente, especulativa, se puede entender la siguiente conclusión, “puede afirmarse que la amplitud de la percepción mide exactamente la indeterminación de la acción consecutiva y, por consiguiente, enunciarse esta ley: *la percepción dispone del espacio en la misma proporción en que la acción dispone del tiempo*” (MM, 183)(6). Es el organismo el que dispone tiempo, en la precisa medida en que no está constreñido a la inmediatez de la acción. De otro modo, el cerebro al demorar la respuesta gana tiempo y esto, en Bergson, es sinónimo de libertad.

Lo ahora mencionado nos coloca frente a una cuestión, a mi juicio fundamental, para clarificar la función del cuerpo; que a Bergson le permitirá, además, poner de manifiesto los errores de determinadas teorías psicológicas, tales como la de las localizaciones cerebrales, las teorías paralelistas o epifenomenistas y otras más netamente filosóficas como la cuestión pendiente entre realismo e idealismo a propósito del origen y naturaleza de las imágenes. La aludida cuestión es la teoría de la percepción. No voy a detenerme ahora en el análisis que Bergson hace del proceso perceptivo; sólo quiero destacar los aspectos que considero relevantes por razón del objetivo que me he propuesto(7).

El problema aquí es arduo ya que nos enfrentamos con un mixto mal analizado: la representación o totalidad de imágenes percibidas. Para despejar la cuestión habrá que dividir el mixto siguiendo sus articulaciones naturales. Fijémonos primero en la presentación de esas imágenes. Ahí cabe aún distinguir entre las imágenes que parecen proceder de un centro emisor diferente al propio cuerpo y aquellas que parecen provenir del propio cuerpo -la afección-. Y digo ‘parecen’ ya que en la exposición de Bergson, por ahora psicológica, la afección mide el poder “absorbente” del cuerpo: aquellas imágenes que se reflejan en él contra su voluntad, que representan una promesa o una amenaza para el mismo y que suscitan una acción real del cuerpo, bien de dolor o de gozo. Mientras que la percepción mide el poder “reflector”. Surge en “una especie de cuestión propuesta a nuestra actividad motriz”(MM, 195) y representa aquellas sensaciones que el cuerpo detiene y proyecta -dotándolas de significación- en una imagen “exterior”.

Dejando de lado la afección, que como dice Bergson, “no constituye la materia prima de que está hecha la percepción; es, antes bien, la impureza que a ella se mezcla”(8), vamos a volver a la percepción propiamente dicha, o pura(9), como la llama el filósofo: aquella que tendría un ser plenamente formado, pero carente de memoria, y, por tanto, absorto en el propio presente. Recordemos que la percepción tiene función biológica, quiere esto decir que en esa movilidad universal

el cuerpo -centro de acción- detiene del medio lo que le interesa a su acción posible sobre el mismo, dejando pasar el resto; y quiere decir también que se considera la percepción desde la perspectiva de la acción. Bergson se sitúa en esta perspectiva porque considera que un análisis psicológico debe sustentarse sobre el carácter utilitario de las funciones mentales. Si bien es cierto que esos análisis posibilitarán conclusiones netamente filosóficas. Por ejemplo, el colocarse en el plano de la acción permite a Bergson ir más allá del realismo y del idealismo a propósito de la cuestión de las imágenes, ya que ambos parten del supuesto de que la percepción tiene función especulativa.

Pues bien, Bergson hace surgir la percepción en aquella zona de indeterminación a la acción de que hablaba antes, zona que actúa como una pantalla que permite destacar la imagen. Pero la pantalla no improvisa, solo plasma o resalta lo que interesa. De otro modo, de la presencia integral del objeto -centro emisor- el cuerpo detiene lo que interesa a su acción. Estas sensaciones detenidas se convierten en percepciones por el solo hecho de su aislamiento. La percepción pura es comparable, para Bergson, al fenómeno de reflexión de la luz; el centro luminoso envía sus rayos, el centro receptor -cuerpo- desprecia los inútiles y refleja el resto, proyectando una imagen virtual que se diseña sobre el objeto. Descrita de ese modo, la percepción no altera lo dado, en todo caso lo empobrece. De ahí que pueda decir Bergson que no hay diferencia de naturaleza entre ser y ser percibido, en todo caso la diferencia es de grado.

Semejante percepción es instantánea, nos pone en contacto con el mundo exterior y nos coloca de golpe en la cosa, ya que los objetos, para Bergson, se perciben allí dónde están y “nuestra percepción en estado puro formaría parte de las cosas”(M.M.,212). No olvidemos que el ángulo de mira para enfocar el estudio de la percepción es el del sentido común y para el sentido común las cosas se “ven” como y allí donde son. En la percepción pura, tal como Bergson la describe, no cabe el error, es prisionera de su propia evidencia, nos mantiene atados a lo concreto y extasiados, podría decirse, en la exterioridad. Pero es también una percepción impersonal, ya que ahí no interviene la subjetividad propiamente dicha.

Quizá convenga aclarar en este sentido que, si bien el sujeto es cuerpo y espíritu, el cuerpo, siendo la base psíquica de la personalidad, pertenece al ámbito de lo objetivo, por ser imagen y porque nos pone en contacto con el mundo de las imágenes. Desde esta perspectiva, la subjetividad corpórea tiene dos dimensiones que podríamos llamar subjetividad-necesidad: la que elimina lo que no interesa al

individuo; y la subjetividad selectiva: la que introduce una distancia o indeterminación a la acción y que por ello posibilita elegir la respuesta pertinente. Queda, a parte de la subjetividad propiamente tal y que concierne a la dimensión espiritual del sujeto, la subjetividad-afección, que es un límite entre la corporeidad y la espiritualidad, aspectos estos últimos que habrá que articular con la subjetividad corpórea.

La percepción es un hecho consciente, pero, si se redujera a lo dicho, la conciencia ahí se limitaría a constatar que se está percibiendo y tendría como función unir la distintas instantáneas en una serie. Sin embargo y, con palabras de Bergson, “la indeterminación de los actos que realiza exige, para no confundirse con el puro capricho, la conservación de las imágenes percibidas. Podría decirse que no tenemos influencia alguna sobre el futuro sin una perspectiva igual y correspondiente sobre el pasado, que el impulso de nuestra acción hacia adelante deja tras de sí un vacío en el que se precipitan los recuerdos, y que la memoria es así la repercusión, en la esfera del conocimiento, de la indeterminación de la voluntad”(M.M., 213). Este examen superficial de los hechos requiere un análisis de la función de la memoria en la percepción -el lugar de encuentro del espíritu con la materia- y requerirá también especificar la índole de la memoria.

Antes de ocuparnos directamente de la memoria, conviene recordar que la percepción concreta, la única que de hecho se da, es para Bergson un fenómeno complejo, síntesis de percepción y recuerdo. Toda percepción es ya memoria, dice Bergson, y es memoria porque, por instantánea que se la suponga, llena un tiempo. Es memoria también porque, aunque Bergson no lo diga así, percibir es dotar de significación a las sensaciones y esto acontece en función de nuestra experiencia pasada, personal, social, histórica. Es tanta la repercusión de la memoria en la percepción que percibir termina por no ser más que ocasión de recordar; pero en Bergson hay que percibir para recordar. Dicho esto atendamos a la otra dimensión de la subjetividad: la memoria.

2. El espíritu como memoria

La teoría de la percepción en Bergson, cuyos retazos me he limitado a señalar, deja pendientes algunas cuestiones que sólo puede decidir un estudio empírico de la memoria. Estas cuestiones atañen al papel del cuerpo en la percepción y se concretan, para lo que a nosotros afecta, en determinar si la percepción se explica enteramente por el cerebro y en determinar también si la percepción pura nos coloca verdaderamente en las cosas. Ambas cuestiones sobrepasan la psicología: la primera, en la dirección de la psicofísica y la segunda, en la de la

metafísica. Pero hay todavía una razón más profunda que hace de la memoria un problema privilegiado para Bergson, y es que, si el espíritu es una realidad, es ahí donde puede ser experimentada(10), y es, por otra parte, la esencia íntima de la conciencia. Sin que esto signifique que el espíritu se reduzca a memoria.

El tema de la memoria hemos visto que aparece al hilo del estudio de la percepción concreta, el lugar de encuentro del pasado con el presente, y es también en la percepción donde se crea y en ella se actualiza -reconocimiento-. Esta memoria que se constituye a medida que nuestra vida transcurre, pasa a formar parte de un pasado en general que se conserva por sí mismo todo entero. Dicho pasado ya no tiene ninguna existencia psicológica. Es la memoria inmemorial, inconsciente e inactiva(11). Que no tenga existencia psicológica sólo significa que ha dejado de ser presente a la conciencia y que no hay ningún lugar del cuerpo, ningún registro que permita descifrar lo anteriormente vivido o pensado. Si no tiene ninguna existencia psicológica y, sin embargo, es, sólo cabe decir del pasado que pertenece al dominio de lo ontológico. Es el "puro" pasado como condición de todo pasado concreto.(12)

Con esta teoría de la memoria pura o memoria en sí, Bergson ya puede establecer una distinción entre pasado y presente, distinción que para nuestro pensador es de naturaleza. El pasado es lo *ya sido*, el presente, conceptualmente, es un instante de la curva del tiempo, límite indiviso entre el pasado y el porvenir; a modo de punto matemático en el espacio, no tiene realidad alguna, es puro pasar. El presente vivido, sin embargo, cabalga sobre el pasado y el futuro, porque es "a un tiempo, una percepción del pasado inmediato y una determinación del provenir inmediato"(MM, 280). El presente es "sensorio-motor", es, dice Bergson "la conciencia del cuerpo"(MM, 281). Pero lo propio del presente es estar fuera de sí, ser siempre lo que ya era. Al límite es del presente del que se dice *ya era* y, por tanto, el ser del presente es pasado. Pero ese instante que ya no es -presente- cuando lo mentamos, deviene acción naciente. De ahí la siguiente conclusión: el presente no es, pero actúa, el pasado es pero no actúa, y de ahí también la diferencia de naturaleza entre esas dos dimensiones del tiempo.

El pasado no sólo se conserva en forma de recuerdo puro, sino también de dispositivos motores. Tenemos así las dos formas de la memoria. Una, la que podríamos llamar *discriminativa*: aquella que deja a cada acontecimiento su lugar y su fecha y que permite la evocación de un recuerdo o el reconocimiento inteligente, es la memoria que "imagina", o representativa, la memoria verdadera para Bergson. Otra, la memoria del cuerpo o memoria hábito: aquella que retiene del pasado los

movimientos inteligentemente montados y que asegura una réplica inmediata a las distintas interpelaciones del medio.

La primera forma de memoria se mueve en un pasado definitivo, un ser que se instalara en ella sería un perfecto soñador y que no aprehendería en su visión más que lo singular. Mientras que la segunda forma se mueve en un presente que comienza sin cesar; el que se instalara en esta memoria seguiría la pendiente de sus hábitos y evolucionaría en lo universal, ciego a lo que cada situación tiene de novedoso. En los límites tendríamos al soñador perdido en la galería del tiempo y al impulsivo arrastrado por las solicitudes de un presente huidizo. Sin embargo, dice Bergson, “estos dos extremos, el de una memoria plenamente contemplativa que no aprehende en su *visión* más que lo singular; el otro de una memoria plenamente motriz que imprime a su acción la señal de la generalidad, no se aíslan y no se manifiestan en plenitud más que en casos excepcionales”(MM, 296). El equilibrio entre esas dos formas de memoria es el buen sentido o sentido práctico(13).

Dice Bergson “nosotros pretendemos que la formación del recuerdo no es nunca posterior a la de la percepción...”(ES, 913). Como el recuerdo surge en la percepción y como la percepción es el presente, resulta que el pasado es contemporáneo del presente. Esto que tiene aspecto de paradoja, es sólo llevar a las últimas consecuencias la teoría de la memoria y la distinción de naturaleza entre pasado y presente. Si el pasado no se constituyera con el presente, ¿en qué momento sería pasado? Hay en Bergson una suerte de posición fundamental del tiempo: el pasado puro o pasado en general que es condición de cualquier pasado determinado y por el que todo presente pasa. Pero este pasado, pura condición de posibilidad, no pertenece al dominio de lo vivido, sólo puede tomar forma o existencia psicológica bajo el aspecto de recuerdo-imagen.

Si el pasado se constituye a medida que el presente transcurre y se conserva por sí mismo, es el pasado todo entero el que coexiste con el presente. Semejante coexistencia la ejemplifica Bergson con la imagen del cono deslizando su punta sobre un plano, que simboliza la representación actual del universo. Todo el pasado gravita sobre el presente -el vértice del cono que toca el plano- y está presto a traspasar el umbral de la conciencia si la llamada del presente solicita su concurso, prolongándose entonces en acción a través del cuerpo(14). Porque el cuerpo interviene en esa dinámica, es la punta del cono sobre la que planea la memoria y que pertenece también al plano de la experiencia.

¿Cómo la memoria pura, o inconsciente ontológico, cobra existencia psicológica, es decir, cómo se actualizan los recuerdos?. Los análisis de Bergson son aquí de una finura poco común, aunque no siempre exentos de ambigüedad, y es que adentrarse en el interior de la vida psicológica es una aventura que no puede soslayar el pintor del alma, pero a la que siempre acecha el riesgo.

La cuestión es ¿cómo puede actualizarse el recuerdo puro?. Gracias a que el presente, en función de sus necesidades, increpa al pasado, lanzándonos a una región del pasado en general, luego a una cierta región del pasado a la que se le supone algún parentesco con el presente. Y aunque el pasado se conserva todo entero en cada una de las hipotéticas secciones del cono y guarda la totalidad de nuestra vida, si bien a un disitinto nivel de tensión y concentración, hay, dice Bergson, “recuerdos dominantes como puntos notables, variables de un nivel a otro”(MM, 309/310). Hay que suponer que estos puntos notables orientan de algún modo el regreso.

Bergson compara este “salto *sui generis*” a la puesta a punto de un aparato fotográfico, pero sólo eso, porque “el recuerdo permanece todavía en estado virtual”(MM, 277). Tampoco se trata de un inconsciente psicológico. Para que la metamorfosis pueda acontecer, es decir, para que el recuerdo puro pueda devenir inconsciente psicológico se requiere otro género de llamada: “la evocación” que es el movimiento en virtud del cual, una vez instalados en una región del pasado, los recuerdos tienden a actualizarse deviniendo “recuerdos-imagen”, capaces de ser evocados y “materializarse” en una percepción presente. El siguiente texto de Bergson resume lo que estoy queriendo decir: “Eencialmente virtual, el pasado no puede ser aprehendido por nosotros como pasado más que si seguimos y adoptamos el movimiento por el cual se abre en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la claridad del día. En vano se buscaría su huella en alguna cosa actual y ya realizada; otro tanto valdría buscar la oscuridad bajo la luz... La imagen pura y simple no me transportará al pasado si yo no he ido ya, en efecto, a buscarla al pasado”(MM,278).

El reconocimiento es una forma de interpretación del presente. En *Materia y memoria*, Bergson cuestiona, sobre todo, “el reconocimiento” automático, la forma inmediata y espontánea de interpretación del presente. Pero la vida mental no se reduce a eso; al lado del reconocimiento automático están el atento, la comprensión, la invención. Estas formas de interpretación las aborda en *El esfuerzo intelectual*, una conferencia escrita nueve años después. Aquí se ve como la actualización admite toda suerte de matices y grados distintos y en esto consiste la conciencia psicológica y la actividad espiritual.

Si la conservación del pasado reviste dos aspectos, la actualización vestirá también dos momentos fundamentales, el psíquico y el corporal. Desde el punto de vista psíquico “la memoria integral, dice Bergson, responde al llamamiento del presente por dos movimientos simultáneos: el uno, de traslación, por el que se coloca enteramente por delante de la experiencia y se contrae así, más o menos, sin dividirse, en vista de la acción; el otro, de rotación sobre sí misma, por el que se orienta hacia la situación del momento para ofrecerle la cara más útil”(MM, 307/308).

Resulta difícil precisar en pocas palabras lo que Bergson quiere decir, ya que las distinciones se inter-fieren, se mezclan y unas vienen a recubrir las otras. Se trata de la actualización de un recuerdo. Hay primero un movimiento que prodríamos llamar ascendente: el “salto a una región del pasado”, y un movimiento descendente: la marcha del espíritu para poner en relación esos recuerdos con el presente -las sensaciones que le afectan-. El movimiento descendente es, a su vez, complejo, los aspectos fundamentales son los dichos de la traslación: una dilatación de la memoria para que un determinado detalle pueda recobrar su individualidad, unirse al presente y entrar en “coalescencia” con él, “sin dividirse”. Pero ese recuerdo sólo se hará presente -se cambiará en imagen- en el momento en que ofrezca su cara útil; aquí interviene el movimiento de rotación: un circuito que va del recuerdo-imagen a la percepción distinta e inversamente(15).

Quien pilota toda esta labor de reconocimiento e interpretación del presente es el “*esquema dinámico*”, sólo sugerido en *Materia y memoria* y cuya importancia y función se destaca en *El esfuerzo intelectual*. Semejante figura es una indicación, un presentimiento de lo que hay que hacer para reconstruir una imagen, es la representación indivisa, igualmente alejada de la percepción distinta y del recuerdo puro, de la que parte la labor de reconocimiento, interpretación, comprensión, invención. No partimos de la interpelación brusca o grosera que solicita nuestra atención a su interpretación plena, sino de una pre-comprensión a la comprensión más o menos distinta. Esto explicaría lo que tantas veces dice Bergson de que vamos del recuerdo a la percepción, del pasado al presente, de la idea a la imagen, del sentido al signo, etc.(16).

Si algo queda claro tras la lectura de *Materia y memoria* es que cuerpo y espíritu son dos realidades divergentes. El cuerpo goza del mismo status que las imágenes, pertenece al mundo material y no sabría crear una representación. Los estados cerebrales acompañan a la percepción, pero ni son su causa ni un duplicado de la misma. Que esto

es así lo muestra Bergson, sobre todo, en los análisis de los fenómenos de déficit de la vida mental, afasia, amnesias..., análisis que el filósofo lleva a cabo para poner de manifiesto que el cuerpo ni produce la vida espiritual ni es su depositario, ya que no hay lugar en él para nuestra historia. Es decir, que la vida del espíritu es infinitamente más rica, más misteriosa y desborda a la actividad cerebral por todas partes.

En contra, pues, de las hipótesis paralelistas y epifenomenistas no hay equivalencia entre lo cerebral y lo mental, pues el cerebro no es la traducción del alma, ni un simple cambio de registro de lo espiritual; si así fuera bastaría conocer la clave para leer en los movimientos cerebrales la vida del alma. En todo caso, “representa” -Bergson emplea con mucha frecuencia el término *joue* para ejemplificar el papel del cuerpo- la vida del espíritu, es un órgano de pantomima; por tanto, cabe el error. Si las cosas son así, parece un contrasentido o una especie de apuesta, pretender encontrar algún vínculo entre esas dos realidades, que tan profundamente se han distinguido. ¿Cómo lo soluciona Bergson? Esto nos exige volver a reintegrar al cuerpo en la dinámica de interpretación del presente.

3. El cuerpo como lugar de encuentro

Recordemos que el problema de *Materia y memoria* era “mitigar” el dualismo. Pues bien, toda la tarea de los tres primeros capítulos se centra en despejar lo que se debe al cuerpo de lo que de puramente espiritual hay en la actividad de la subjetividad. Pero no basta cortar, hay que coser; es lo que Bergson hará sobre todo en el capítulo cuarto. Y digo sobre todo porque ahí se sacan las conclusiones metafísicas de sus análisis psicológicos. Por tanto, éstos han de preparar la unión. En el plano psicológico, la idea de *esquema motor* no tiene otro sentido.

Para comprender lo que Bergson quiere decir con esta idea hay que volver a la distinción entre las dos formas de memoria: la memoria pura y la memoria del cuerpo o hábito. Esta última es el esfuerzo acumulado del organismo para elaborar un modo de respuesta automática a las interpelaciones similares del medio. Pues bien, el proceso de interpretación del presente requiere también la intervención de esa forma. “Los recuerdos para actualizarse necesitan de un acompañamiento motor”(MM, 265). El esquema motor es la forma que reviste ahora dicho acompañamiento.

Donde mejor puede verse la función de este “acompañamiento” es en los trastornos del reconocimiento(17). En unos casos, lo que parece distorsionarse es la habilidad del cuerpo para insertar los re-

uerdos en una percepción presente y traducirlos en movimientos adecuados -trastorno mecánico de la motricidad-. Los recuerdos están ahí, pero se ha perdido la capacidad de actualizarlos o materializarlos, diríase que se ha debilitado la memoria hábito. En otros casos lo que parece distorsionarse es la capacidad “evocadora” del cuerpo -trastorno dinámico de la motricidad-. Ya no se trata de un reconocimiento automático, como en el caso anterior, sino de restituir a lo dado todos sus detalles, reconocimiento atento. El cuerpo, ahora, no sabe “orientar” la búsqueda. Los recuerdos no se han “distráido”, pero han perdido su solidaridad con el presente y, como no pueden ser evocados, da la impresión de que se han borrado de nuestra memoria. Pero esto no acontece nunca, para Bergson; lo que se rompe, tanto en un caso como en otro, es el equilibrio: aquella prerrogativa de los seres perfectamente adaptados.

Podríamos decir que semejante esquema funciona como una especie de *a priori* -sólo que engendrado- y que orienta la memoria en el sentido del presente, dejando pasar sólo los recuerdos teñidos de interés actual. Bergson lo presenta como una repetición interior, como “el recipiente vacío, que determina, por su forma, la forma a que tiende la masa fluida que se precipita en él”(MM, 266). Es la actitud del cuerpo que muestra el camino al pensamiento y que ofrece a los recuerdos un lugar donde insertarse. Y por esto y sobre todo es el lugar de cita de lo espiritual y de lo corporal. Es motor porque es una actitud del cuerpo: movimientos de imitación instantánea. Es espiritual porque es “esquema” y como tal, resultado de un discernimiento rudimentario que lleva consigo un análisis y una síntesis. Siendo una actitud del cuerpo, es ya espiritual, porque los recuerdos se insertan ahí. Y, más aún, sin este acompañamiento motor permanecerían en estado virtual y no sabrían hacerse presentes. Lo que equivale a decir que todo nuestro pasado resultaría estéril.

El cuerpo es, pues, el que “fija” la vida del espíritu, el que le da el lastre; pero a él se debe también el equilibrio. Los seres perfectamente adaptados son los que poseen una memoria suficientemente dúctil para plegarse a las sollicitaciones de una motricidad atenta a su función de atender a la vida. Esta motricidad es la base, “el verdadero sustrato material”(MM, 314) de los fenómenos psíquicos, la punta móvil sobre la que descansa la vida intelectual y que posibilita la inserción en el presente de toda la riqueza que la individualidad lleva consigo. Es, pues, en el presente donde vienen a confluír las dos dimensiones del yo: subjetividad y objetividad.

Nos resta ahora indicar(18) una lectura metafísica de esos análisis psicológicos. Pues bien, contrariamente a *Los ensayos*, la obra

inmediatamente anterior a *Materia y memoria*, donde las distinciones se hacían en función del espacio y del tiempo, aquí las antítesis se establecen en función de dos momentos de la duración: pasado y presente, o memoria pura y percepción pura. Llevando las distinciones hasta el límite, Bergson introduce la dualidad en la duración; pero, a la vez, abre una vía de aproximación entre la materialidad y la espiritualidad, que será por lo mismo un encuentro de lo exterior -extensión- con lo interior -in-extenso-, de la percepción con el recuerdo y, por decirlo todo de una vez, de la necesidad de la materia con la libertad del espíritu.

El punto en el que acontece este encuentro es el presente -aquel límite indiviso entre el pasado inmediato y el porvenir inmediato. La materia está al nivel del presente(19), es "mi presente". Esto significa que nuestro presente es extensión -"conjunto de sensaciones y movimientos" y que esta extensión la encuentro en mí percepción. Pero significa también que la materia ocupa un momento del tiempo, es "un presente que comienza sin cesar", o si se quiere, la duración de la materia es pura reiteración monótona de siempre lo mismo. Ahí no hay lugar para lo imprevisible, es decir, para la libertad. El presente es también la punta móvil que toca el plano de la experiencia -recuérdese la imagen del cono-. Todo el pasado gravita sobre el presente y coexiste con él, es el pasado en su grado máximo de concentración.

Materia y memoria nos acostumbra a ver la realidad *sub specie durationis*. La memoria se identifica con una cierta porción de la duración; la percepción y la actividad motriz, con otra. Ambas se crean y se juntan en el presente. La forma que reviste en nosotros la relación presente-pasado es la que dilucida la anunciada "mitigación" del dualismo. Porque desde que se alcanza que el presente del cuerpo envuelve el pasado y que el pasado mira a la acción, se comprende que la memoria hábito, ligada al cuerpo, puede ser la prolongación de una memoria del pasado que es la propiedad del espíritu e inversamente, que la memoria del espíritu tiende a insertarse en los mecanismos del cuerpo.

4. El cuerpo como educador del espíritu

A pesar de que la manera de plantear Bergson el problema de la relación cuerpo-espíritu, heredado de la tradición cartesiana, propicie el que se haya etiquetado a su filosofía de espiritualista y a pesar también de que una primera lectura de la obra podría darnos la impresión de que el cuerpo es el peso muerto que arrastramos, al mostrar cómo cuerpo y espíritu se tocan abrimos una vía para una consideración positiva del mismo. En efecto, nos ha ido apareciendo como el artífice de la demora y de la precaución, como el que prefigura la representación ya

que es él el que de-limita la imagen, como la punta móvil sobre la que descansa la vida intelectual y como el que ofrece a nuestra historia pasada un lugar en el que poder tomar consistencia y por ello enriquecer nuestro presente, ya que el presente es la única perspectiva desde la cual se puede relatar y dar vida al pasado.

En este sentido, aunque Bergson hable de dos realidades heterogéneas -cuestión que hoy le discutiría la psicología-, parece difícil sostener esa heterogeneidad cuando todo proceso mental requiere la cooperación del cuerpo. Por esto, ha abierto un camino a la consideración de un sujeto uno que realiza diversas funciones en estricta dependencia. Algunas de sus perspectivas son, todavía, de gran utilidad. Una de ellas, la idea de que la estimulación motriz despierta, incita y potencia la actividad mental, idea que recoge el título de este trabajo.

Pues bien, el hilo conductor para determinar de qué manera el cuerpo educa al espíritu lo proporciona la biología: "*primum vivere*". En atención a esta función, el cuerpo, ora instintivamente, ora "voluntariamente", va creando mecanismos de adaptación, que no sólo prefiguran, anuncian, sino que también orientan o educan al espíritu. Para ver que esto es así, hay que ir a los textos en que Bergson relata el mecanismo de asociación de ideas y a aquellos otros que se refieren al proceso de formación de la idea general.

Partiendo, pues, de que la naturaleza no hace nada en vano, incluso las actividades más propiamente espirituales, como recordar, imaginar, concebir, generalizar, no se llevan a cabo por puro placer, sino para mejor servir a la vida, Bergson muestra cómo la actividad intelectual *imita* y brota de una reflexión sobre la actividad corporal. Ilustremos lo que estoy queriendo decir con las indicaciones que nos dan los textos en que expone el origen de la idea general.

Los pasajes aludidos pertenecen a aquellos de los que el filósofo cree que plantear bien un problema es ya resolverlo y, ciertamente, el modo de poner la cuestión y la fuerza expositiva de los textos -que sólo una lectura directa puede poner de manifiesto- hace entrever ya la solución.

Pues bien, por aquello de que tratándose de ideas generales hay que abstenerse de generalizar, el filósofo se limita a considerar la ideas calcadas de las semejanzas objetivas, es decir, aquellas ideas que se fundan en la aprehensión de similitudes inherentes a la naturaleza(20). Así, todo organismo, por pura necesidad de subsistencia, generaliza en la precisa medida en que sabe extraer del medio lo que le interesa, "el va

derecho a una propiedad común; en otros términos, él clasifica y consiguiientemente abstrae y generaliza”(PM, 1295). Esta captación automática de las semejanzas que se rastrea en todos los órdenes de la naturaleza, en el hombre se encuentra reforzada por el hábito, que no es más que una imitación más o menos perfecta del acto instintivo. Instinto o hábito expresan esa captación en una identidad de reacción a acciones superficialmente diferentes. La toma de conciencia de este mecanismo es el resorte que la conciencia humana desplegará en idea general.

De otro modo, el espíritu abandonado a su suerte no sabría crear una idea general. El universal lógico, resultado de un proceso de abstracción y generalización, no brota de la cabeza de Minerva, sino que ha sido precedido e ilustrado por un proceso de generalización práctica. Si bien es cierto que tampoco la actividad práctica tiene la iniciativa total de la generalización -el individuo generaliza porque la estructura del universo y la estructura de su cuerpo le invitan a ello-, nuestras necesidades y nuestros hábitos nos llevan a ageneralizar de manera “vívida” las semejanzas que nuestros sentidos perciben. Es decir, el cuerpo siente, vive o finge automáticamente las semejanzas. La conciencia puede captar este mecanismo y, una vez que ha constatado su presencia, le basta leer inteligentemente este mecanismo práctico para aprehender la idea de la idea general. Poseída esta idea puede formar voluntariamente y “por imitación” ideas como le plazca. Y puede también, “imitando la naturaleza” crear mecanismos artificiales para hacerlos responder en un número limitado a una multitud ilimitada de objetos individuales.

Semejante mecanismo es la palabra articulada. A lo dicho se puede unir lo que se decía a propósito del cuerpo como lugar de encuentro. Allí se veía que la función del organismo no es sólo ofrecer un cuadro en el que poder insertar nuestra historia sino que hay en sus mecanismos una sabiduría innata o adquirida, que es un resorte de la vida del espíritu, que le orienta y colabora en la tarea de comprensión e interpretación de lo dado. Pero hay más, en la medida en que el cuerpo es un instrumento de acción libre, es decir, es capaz de romper la instantaneidad de la respuesta y esbozar una acción “voluntaria”, ilustra a la conciencia en la comprensión del determinismo físico, la invita a pensar contigüedades y semejanzas en lugar de dejarse dominar por ellas. Precisamente un corolario de esta tesis inspira gran parte de *La evolución creadora*, pues fabricando útiles para el servicio del cuerpo y aprendiendo a descifrar la materia, la conciencia humana deviene inteligencia. La explicitación de cómo acontece esto es otra historia, pero que hacen posible y viable los lúcidos planteamientos de *Materia a memoria*.

NOTAS

(1) Cf. G. Maurelos, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, 1964, pp. 16-18. Maurelos no nos da los nombres de esos pensadores, pero lo que dice no deja lugar a duda de que sus mentores son los autores referidos.

(2) Cf. Bergson, *Matière et mémoire*, Avant propos, p. 163. Aquí se citará por *l'Édition du centenaire* que incluye al margen, como se sabe, la paginación de las obras de Bergson según la última edición de las mismas hecha en vida del filósofo. Para evitar el abuso de notas, cuando referencia al pensamiento de Bergson sea directa, se incluirá la paginación en el propio texto utilizando para la citación de las obras las siglas usuales.

(3) Algunos comentaristas sostienen que es también la obra cumbre del legado intelectual de Bergson y es casi sentir unánime que es también la más oscura e indigesta que ha producido. Quizá esta sea la razón por la que se pasa por ella siempre demasiado de prisa.

(4) Bergson advierte que adopta la noción de imagen propia del sentido común: algo que existe en sí mismo y que es como parece ser. Cf. *Matière et mémoire*, p. 162

(5) Esta misión que se expresa en el viejo dicho de *primun vivere* aparece reiteradamente a lo largo de toda la obra de Bergson. En congruencia con esa misión la inteligencia está también orientada al *primun vivere*, lo que ha llevado a calificar la filosofía de Bergson de pragmatista. No se puede resolver aquí esta cuestión, baste decir que la insistencia en esa función tiene como fin poner de manifiesto la insuficiencia de una determinada concepción de la inteligencia.

(6) Es Bergson el que subraya

(7) Este análisis estaría justificado si el problema presente fuera ese o si lo ahora en cuestión fuera el realismo bergsoniano, su teoría del conocimiento, etc.

(8) Cf. *Matière et mémoire*, p. 207. Todo esta cuestión del mixto mal analizado y de la afecencia se puede ver en el capítulo primero de esta obra, sobre todo en las pp. 200 y ss.

(9) Los textos fundamentales de Bergson a propósito de la percepción se hallan en el capítulo primero de *Materia y Memoria*, sobre todo p. 168-222. Para la percepción pura cf. pp. 209-212.

(10) Para toda esta cuestión de la insuficiencia de la teoría de la percepción pura y de la necesidad de un estudio empírico de la memoria ver *Matière et mémoire*, pp. 220-223

(11) Para esto de lo no psicológico del pasado, ver *Matière y mémoire*, pp. 276-277

(12) La existencia en sí del pasado y la no conservación del mismo en algún lugar del cuerpo aparece en varios textos, cf., por ejemplo *Matière et mémoire*, pp. 291 o *La pensée et le mouvant*, p. 1315

(13) La distinción entre las dos formas de la memoria aparece tematizada en los capítulos II Y III de *Matière et mémoire*, pp. 227 ss. y 292 ss. No hay que confundir esta distinción con aquella otra que encontramos al principio del capítulo I entre memoria concentración y memoria recuerdo. En este caso la distinción se hace desde la memoria en sí, mientras que en el primer caso se establece la diferencia desde la perspectiva de la actualización.

(14) La metáfora del cono puede verse en *Matière et mémoire*, pp. 292-293; 301-302

(15) Los textos que pueden ayudar a clarificar este trabajo de búsqueda e interpretación son *Matière et mémoire*, pp. 271, 308, 309. En esos movimientos de actualización el cuerpo está presente. Ahora se "olvida" su función, pero se recuperará más adelante.

(16) No hay que confundir el esquema dinámico con el esquema motor, aquel es una especie de concentrado de memoria, algo psíquico; mientras que el esquema motor es fundamentalmente la actitud del cuerpo.

(17) Los textos fundamentales para esto de los trastornos del reconocimiento son *Matière et mémoire*, pp. 314, 245. La noción de esquema motor aparece en las páginas 265 y ss. de la misma obra

(18) Y digo indicar porque no se puede resolver de un plumazo la disputa en torno al dualismo -pluralismo- o monismo bergsoniano. En todo caso la solución de este problema remite a una explicación de la significación de la duración

(19) Los textos más claros para comprender el alcance de estas afirmaciones puede verse en *Matière et mémoire*, pp. 279, 281

(20) No se trata aquí de esta cuestión, pero permítaseme indicar que el análisis que Bergson hace de la génesis y el fundamento de la idea general va a permitir una consideración positiva de su filosofía del concepto. Ahí se anuncia también su filosofía de la inteligencia, que desplegará en *L' évolution créatrice*. Los textos a que me vengo refiriendo se encuentran en *Matière et mémoire*, pp. 295 y ss. Pueden verse asimismo los de *La pensée et le mouvant*, pp. 1295 y ss.