



Universidad de
San Andrés

Universidad de San Andrés

Departamento de Humanidades

Licenciatura en Humanidades

**El presente como mediador del interior y el exterior en la
obra de M. Merleau-Ponty y H. Bergson**

Autor: Máximo Rivi

Legajo: 27164

Mentor: Manuel Libenson

Victoria, febrero de 2020

Para Una



Universidad de
SanAndrés

Abstract

Henri Bergson y Maurice Merleau-Ponty, filósofos franceses de la primera mitad del siglo XX, coinciden en colocar el tiempo en el centro de sus investigaciones. Partiendo de la experiencia, su preocupación gira en torno a la cuestión de cómo un interior se comunica con un exterior. Se trata, sin embargo, de una frontera cuya naturaleza es *temporal*, que precede y hace posible el cogito reflexivo, y cuyo punto de contacto es el presente.

El sentido común entiende el presente en función de su instrumentalización e ignora por completo la radical importancia de la relación del sujeto y el tiempo. Más grave aún es la migración de la acepción común del tiempo a áreas como la filosofía, donde permaneció en gran parte incontestable hasta fines del siglo XIX, a pesar de la vuelta a la conciencia introducida por Descartes en el siglo XVII. Los esfuerzos de Bergson y Merleau-Ponty son un intento de completar la vuelta a la conciencia y proveer un suelo estable para la relación de la conciencia y la vida, donde el tiempo juega un papel esencial.

Por el otro lado, la relación entre la fenomenología y el Bergsonismo es notoria tanto por su lugar en la historia de la filosofía del siglo XX como por los presupuestos que tensionan el vínculo. Aunque ambas doctrinas parten de la conciencia y buscan debajo de la representación las complicidades del sujeto con la vida, divergen en sus concepciones de la conciencia. La fenomenología parte de la inherencia del sujeto en el mundo, y caracteriza la conciencia como fundamentalmente intencional, fuera de sí (de ahí la frase ‘conciencia es conciencia-de-algo’). Bergson, por su parte, propone dos maneras radicalmente distintas de ser consciente que produce dos relaciones distintas, dos tipos de multiplicidades: cuantitativas y cualitativas. Sin embargo, tanto para Merleau-Ponty como para Bergson, el presente es el medio que se da la conciencia para hacerse visible y estar presente en el mundo, y en última instancia ambos conciben el tiempo como la dialéctica de un interior y un exterior que es, en esencia, pura creación.

Índice

Primera parte

Presentación de la investigación	5
Metodología de la investigación	9
Un primer acercamiento a las premisas de la fenomenología	12

Segunda parte

- Capítulo 1: la concepción del presente del sentido común. Consideraciones desde la perspectiva de Bergson y Merleau-Ponty	14
Sentido común y Bergson	15
Merleau-Ponty y la crítica a la objetificación	18
Lo que no es el tiempo	22
- Capítulo 2: La profundidad del presente a partir de la convivencia de las multiplicidades.	31
- Capítulo 3: La relación del sujeto con el tiempo en la <i>Fenomenología de la percepción</i>	48
Conclusión: el presente como punto de encuentro de un interior y un exterior.	62
Bibliografía	70
Agradecimientos	71

1.1 Presentación de la investigación

Una de las ideas que persiste incansablemente a pesar de numerosos e importantes ataques es la idea de la expresión auténtica. Hace tiempo ya que 'lo auténtico' abandonó su ropaje exclusivamente aurático para calificar una noción igualmente aplicable a fundas de celular o destinos de vacaciones. Sin embargo, más allá de su vulgarización, permanece un vínculo íntimo entre lo auténtico con el pensamiento independiente, la reflexión profunda, la contemplación. En el dominio de la expresión artística, la formulación de esta idea aparece en una lista incontable de prólogos, y circula junto a ella el presupuesto de que la expresión auténtica es la manifestación de una unidad que precede la idea, una fuente inagotable que es siempre distinta y siempre la misma, una visión que adopta un medio para poder hacerse visible, para poder verse a sí misma. Pero la analogía de lo auténtico con la visión esconde un vínculo más profundo del que se cree con lo auténtico, y de hecho se relaciona con el acto de contemplación en un segundo momento. Ese vínculo íntimo entre la visión y lo auténtico -anterior a la formulación clara, a la expresión deliberada- está enraizado en la apertura de un sujeto a un mundo, en el acto primario de la conciencia de hacerse visible a sí mismo.

Henri Bergson y Maurice Merleau-Ponty, dos filósofos franceses de la primera mitad del siglo XX, trabajaron extensamente la relación auténtica entre la conciencia y la vida, cuyo punto de encuentro es precisamente esa visión que se abre al mundo, y que es el tiempo. Es el objetivo de esta tesis trazar el camino que ambos pensadores hicieron y encontrar puntos comunes, tomando el presente como eje de la investigación y su lugar central en la relación de la conciencia con la vida. El valor de lo 'auténtico' es triple en sus investigaciones. En un primer nivel, ambos autores cuestionan lo que hasta entonces se entendía como las condiciones de la experiencia, y la primera enmienda es devolverle a la duración y al cuerpo un lugar central en la relación de la conciencia con la vida. Un relato que presupone un sujeto contemplativo se olvida de la otra mitad de la ecuación, es decir, del sujeto en acción que hace posible la contemplación, como dice Bergson (1897/2012) en *Materia y*

memoria. Apoyándose en la vuelta a la conciencia y reaccionando a la filosofía crítica de Kant que establecía las condiciones de la experiencia bajo el paradigma limitado de la representación, ambos filósofos buscaron por debajo de la conciencia reflexiva una conciencia que exprese y se relacione de forma más íntima con la vida. Atada a esta búsqueda, y en un segundo nivel, está la articulación de la experiencia en un lenguaje que exprese de forma precisa, profunda, esa conciencia subterránea, no-reflexiva. Al mismo tiempo, la articulación auténtica de la experiencia estriba en acceder desde un ángulo que hasta entonces no había sido investigado, en un método que permita un acercamiento distinto. Es en esta clave que ambos autores toman la primera persona como método de investigación y usan la descripción para desarrollar sus intuiciones, ya que se trata de atender con máximo esfuerzo la relación del ser con la vida, un compromiso que poco tiene que ver con métodos inductivos o axiomáticos. Finalmente, en un tercer nivel, está la cuestión misma de lo auténtico de la conciencia, es decir, el misterio de una conciencia que se abre al mundo, que se da a sí misma un medio para poder volverse explícitamente lo que es implícitamente. Aunque se expandirá sobre todas estas cuestiones, será sobre este último nivel, que podemos llamar por el momento ‘la relación entre un interior y un exterior’, que girará la investigación. El aporte tanto de Bergson como de la fenomenología de Merleau-Ponty es haber puesto el tiempo en el centro de la relación entre la conciencia y la vida, dar una descripción de la conciencia como una ‘visión del tiempo y del mundo’ (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 432), es decir, una descripción de ese acto originario de la conciencia que es pura creación.

La tesis se estructura de la siguiente manera. En el primer capítulo se discutirá el vínculo entre el sentido común y el tiempo. Es por medio del tiempo que la conciencia se vuelve consciente de lo que es porque solamente puede hacerse visible dándose un medio para poder verse en primer lugar. Pero el sentido común y cierta rama de la filosofía que se desprende de sus premisas destruyen el fenómeno del tiempo y engendran soluciones apócrifas a la relación de la conciencia y la vida. Merleau-Ponty y Bergson se oponen al punto de vista del sentido común, y acusan a la filosofía de no haber reflexionado lo

suficiente sobre el vínculo íntimo de la vida y la conciencia. Si las bases auténticas de la relación de la conciencia y la vida permanecieron ocultas, fue en gran parte por no haber completado el proyecto cartesiano de la vuelta a la conciencia de forma completa. En este capítulo se trata de entender el relato del tiempo desde la perspectiva inauténtica que lo confunde con el espacio (así lo entiende Bergson), o que lo confunde con un objeto de la conciencia (así lo entiende Merleau-Ponty). Si el primer capítulo intenta articular lo que *no* es el tiempo, el segundo como el tercer capítulo responden positivamente la pregunta por el tiempo.

El segundo capítulo es un estudio de la relación entre las nociones de interior y exterior en *Datos inmediatos de la conciencia* (1889/2006). Bergson elabora un esquema a partir de su descubrimiento de dos formas (cualitativa y cuantitativa) en que la conciencia ‘distingue entre lo *mismo* y lo *otro*’ (Bergson, p. 90). Estos dos ‘principios de diferenciación’, como los llama el autor, generan dos realidades opuestas, una interna y una externa. Son dos realidades opuestas porque el esquema de Bergson es dualista: las multiplicidades cuantitativas, el espacio, lo homogéneo, corresponden a esa realidad exterior; las multiplicidades cualitativas, la duración, lo heterogéneo, corresponden a una realidad interior. La paradoja es que el dato fundamental de la conciencia es la duración, por lo que la relación entre el interior y el exterior es temporal. El objetivo de este capítulo es probar que el espacio es la forma del presente. Esto problematiza la noción del presente, porque deja de ser un punto en una secuencia de ‘ahoras’ para aparecer como el lugar donde entran en contacto la duración y el espacio, el ser que es pura interpenetración, pura cualidad, y el ser del espacio, que es homogeneidad pura. Esta idea será elaborada en el cuarto capítulo a partir de las consideraciones de Merleau-Ponty, que echan luz sobre una noción positiva del presente. Recíprocamente, es a partir de esta concepción del presente, por el otro lado, que ciertos desarrollos de Merleau-Ponty se entienden mejor, como por ejemplo la crítica a la concepción idealista del tiempo, que constituye el tiempo desde un presente eterno, desde un lugar fuera del tiempo.

El tercer capítulo sigue de cerca el desarrollo del relato fenomenológico del tiempo de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* (1947/1993). Retomando la crítica de los relatos del realismo y del idealismo, Merleau-Ponty busca devolverle al presente sus raíces en el pasado y el futuro. En una escala mayor, el capítulo sobre temporalidad -anteúltimo en el libro- es parte del intento de la última parte del libro de definir la conciencia última en términos temporales. Como se verá en detalle, la conciencia última es una conciencia que no necesita otra conciencia detrás suyo para ser consciente de sí. La idea que trata de derrocar Merleau-Ponty es la de un sujeto trascendental, una conciencia última que constituye el mundo desde un lugar fuera del tiempo. Todo el propósito de la fenomenología de Merleau-Ponty, como se verá en breve, es situar al sujeto en el mundo, y recaer en un sujeto trascendental que constituye el mundo desde afuera es recaer en un cogito reflexivo, una conciencia tética. La propuesta de Merleau-Ponty es concebir esa conciencia última como ‘conciencia del presente’. El sujeto ‘se da’ un presente para poder ser explícitamente el ‘proyecto del mundo’ que es implícitamente. Hacia el final del capítulo, se revalúa la distinción interior | exterior desde la perspectiva fenomenológica. Si la pregunta por excelencia de la fenomenología es ¿cómo se abre una conciencia al mundo?, la conciencia del presente es el primer gesto de apertura, el primer momento de la relación entre la conciencia y la vida. Esto será retomado en el próximo capítulo para entender el presente como la expresión auténtica del ser.

En la conclusión se revisa lo propuesto en la tesis. El presente tiene un valor que excede por completo lo que el sentido común le atribuye, que toma el tiempo a partir de su valor práctico y achata su naturaleza. Las concepciones de Merleau-Ponty como de Bergson proponen una forma más profunda de entender el presente, y poniendo en común los relatos del tiempo, aparecen consonancias y puntos implícitos en ambas filosofías. El tiempo como un medio que se da la conciencia para poder ser es el núcleo de la relación auténtica de la conciencia y la vida.

1.2 Metodología de investigación

Esta tesis es un trabajo interpretativo donde se compara la concepción del presente en la obra de dos filósofos franceses del siglo XX. El alcance del trabajo se limita a la obra temprana de cada uno (en el caso de Bergson, se tomó *Datos inmediatos de la conciencia* (1889/2006), de Merleau-Ponty se usó *Fenomenología de la percepción* (1947/1993)) por cuestiones de espacio. Particularmente, este trabajo se enfoca en el segundo capítulo de *Datos inmediatos*, donde Bergson desarrolla explícitamente la relación entre un interior y un exterior, y por el otro lado, en el segundo capítulo de la última parte de *Fenomenología de la percepción*, titulado ‘temporalidad’, donde Merleau-Ponty trabaja la ‘relación auténtica del sujeto y el tiempo’ (p. 418). Originalmente, el segundo trabajo importante de Bergson, *Materia y memoria* (1897/2012), iba a ser incluido. En el primer capítulo de ese libro, Bergson desarrolla una teoría de la percepción que vuelve sobre la relación de un interior con un exterior respondiendo a ciertas preguntas abiertas por su obra anterior, y hubiera sido interesante elaborar ese vínculo. Se trata ostensiblemente de la elaboración de un interior (un sujeto) con un exterior (la cosa-en-sí); Sartre, en un texto sobre intencionalidad, acusa la teoría de la percepción en ese primer capítulo de ser una forma de realismo. Hubiera sido interesante transportar lo desarrollado en esta tesis para desafiar esa lectura. Por el otro lado, el capítulo de la *Fenomenología de la percepción* titulado ‘El sentir’ ofrece una descripción de cómo la conciencia se abre, por medio de la percepción, al mundo. Agregando estos dos capítulos se hubiera podido investigar la concepción positiva del espacio, que este trabajo meramente insinúa.

Ciertas preguntas guiaron la investigación. Esencialmente se buscó entender el impulso detrás de la investigación: ¿cuáles son los puntos de partida respectivos y cuál es el estilo de investigación de ambos autores? ¿Qué ‘visión’ precede su investigación? ¿Qué tipo de preguntas habilita una investigación que parte de la experiencia? Identificado el hilo de lo interno y lo externo como motivo que une ambos autores, se preguntó ¿qué significa la relación interior|exterior para Bergson y Merleau-Ponty y qué relevancia tiene dentro de

sus investigaciones? ¿Cómo se distingue la concepción de conciencia en Bergson de la concepción fenomenológica? Siguiendo la formulación fenomenológica: ¿cómo se abre una conciencia al mundo? Específicamente, ¿por qué una intencionalidad tética no puede subyacer una intencionalidad operante? ¿Cuál es la forma más auténtica de entender la relación entre conciencia y vida? ¿Qué se pregunta cuando se pregunta por el tiempo? Es decir, ¿qué problemas habilita la conciencia del tiempo? ¿qué es el tiempo y cómo es la relación del sujeto con el tiempo? ¿Qué cuenta el reloj si el tiempo no puede ser contado? ¿Cómo entiende el sentido común el presente y el tiempo? ¿Qué función tiene el presente en la concepción auténtica del tiempo? ¿Cómo se diferencia la concepción del tiempo en Merleau-Ponty de la de Bergson?

Susan Sontag (1964), en su ensayo 'Against interpretation', propone un acercamiento crítico a la obra de arte que no sea hermenéutico (en el sentido de una interpretación marxista o psiconalítica de un texto) sino erótico. Escribe: 'The function of criticism should be to show how it is what it is, even that it is what it is, rather than to show what it means.' (p.10) Un texto que se aborda desde un ángulo erótico tiene que presentarse de una forma distinta que como se presenta un objeto que será interpretado. Es decir, el objeto de la reflexión erótica es distinto al objeto de la reflexión con pretensión científica, por lo que el acercamiento será distinto. Se trata, de alguna forma, de un objeto cuya manifestación es pre-reflexiva (en el sentido que Merleau-Ponty dice que 'la percepción erótica no es una cogitatio que apunta a un cogitatum; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no de una conciencia.' (1947/1993, p. 173,)). El fenómeno erótico del texto no es destruido al ser estudiado porque lo que se trata de entender es su condición de aparición: en otras palabras, la visión previa al texto que justifica cada palabra. Más aún, si se descubre algo aurático en el fenómeno de lo erótico, es decir, una 'irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que ésta pueda estar' (Walter Benjamin, 1931, p.), es porque el texto se presenta, no como el registro de una serie de pensamientos o reflexiones, sino como una fuente inagotable de asombro que parte de la univocidad del gesto que precede al texto.

Merleau-Ponty y Bergson son especialmente susceptibles a un acercamiento erótico por tener como objeto de estudio la experiencia, es decir, por asumir la tarea de articular las complicidades primarias de la conciencia con la vida. Ambos filósofos parten de la experiencia y más que una interpretación o una explicación de ella, ofrecen una forma de mirar, un gesto de desfamiliarización, de extrañamiento, sobre el presente. El tratamiento del tiempo por ambos filósofos resalta este aspecto: Bergson apunta incansablemente al fenómeno de la multiplicidad cualitativa con argumentos, prueba la existencia de la experiencia del tiempo por debajo de la automatización de la percepción y los vicios de la conciencia reflexiva que la esconden; describe la experiencia del acto libre y el progreso cualitativo de los estados de conciencia, y sin embargo, simultáneamente aclara que se trata de una experiencia silenciosa de coincidencia con el ser que el lenguaje solo puede señalar. Merleau-Ponty, por el otro lado, describe la relación del sujeto con el tiempo como la relación de un sujeto con un alter ego: el tiempo es alguien, un otro, que siempre está ahí a pesar de nosotros pero únicamente por medio de nosotros. La experiencia del tiempo es la experiencia de otredad, que reducida a una cosa, como pretende una concepción científica del tiempo, pierde de vista el misterio y el aura del encuentro con el fenómeno. El método de investigación tiene de erótico, entonces, no solo la relación con un texto que es un cuerpo, una inagotable fuente de atracción, sino que también el tema de la investigación, que implica una relación con un otro que es posible, sin embargo, por medio de un ser.

1.3 Un primer acercamiento a las premisas de la fenomenología

La fenomenología tiene la reputación de ser difícil de definir. Merleau-Ponty, en el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* (1947/1993) incluido una vez terminado el libro, escribe: 'Puede parecer extraño que aún nos formulemos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Y sin embargo está lejos de haber encontrado satisfactoria respuesta.' (p.7) Es necesario, por ende, intentar esbozar un mapa conceptual para intentar clarificar posibles oscuridades más adelante.

La pregunta que inaugura el estudio fenomenológico es, como se dijo más arriba, ¿cómo se abre una conciencia al mundo? La premisa fundamental del estilo de investigación en *Fenomenología de la percepción* es no solo la inherencia del ser en el mundo y la inseparabilidad de estos dos términos, sino que además la inherencia del sujeto en un cuerpo que habilita y da lugar a la relación del sujeto con el mundo. Es por medio de estas premisas que Merleau-Ponty busca 'escapar del idealismo sin caer en la ingenuidad del realismo', como dice en una entrevista de 1946 y repetidas veces en el libro. La relación íntima de la conciencia y la vida constituye el núcleo de la experiencia del sujeto y es solamente a través de la explicitación de este vínculo que se puede llegar a un entendimiento más profundo, menos abstracto, de lo que constituye la situación del 'sujeto encarnado'. Es así que el carácter situado del sujeto le restaura peso al mundo como un término infranqueable en la constitución del sujeto, y la actividad del sujeto siempre está enmarcada y precedida por el mundo. Como se verá en el tercer capítulo, el fenómeno del tiempo es un claro ejemplo de la tensión entre un sujeto que padece el tiempo sin ser explícitamente su autor, y que es, sin embargo, una conciencia que constituye el tiempo.

En el centro del análisis fenomenológico está el concepto de intencionalidad. Se trata de la idea de que la conciencia es una direccionalidad, es 'conciencia-de-algo'; en un texto breve de 1939, Sartre escribe que la única representación visual de la intencionalidad sería un estallido hacia algo; Dorion Cairns (2001) llama la intencionalidad awareness. ¿Qué quiere

decir que la conciencia es conciencia de algo? Tanto ese ‘algo’ como esa ‘conciencia de algo’ refieren a términos más generales que los que suelen asociarse con esas mismas palabras; ‘algo’ remite a cualquier cosa que pueda ser significada: cosas reales, ideales, existentes y no-existentes (Cairns, p. 116). Por el otro lado, ‘conciencia de algo’ remite a todas las formas que toma la conciencia, y no solamente a aquella específica que refiere a la conciencia de algo en particular:

‘Ordinarily, when we use the word “awareness,” we are referring only to mental processes in which you, or I, or some other ego, is engaged and is thus aware of or, as we say, is conscious of things to while the mental processes are intentive. Such processes, however, make up a particular describable current in the full stream of my mental life; they go on in a milieu of mental processes in which I am not engaged, processes that are not conscious in the narrowest sense, but which nevertheless are intrinsically intentive to things’ (Cairns, 2001, p. 117)

La diferencia entre ser consciente del piso con los pies reflexivamente y percibirlo sin atender a la percepción es la falta de un ‘yo’ que reflexiona sobre su compromiso no-reflexivo con esa actividad, una ‘reflexión sobre lo irreflejo’, como dice ocasionalmente Merleau-Ponty (1946/1993).

Lo novedoso del estudio fenomenológico de Merleau-Ponty es la importancia de la intencionalidad del cuerpo. Antes de la constitución del objeto, antes de poder decir ‘pienso luego existo’, somos un cuerpo que tiene un presente y cuyo horizonte es el mundo -un mundo cuyas articulaciones son delimitadas por las posibilidades del cuerpo y cuyos límites empiezan siempre ahí. ‘El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos’ (Merleau-Ponty, p. 100). Si conciencia es conciencia-de-algo, esto es porque el sujeto siempre se trasciende, sale de sí, hacia un mundo cuyo sentido es esbozado por estos mismos movimientos de trascendencia del sujeto.

Capítulo 1: la concepción del presente del sentido común. Consideraciones desde la perspectiva de Bergson y Merleau-Ponty.

1.1 Sentido común

Un aspecto que une el proyecto de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* al de Bergson en *Datos inmediatos de la conciencia* es el rol del sentido común, no solo como exponente de una mirada acrítica e irreflexiva, sino como fuente de los problemas que la metafísica y la ciencia enfrentan. Ambos filósofos proponen métodos de observación incisivos, atentos y reflexivos. Es la observación, la forma de mirar, como señala Bergson en *Materia y memoria* (1897/2006, p. 33), lo que afecta el sentido común, y lo hace desde su aspecto más llano a su punto más alto de abstracción. Bergson llama su método ‘intuición’: se trata de una forma de redefinir el acercamiento a un objeto de estudio que el sentido común corrompió por medio de formulaciones espacializadas y falsas. Merleau-Ponty, por su lado, también critica el sentido común en dos de sus manifestaciones filosóficas/científicas -el intelectualismo y el empirismo- que, a pesar de su aparente oposición, ignoran de igual manera la verdadera naturaleza de la relación íntima entre el sujeto y el mundo precisamente porque el gesto de su acercamiento es contemplativo y no toma en cuenta la inherencia del sujeto en el mundo. Se trata, en esencia, de dos propuestas que parten de la premisa de que nuestra experiencia está viciada por sesgos de raíz metafísica que circulan profundamente por el sentido común -y, consecuentemente, por el discurso científico y filosófico- y que, en última instancia, ofuscan la relación del yo con la realidad. Lo que postulan es el fundamento filosófico para una forma inauténtica de entender la experiencia.

1.1.1 Sentido común en Bergson

El proyecto de *Datos inmediatos* (y de su filosofía entera) consiste en abrir un campo de pensamiento para la dimensión de la duración. El término ‘duración’ abarca ‘cosas’ como la libertad, la memoria, el alma, la percepción, como señala Deleuze (1966/2017, p. 47). Bergson llama esta clase de ‘cosas’ ‘multiplicidades de interpenetración’ o ‘multiplicidades cualitativas’, y existen como tales gracias a la duración. La duración y el espacio son ‘principios de diferenciación’ que crean dos órdenes de realidad distintos, dos dominios de multiplicidades (o ‘cosas’) opuestos. La relación íntima entre estos dos órdenes de realidad va a ser trabajada en el segundo capítulo de la investigación.

Bergson descubre que la postura del sentido común está firmemente arraigada en un gesto de ‘espacialización’, o de apropiación ilegítima de lo que corresponde al dominio de la duración. En *Datos inmediatos*, Bergson se propone liberar los estados de conciencia (sentimientos profundos, emociones, esfuerzos, sensaciones), el tiempo, y el problema del libre albedrío, del espacio y entenderlos a partir de la profundidad que define su naturaleza. El interlocutor en *Datos inmediatos* es tanto el sentido común como su sofisticación en la ciencia y la metafísica. Bergson pone en evidencia la miopía de aquella postura no solo elaborando una fisionomía del espacio (el medio que el sentido común instrumentaliza), sino que también haciendo una genealogía de los problemas que trata (que llama ‘falsos problemas’ por tener como origen una confusión de multiplicidades). La naturaleza del espacio será uno de los temas principales del segundo capítulo, por lo que ahora se va a trabajar el origen que Bergson le atribuye al sentido común.

¿De dónde viene que la concepción de un espacio homogéneo contribuye a la formación del sentido común? ¿Por qué Bergson describe el sentido común como ‘esencialmente mecanicista, ama las distinciones tajantes, las que se expresan por palabras bien definidas o por posiciones diferentes en el espacio’? (Bergson, 1889/2006, p. 126) El lenguaje, las exigencias de la vida social, y en definitiva la internalización de un modo de acercarse a las

multiplicidades cualitativas, son fenómenos que someten la percepción atenta y precisa, que invisibilizan las ‘sutilezas del análisis psicológico’ (p.23), a un esquema espacializado donde los objetos tienen contornos claros y son -paradójicamente- magnitudes inextensas. Decir que hoy ‘hace más calor que ayer’ tiene valor práctico pero no es una descripción de la experiencia del calor como progreso, como cualidad, sino una cantidad, una ‘magnitud intensiva’. Si nos acostumbramos a entender la sensación del sol en el cuerpo por medio de formas inadecuadas que nos alejan de nuestra experiencia real es porque llevamos una vida práctica, pública, y ‘la intuición de un espacio homogéneo es ya un encaminamiento hacia la vida social’ (p. 99).

En este sentido, el lenguaje es uno de los victimarios principales. En *Datos inmediatos*, el lenguaje es espacial porque crea distinciones y yuxtapone conceptos que surgen como traducciones de estados de conciencia. Incluso el uso más sofisticado del lenguaje, el del buen novelista o el poeta, no hace más que sugerir la presencia de una vida interior profunda e infinitamente más compleja (p. 97, p. 23). Esta concepción del lenguaje deriva de que la duración no tiene partes o posiciones (porque si las tuviera sería espacio), y el lenguaje no es más que la traducción empobrecida de estas impresiones.

La palabra de contornos bien definidos, la palabra brutal que almacena lo que hay de estable, de común y, por lo tanto, de impersonal en las impresiones de la humanidad, aplasta o, por lo menos, recubre las impresiones delicadas y fugitivas de nuestra conciencia individual.
(Bergson, 1889/2007, p. 95)

La experiencia más profunda que podemos tener es la coincidencia con la vida interior, que es pura diferencia y heterogeneidad radical. El lenguaje señala, evoca, pero no puede crear experiencias. El concepto de ‘correlato objetivo’, desarrollado por el poeta norteamericano T.S. Eliot, parte de una idea similar: el poeta busca crear por medio del idioma la imagen que se corresponda a una emoción particular.

El sentido común, entonces, adopta el lenguaje como medio principal de aparición porque permite crear una ‘corteza’ (p. 121) que inocula al individuo de su individualidad y lo prepara para la vida social:

Hemos añadido que, para la comodidad del lenguaje y la facilidad de las relaciones sociales, tomamos gran interés en no perforar esta corteza y en admitir que dibuja exactamente la forma del objeto que recubre. Diremos ahora que nuestras acciones cotidianas se inspiran mucho menos en nuestros sentimientos mismos, infinitamente móviles, que en las invariables imágenes a las que esos sentimientos se adhieren. Por la mañana, cuando suena la hora en la que tengo costumbre de levantarme, podría recibir esta impresión según la expresión de Platón $\sigma\acute{\upsilon}\nu \acute{\omicron}\lambda\eta\tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\iota$ (en el alma); podría permitirle que se fundiese en la masa confusa de las impresiones que me ocupan; acaso entonces no me determinaría a obrar. Pero lo más a menudo, en lugar de conmover mi conciencia entera como una piedra que cae en el agua de un estanque, se limita a remover una idea, por así decirlo, solidificada en la superficie, la idea de levantarme y de vacar a mis habituales ocupaciones. Esta impresión y esta idea han terminado por ligarse una con otra (Bergson, 1889/2007, p. 121)

La predisposición utilitaria, orientada a la acción, del yo dificulta el tipo de experiencia donde se entra en contacto con la multiplicidad de cualidad. Pero el problema no se resuelve si una se aísla y decide vivir refugiada de lo social, porque, aunque es exacerbado por lo social, el vicio nace en el espacio como orden de realidad propio del ser humano. Es tan así que la filosofía y la ciencia moderna parte de una premisa que no es sensible a la existencia de este otro dominio de ‘cosas’, dice Bergson. En un ensayo publicado en *La energía espiritual* (2012), Bergson denuncia la ciencia experimental moderna de haber limitado la observación a fenómenos medibles: ‘La ciencia es entonces hija de las matemáticas; ha nacido el día en que el álgebra hubo adquirido lo suficiente de fuerza y de flexibilidad para enlazar la realidad y tomarla en la red de sus cálculos’ (p. 82, ‘Fantasmas de vivos’ e ‘investigación psíquica’); más aún, en el primer capítulo de *Materia y memoria* (1897/2006), Bergson propone que el problema de los relatos del realismo y el idealismo de la percepción toman como premisa una función especulativa, y que ‘toda la discusión

consiste en el rango que hay que atribuir a este conocimiento frente al conocimiento científico [...] Para unos y otros percibir significa ante todo conocer' (1897/2006, p. 43). El sujeto, posicionado frente al objeto, lo observa con un mayor o menor grado de claridad, siempre con un horizonte de conocimiento como premisa. Las multiplicidades que aparecen en una mirada de este tipo hacen imposible ese otro dominio de multiplicidades, progresos indivisos que se interpenetran. La idea de un conocimiento 'claro y distinto', según Bergson, es producto de nuestra capacidad de concebir un medio homogéneo, y no agota las formas de distinguir que tiene la conciencia.



Universidad de
San Andrés

1.1.2 Merleau-Ponty y la crítica a la objetificación

Merleau-Ponty (1946/1993) escribe que la función de objetivación del sentido común es la manera ‘más segura’ de ignorar un fenómeno (p. 429). Esta frase, que ocurre en el capítulo de temporalidad de *Fenomenología de la percepción*, resume de alguna manera el objetivo de la búsqueda fenomenológica de Merleau-Ponty. Merleau-Ponty elabora su postura por medio de un movimiento de sublación que pasa por dos interlocutores aparentemente opuestos, el empirismo (que en el capítulo de temporalidad es llamado realismo) y el intelectualismo (o idealismo), para llegar finalmente a la postura fenomenológica:

se trataba de vincular la perspectiva idealista, según la cual nada es más que como objeto para la consciencia, y la perspectiva realista, según la cual las consciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí. (Merleau-Ponty, 1946/1993, p. 436).

Merleau-Ponty no sustituye meramente los acercamientos que critica por su versión fenomenológica, sino que eleva los puntos fundamentales de cada lado y los engloba en una postura más comprensiva. Es significativo que en el prefacio del libro y a raíz de la pregunta ‘¿qué es la fenomenología?’, Merleau-Ponty la caracteriza fundamentalmente como un movimiento: ‘la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una consciencia filosófica total’ (p.8, itálica del autor) Este movimiento se ejecuta en varios niveles: en la estructura de la argumentación (de empirismo a intelectualismo a fenomenológico), como se describió recién, pero también el gesto de la práctica de la fenomenología como un movimiento de suspensión, de ‘asombro ante el mundo’ como decía Eugene Fink, asistente de Husserl (p.13), y, finalmente, en su descubrimiento de un sujeto que es trascendido por el mundo y, al mismo tiempo, que se trasciende hacia el mundo, se encuentra que no se trata de un sujeto que constituye desde fuera del tiempo, sino que la relación entre la consciencia y la vida es un movimiento constante que es percibido en el tiempo, y es el movimiento de un ser que se proyecta fuera de sí. Se elaborará este punto en el tercer capítulo.

Merleau-Ponty retoma tácitamente los interlocutores que Bergson conjura en el primer capítulo de *Materia y Memoria* y sugiere pararse en la misma vereda que su antecesor. Si Bergson había criticado el realismo y el idealismo en conjunto por partir de una premisa falsa (la contención de que la percepción es, en última instancia, especulativa), Merleau-Ponty plantea un argumento parecido. El empirismo toma el objeto ya constituido y explica la relación del sujeto con el mundo a partir inducciones y variables; el intelectualismo parte del objeto constituido y busca las condiciones que explican la posibilidad del fenómeno. Tanto el empirismo como el intelectualismo de Merleau-Ponty parten de la objetividad del mundo. Esto es lo que Husserl llama la ‘actitud natural’, una complicidad con el mundo que puede tener la fachada escéptica de la vuelta reflexiva cartesiana, pero que en definitiva siempre parte de la relación de un sujeto con el mundo constituido en vez de considerar las condiciones de aparición de ese mundo. ¿Qué significa esto?

La fenomenología como movimiento se posiciona un paso antes que la constitución del objeto y revela sus condiciones de aparición. Cuando Merleau-Ponty escribe que el acto del sentido común de objetivar es la forma más efectiva de ignorar el fenómeno, lo que está en juego es la comprensión del fenómeno. El sentido del fenómeno, dice Merleau-Ponty, siempre está precedido por la inherencia del ser-en-el-mundo, y un acercamiento que ignore esto nunca logra entender verdaderamente el objeto. El empirismo y el intelectualismo, al partir de la existencia del mundo objetivo, ignoran la relación auténtica del sujeto y el mundo. El método introducido por Husserl, la ‘reducción fenomenológica’, produce un acercamiento al objeto en tanto que fenómeno que se aparece y pone en tela de juicio la objetividad del mundo. La reducción, que es la suspensión de la ‘actitud natural’, observa la forma en que el sujeto se relaciona y forma su relación con el mundo. El problema de la fenomenología con Kant, es que ‘Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía «mundana» porque utiliza nuestra relación con el mundo, motor de la deducción trascendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de asombrarse y concebir el sujeto como transcendencia hacia el mundo’ (p.13). Como se verá un poco más adelante, la fenomenología busca revelar el suelo sobre el que la Crítica de la

razón pura se erige como fundamentación del conocimiento científico (es decir, del modelo sujeto|objeto). En otras palabras, y haciendo eco de Bergson, las condiciones de la experiencia que postula Kant son las condiciones de la experiencia de la representación, cuya esencia es la relación sujeto|objeto. Sin embargo, como dice Merleau-Ponty, hay 'bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un «Logos del mundo estético», un «arte escondido en las profundidades del alma humana», y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados' (p. 436).



Universidad de
San Andrés

1.2 Lo que no es el tiempo

Si Bergson descubre un sentido común culpable de haber escondido por un largo tiempo una verdad que desde el principio solo exigía un foco distinto, más atento, Merleau-Ponty revela que el tiempo y el sufridor del tiempo son el mismo; el tiempo es el otro, mientras que en Bergson, el tiempo es el original, y uno es el otro porque vive engañado por uno mismo. De la misma forma en que descubren esta realidad del tiempo concreta -ambos describen el tiempo como seres que viven (por ejemplo: Bergson, 1889/2007, p. 96; Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 429)- también muestran el origen de la concepción del tiempo inauténtico, un tiempo objetivo que se olvida de su origen. La postura de ambos coincide y parecen hacer un mismo punto ético: el tiempo no es una *cosa*, es *alguien*, y por lo tanto hay que recuperar su dimensión ontológica y descosificarlo. La experiencia auténtica del tiempo no sería más que la experiencia subjetiva: en el caso de Bergson, el encuentro con el otro que uno es, en el caso de Merleau-Ponty, la apertura a la otredad que define lo subjetivo. Antes de saltar a la pregunta significativa de cómo es la experiencia del tiempo, hay que entender la confusión del tiempo con el objeto, en otras palabras, entender lo que *no* es la duración.

1.2.1 Bergson

En Bergson, podemos encontrar por lo menos dos formas de mostrar lo que no es la duración. Un primer acercamiento a lo que no es la duración es entender el tiempo en su acepción común. Hay un tiempo que pasa en todos lados al mismo ritmo, un tiempo universal que se despliega y que no depende de la mirada de nadie. Es, fundamentalmente, un tiempo infinito que empezó con el principio del universo y que se extenderá hasta el último instante. El reloj verifica esta mirada: sin tener que hacer nada, el tiempo pasa y apila sus segundos en horas, días, años. Cada segundo del reloj es un 'ahora' que se suma a los 'ahoras' vividos, y si se ordenan prolijamente en el calendario es porque pueden ser acomodados de tal forma que haya espacio para una infinidad de ellos.

A la objeción de que cinco minutos de ejercicio no son los mismos cinco minutos de una siesta, se responde que se trata de la diferencia entre la conciencia psicológica del tiempo y el tiempo real que lo subyace: hay un pulso constante, inamovible, y una melodía que generalmente está fuera de tiempo pero que esencialmente existe gracias a ese pulso. Puede ser que ese pulso universal no sea el pulso acordado por el segundo, pero el tiempo pasa, los instantes se suceden, y el ahora es constantemente reemplazado e infinitamente divisible (hay segundos, microsegundos, nanosegundos). Por un lado, el tiempo separa unidades vacías y homogéneas y es externa al sujeto: de la misma forma que el sujeto está *en* el espacio, está *en* el tiempo -todos los hechos de su conciencia se despliegan en él. Por el otro lado, el tiempo es 'subjetivo': la experiencia de esos segundos, horas, días, depende del que vive ese tiempo. El tiempo 'subjetivo' de cada ser humano se imprime sobre el tiempo 'objetivo' como diseños distintos sobre remeras blancas.

Bergson llama este modelo 'tiempo homogéneo'. Se trata de un tiempo que estructura, que crea espacio para distintos eventos, y que organiza. Además, funciona a nivel personal porque cada segundo corresponde a un momento del mundo, por lo que se podría decir que la yuxtaposición de momentos del mundo, de 'ahoras' compone el tiempo. Bergson no apela a la experiencia para refutar esta concepción del tiempo como Merleau-Ponty; en cambio, el punto 'arquimédico' bergsoniano, si bien refiere directamente a la experiencia, es lógico. Si todo medio homogéneo es espacio por definición, y si entendemos el tiempo como el medio homogéneo donde se suceden estados de conciencia ('subjetivos'), entonces el tiempo o no es más que una variante del espacio, o es algo absolutamente distinto al espacio y el modelo del tiempo homogéneo es un 'concepto bastardo del espacio' (Bergson, 1889/2007, p. 80).

El tiempo no es homogéneo, pero tampoco es accesible a un método 'científico': el tiempo auténtico no es un objeto. Ciertos fenómenos como los estados de conciencia (como muestra en el primer capítulo de *Datos inmediatos*), son ignorados por completo cuando los reconocemos por medio del paradigma de la representación (i.e. sujeto | objeto). Los estados

de conciencia, por ejemplo, son destruidos cuando son entendidos por medio de sus causas extensas (la sensación afectiva cuya causa extensa es agua hirviendo no dice nada de la experiencia del fenómeno ni de lo que significa el dolor); también lo son los otros fenómenos de la duración, como la libertad, la percepción, la memoria, y la relación del cuerpo y el alma. El tiempo no es un objeto porque no tiene la estabilidad, el contorno, del objeto: si Bergson es precursor del impresionismo, es porque el objeto es sumergido por la autoridad de la atmósfera y los colores en la composición, como dice Merleau-Ponty en su ensayo *La duda de Cézanne*; de la misma forma, la multiplicidad de cualidad es un progreso que no puede ser estabilizado, es un devenir.

Llamamos subjetivo a lo que aparece como entera y adecuadamente conocido, y objetivo a lo que es conocido de tal manera que una multitud siempre creciente de impresiones nuevas pudiera reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello. (Bergson, 1889/2007, p. 66)

Lo subjetivo y lo objetivo son dos formas de acercarse a una cosa. Esta forma de entender lo subjetivo y lo objetivo es distinto al que se suele asociar con los términos. La pregunta si lo que conocemos subjetivamente modifica lo objetivo, por ejemplo, es un sin sentido: sería como si quemarse modificara lo que entendemos por fuego, o si las descripciones del color rojo modificara lo que vemos cuando tenemos la experiencia del color. En este sentido, Bergson dice que la imagen de un cuerpo contiene todas sus subdivisiones posibles de forma actual; todas sus posibles divisiones y adiciones ya están presentes en su imagen, pero sin realizar:

nada cambia en el aspecto total de un cuerpo, sea cual fuere el modo en el que el pensamiento lo descomponga, porque esas diversas descomposiciones, así como una infinidad de otras, son ya visibles en la imagen, aunque no realizadas' (Bergson, 1889/2007, p. 66-67)

Si el tiempo fuera accesible a un modo objetivo de conocerlo, se nos tendría que presentar con la estabilidad de un objeto que se presenta de tal forma que 'una multitud siempre

creciente de impresiones nuevas pudiera reemplazar la idea que tenemos actualmente de ello'. Los fenómenos que pertenecen a la duración son *progresos*, no cosas, y entenderlos es coincidir con ellos, no tomar distancia para analizarlos.

1.3.2 Merleau-Ponty

Merleau-Ponty discute dos posturas que toma la reflexión filosófica de la acepción común del tiempo y las discute en profundidad. Se trata, en ambos casos, de posturas que parten del tiempo como objeto constituido.

a. La postura realista.

El sentido común nos informa que, si el mundo es temporal, es porque el mundo y el sujeto están metidos *en* el tiempo: el movimiento del tiempo es del pasado al presente, y del presente al futuro; no hay una diferencia relevante entre el tiempo y la conciencia del tiempo. Pero si el tiempo pasa y fluye, dice Merleau-Ponty haciendo eco de la metáfora del tiempo como un río, no necesariamente fluye desde el pasado hacia el futuro. A raíz de esta imagen, Merleau-Ponty hace dos puntos iniciales: (a) la inclusión tácita de un observador -el verdadero origen de la sucesión-, y (b) el verdadero sentido del tiempo.

(a) La metáfora del río y la visión de una sucesión universal que le da tiempo a las cosas esconde un presupuesto, dice Merleau-Ponty: un observador cuya finitud funda la individualidad del evento, que no existe más allá del observador en la totalidad del mundo objetivo. La sucesión no existe en el mundo objetivo porque 'si considero al mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia.' (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 419) Este punto será clave más adelante, cuando se privilegie el presente por ser el lugar donde coinciden la conciencia y el ser. El pasado y el futuro existen en el presente, mas no en el presente del mundo considerado en sí mismo, donde 'el futuro y el pasado están en una especie de pre existencia y de supervivencia eternas' (p.420), sino que

en el presente del sujeto, que habilita la presencia del futuro y el pasado donde encuentran ‘una posibilidad de no-ser que se ajuste con su naturaleza.’ (p.420)

(b) Un observador en la orilla del río nota que el tiempo va del futuro al pasado, pasando por el presente: el futuro es el deshielo en la montaña que baja, pasa por enfrente suyo y se hunde en el pasado. En cambio, el observador puesto en una balsa nota que el tiempo ahora se desarrolla en el paisaje que observa, que continuamente se despliega delante suyo. En el primer caso, el tiempo va del futuro al pasado, y en el segundo del pasado al futuro, y, sin embargo, sería un error no reconocer que el peso del futuro empuja el presente al pasado, y no al revés, en ambos casos. El agua de la montaña lleva el presente al pasado, y, por el otro lado, el paisaje desplegará el futuro. La reversibilidad de las relaciones temporales afirma el movimiento originario del tiempo que va del futuro al pasado pasando por el presente. ‘No es el pasado el que empuja al presente ni el presente el que empuja al futuro dentro del ser; el futuro no está preparado tras el observador, se premedita delante de él, como la borrasca en el horizonte.’ (p. 419) Este punto será elaborado en la postura fenomenológica, y es de especial importancia ya que el flujo temporal es un ‘fenómeno único’ que armoniza en todas sus partes (p. 427).

Pero incluso cuando se reconoce que las dimensiones temporales solo pueden existir para un sujeto que tiene lugar para el no-ser del pasado y el futuro y no en el mundo objetivo, el fundamento de la concepción realista sigue en pie si el tiempo del observador es una secuencia de ‘ahoras’, de coincidencias del observador con el presente. El pasado y el futuro existen para el sujeto, pero llevan una existencia secundaria porque ambos son derivados del presente, que tiene prioridad absoluta porque el mundo objetivo, como se dijo recién, es una presencia absoluta. ¿Cómo existe el pasado en esta concepción? Merleau-Ponty da el ejemplo de las teorías de psicología que explican la conciencia del pasado por medio de la memoria y el futuro por medio de la proyección de esas memorias. Pero todo el punto de Merleau-Ponty está en mostrar que, si tenemos conciencia del pasado -pasto mojado en un predio de Pilar hace quince años reabierto por una mañana de insomnio caminando por el

bajo de Beccar- es porque el pasado no puede ser un presente preservado, un eslabón en una cadena de horas: ¿cómo traeríamos ese recuerdo al presente, ese pasado que pasó y que no está? La conciencia del pasado no puede ser explicada por un presente preservado que se actualiza porque pierde el sentido de ‘pasado’:

Una percepción conservada es una percepción, continúa existiendo, está siempre en presente, no abre tras de nosotros esta dimensión de fuga y ausencia que es el pasado, un fragmento conservado del pasado vivido no puede ser, como máxime, más que una ocasión de pensar en el pasado, no es él el que se hace reconocer; el reconocimiento, cuando lo queremos derivar de un contenido cualquiera, se precede siempre a sí mismo. La reproducción presupone la cognición; no puede comprenderse como tal más que si tengo, primero, una especie de contacto directo con el pasado en su lugar. (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 421)

Un pasado que coexiste con lo actual en lo real, como plantea Bergson en *Materia y Memoria*, no sirve para explicar nuestra conciencia del pasado (menos todavía del futuro). Si el reconocimiento del pasado precede la reproducción de ese ‘fragmento conservado del pasado vivido’, es porque solo se puede alcanzar esa realidad en proceso de desintegración estirándose hacia ella, ‘teniéndola a mano’. Lo mismo sucede con el futuro. Merleau-Ponty muestra que una deducción del futuro a partir del presente implicaría una analogía con el paso del presente al pasado, proyectada. Pero el acto de proyectar presupone saber buscar el futuro ahí donde está: ¿cómo se entiende sino el acto mismo de proyectar? Por el otro lado, y con la concepción del tiempo como una ‘secuencia de horas’ en mente, Merleau-Ponty dice que la única forma en la que el futuro se presta a la analogía del ‘presente que pasa al pasado’ es si el presente se anuncia como un pasado inminente y no solamente como presente. De esta forma, Merleau-Ponty desarma la concepción de la conciencia del tiempo como sucesión de horas gracias a que el sentido del futuro y el pasado es originario, y abre la puerta a una postura idealista, en la que el sujeto no tiene que estar en el tiempo para tener un pasado y un futuro, donde ‘el tiempo es pensado por nosotros antes que las partes del tiempo, las relaciones temporales posibilitan los acontecimientos en el tiempo’ (p.422) y finalmente, donde ‘la consciencia despliega o constituye el tiempo’ (p.422). El tiempo es un

producto de la conciencia: la conciencia del pasado no puede ser parte de ese 'inconsciente' del que habla Bergson.

b. La postura idealista.

Merleau-Ponty advierte que la idealidad del tiempo no explica la relación íntima entre el sujeto y el tiempo, y hay que descifrar qué significa exactamente que la conciencia constituye el tiempo. Recapitulemos el movimiento del concepto de tiempo: en un primer momento, el sujeto parece estar en el tiempo. El movimiento de las cosas respalda esta concepción: de lo contrario, ¿qué contaría el reloj? Pero sabemos que el reloj de por sí no cuenta nada, y siempre es el observador el que registra la sucesión. Decir que el reloj contará segundos y horas sin necesidad de una audiencia es cometer el mismo error que hablar del 'fluir del río': 'ello equivale a concebir, donde no hay más que una cosa totalmente fuera de sí misma, una individualidad o un interior de la corriente que despliega al exterior sus manifestaciones.' (p.419), en otras palabras, es presuponer un observador tácito. Las cosas no tienen movimiento. Pero tampoco es suficiente transportar el tiempo al observador si se trata de un tiempo que 'cuenta simultaneidades', como dice Bergson. La conciencia del tiempo no es meramente el registro de una sucesión de horas porque el sentido del pasado y el sentido del futuro son originarios, y las dimensiones temporales son necesarias para la conciencia del tiempo: el no-ser del futuro y del pasado no pueden ser deducidos de los estados de conciencia. En cambio, el ahora, el pasado y el futuro coexisten en el presente gracias al movimiento de temporalización, pero esto se desarrollará más abajo. Primero hay que resolver qué quiere decir que la conciencia constituye el tiempo.

El error de deducir las dimensiones del tiempo a partir del presente surge precisamente de la concepción del tiempo como una sucesión de horas. La vuelta reflexiva a la conciencia, por más que pone el futuro y el pasado como condición de la conciencia temporal, constituye un tiempo en el que sus momentos se suceden como unidades ideales, y en definitiva la concepción del tiempo como una sucesión de horas es retomada. El problema

con una conciencia que constituye el presente, el pasado y el futuro simultáneamente es que el fenómeno de la sucesión es presupuesto e ignorado: si la conciencia sintetiza al mismo tiempo las tres dimensiones no se entiende cómo hay un pasaje del futuro al presente y luego al pasado.

No puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, no son, en el mismo sentido. Es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que nunca esté completamente constituido. El tiempo constituido, la serie de las relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo, es su registro final, es el resultado de su paso, que el pensamiento objetivo siempre presupone y no consigue captar. Es espacio, puesto que sus momentos coexisten ante el pensamiento, es presente, porque la conciencia es contemporánea de todos los tiempos. (p.423)

La experiencia nos pone en contacto con el fenómeno del tiempo en su condición naciente, donde va del futuro al pasado por el presente. Es por eso que Merleau-Ponty dice un poco antes que la concepción idealista es una serie de horas que no es presentada a nadie en particular (p.422): sin un sujeto que encarna el pasaje del tiempo, que lo ‘efectúa’, el tiempo constituido es el tiempo espacializado que critica Bergson. El tiempo constituido es producto de la reflexión, donde existe como objeto de conocimiento; Merleau-Ponty, cuando propone encontrar la relación íntima entre el tiempo y el sujeto, apunta a revelar la temporalidad en su estado naciente como ‘dimensión de nuestro ser’ y como base del tiempo objetivo. Como se verá, el tiempo constituido no entra en contacto con el movimiento del sujeto de proyección ‘fuera de sí’, porque el pasado, futuro y presente existen en la misma plenitud y fuera del movimiento del pasaje del tiempo.

Tanto Merleau-Ponty como Bergson encuentran un vínculo fundamental entre el sentido común y cierta postura con respecto al tiempo: en ambos casos se trata de una reflexión que toma el tiempo como un objeto constituido. El presente es tomado únicamente como la coincidencia de la duración con el exterior, y el aspecto del presente anclado en un pasado y un futuro es ignorado porque el sentido común espacializa, es decir, distingue cuantitativamente. Pero el presente escindido de su función temporal, es decir, de su función de apertura de un interior a un exterior es ignorado por completo, cuando es ahí donde se encuentra el verdadero valor del presente, y la solución a la separación entre un interior y un exterior. En los próximos dos capítulos se verá como tanto Bergson y Merleau-Ponty postulan una noción positiva del presente que le devuelve la profundidad a la relación de la conciencia y la vida.



Universidad de
San Andrés

Capítulo 2: La profundidad del presente a partir de la convivencia de las multiplicidades.

Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889/2007), el primer libro de Henri Bergson, incorpora rasgos detectivescos¹ al estilo de su investigación filosófica. La estructura de la obra, dividida en tres capítulos, presenta en el primero el problema, en el segundo la deducción filosófica que revela la naturaleza de la injuria y del culpable, y finalmente en el último, por medio de otro giro de la trama, resuelve el verdadero problema, que estuvo siempre en la mira pero que obtuvo las condiciones de su aparición recién en ese momento.

El problema inicial que crea el rumbo de la investigación parece un descubrimiento trivial hasta el final del libro, y es por eso que en la primera página el autor advierte que ‘hay en esto, con todo, un punto muy oscuro y un problema mucho más grave de lo que generalmente se imagina’ (Bergson, 1889/2007, p. 15). De la misma forma, en su novela policial *City of Glass* (1985), Paul Auster empieza la historia con un equívoco: ‘It was a wrong number that started it, the telephone ringing three times in the dead of night, and the voice on the other end asking for someone he was not. Much later, when he was able to think about the things that happened to him, he would conclude that nothing was real except chance. But that was much later. In the beginning, there was simply the event and its consequences.’ (p.34) Casi por accidente, Bergson toma el primer paso de su larga investigación de más de cuarenta años en la misma dirección.

El primer paso es el descubrimiento de la espacialización de los estados de conciencia. Cuando, por ejemplo, decimos que nos duele más la cabeza que hace un rato, o cuando hace más calor en la calle que en el cine, parecería que *comparamos* sensaciones inextensas (que no tienen nada que ver con el espacio objetivo porque son sensaciones internas) como si estos estados fueran magnitudes, cantidades, que se pueden medir como mediríamos el largo de una mesa o el peso de un reloj. Lo que en realidad sucede si prestamos atención,

¹ Esta analogía es tomada de los escritos de Gilles Deleuze, donde aparece por lo menos dos veces: en la introducción de ‘Diferencia y Repetición’ (1968), y en un texto que se llama ‘la filosofía de la serie negra’ (1966).

dice Bergson, es que el estado de conciencia se desarrolla como un progreso cualitativo en constante cambio, que no obstante cuando lo comunicamos es reducido a ‘magnitudes intensivas’ por el sentido común a través del lenguaje, convertido el progreso en momentos estables de una serie numérica que nada tiene que ver con la realidad inmediata del estado.

Una consecuencia contenciosa de la tesis de que todos los estados de conciencia son inextensos es descifrar el punto de contacto entre el afuera y el adentro, es decir, entre los estados de conciencia y lo extenso, que por deducción no tiene nada que ver con la experiencia del yo real, compuesta por estados de conciencia inextensos imposibles de expresar en lenguaje. La distinción dentro|fuera presupone una orientación espacial que crea un interior y un exterior, y en una primera instancia es válido preguntar cómo se puede hablar de la experiencia de un ‘afuera’ sin tener acceso a más que estados inextensos de conciencia. Para entender cómo puede haber un adentro y un afuera en el dominio de lo inextenso hay que buscar qué quiere decir esta separación, qué delimita, y cuáles son sus condiciones de posibilidad.

2.1.1 Definir el umbral

Si bien el tercer capítulo resuelve lo que desde un principio propone hacer -mostrar que el debate sobre el determinismo y el libre albedrío es un falso problema, que la libertad depende de la duración y no del espacio-, el segundo capítulo del libro es el centro del desarrollo argumentativo sin el cual el resto del libro fallaría, y no es difícil sospechar que el problema de la libertad no es más que una excusa para abrir las puertas de un dominio que había permanecido clausurado. Es en este segundo capítulo donde se explica esta diferencia entre el interior y el exterior.

¿De qué se trata esta división entre lo interno y lo externo? A grandes rasgos, se puede decir que la diferencia surge de la existencia de *dos tipos de cosas*, dos ‘especies de multiplicidad’: multiplicidades de cantidad o yuxtaposición, y multiplicidades de cualidad o penetración

mutua². Aunque la deducción de estos dos tipos de cosas aparece en el segundo capítulo, el primer capítulo no es más que una ejemplificación de estas dos multiplicidades - la espacialización de los estados de conciencia un ejemplo de multiplicidades de cantidad, y los estados de conciencia como son intuitos en la pura duración como multiplicidades de cualidad.

Bergson razona de la siguiente forma: la condición de posibilidad de la cantidad es el espacio, la ‘intuición de un medio homogéneo vacío’ (1889/2007, p. 70), una ‘realidad sin cualidad’ (p.73); en otras palabras, el número siempre está ligado al espacio, porque todas las cosas que se pueden contar son cosas que pertenecen al dominio del espacio. La duración, si es algo en sí, tiene que ser algo distinto al espacio. Si la duración tuviera momentos separables (como, por ejemplo, el tiempo de la ciencia, que lo hace intercambiable con el espacio y permite usarlo como una variable; o el tiempo del reloj, que parece dividir la duración en instantes), significaría que se presupone un fondo sobre el que esta separación se ejecuta, y la duración no sería más que un avatar del espacio. Si la duración no es espacio, entonces tiene que ser heterogeneidad pura, cualidad pura.

El segundo capítulo de *Datos inmediatos de la conciencia*, titulado ‘De la multiplicidad de los estados de conciencia,’ abre con una nota al pie en el título aclarando su postura frente a la de un autor, François Pillon, que proclamaba probar la inherencia del número en el espacio:

‘Con todo, no hemos encontrado nada que cambiar en las páginas que se van a leer, porque Pillon no distingue entre el tiempo cualidad y el tiempo cantidad, entre la multiplicidad de yuxtaposición y la de penetración mutua. Sin esta distinción capital, que constituye el objeto principal de nuestro segundo capítulo, cabría sostener con Pillon que la relación de coexistencia basta para la construcción del número.’ (Bergson, 1889/2007, p. 61)

² Gilles Deleuze, en su libro *El Bergsonismo* (1966/2017, p. 35), atribuye el origen del uso de la palabra ‘multiplicidades’ al matemático Bernhard Riemann, quien tanto Bergson, Husserl y Einstein habrían leído.

La coexistencia no es suficiente para construir el número porque, por ejemplo, pueden coexistir sensaciones distintas en mi cuerpo de forma no espacial, es decir, siempre y cuando se preserve su diferencia y no se la vuelva una magnitud intensiva (p.61). El problema de cuantificar los estados de conciencia es que el acto de contar es de por sí un acto de abstracción que presupone un espacio homogéneo como fondo sobre el que se ejecuta el acto³. Aunque en *Datos Inmediatos* Bergson da el ejemplo de las sensaciones apoyándose en descripciones, esta coexistencia no-espacial es el corazón de su concepción de lo real. En una palabra -para no adelantar lo que se dirá más adelante- lo real es la coexistencia de lo actual y lo virtual, y es esta coexistencia no-espacial la que habilita la memoria, la libertad, la percepción. Volviendo al problema abordado en la nota al pie citada, la coexistencia no es el elemento decisivo para la construcción del número justamente porque no es particular al espacio únicamente.

Surge, a partir de este esquema rudimentario, una serie de preguntas que deben ser abordadas para llegar a la relación íntima entre interior y exterior. (1) ¿Cómo puede ser que la duración sea idéntica a sí misma si es heterogeneidad pura?⁴ (2) ¿cómo es la relación entre la multiplicidad de cualidad y la multiplicidad de cantidad?

(1) ¿Cómo tiene *identidad* lo que es ‘diferencia radical’? El primer ejemplo de este tipo de multiplicidad es el tiempo: cada instante es novedad, creación -dice Bergson- y, sin embargo, hay una generalidad, un aspecto cíclico que se le impone que permite hablar de un solo tiempo desplegándose. Tal vez la manera de entender cómo tiene identidad lo que es diferencia es preguntando de qué tipo de identidad se habla. Sartre (1934) señala en la primera oración de *La trascendencia del Ego*, que el mismo Kant cuando dice: ‘el Yo Pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones’ reconoce que no siempre el acto reflexivo ‘yo pienso’ acompaña nuestras representaciones, sino que debe *poder* hacerlo (p.1),

³ Aunque Bergson no hace la distinción entre espacialidad (pre-objetiva en el sentido que Merleau-Ponty entiende la espacialidad del cuerpo fenomenológico) y espacio objetivo en *Datos inmediatos*, el punto que está haciendo no sufre porque se trata de una forma de entrar en contacto con el estado de conciencia, como se dijo en el capítulo anterior.

⁴ Debo la formulación de esta pregunta a mi amigo Sybrand Veeger.

lo que significa que hay una unidad del sujeto previa al acto reflexivo. ¿Se puede hablar de una identidad sin un acto reflexivo que se dirija a esa unidad? Esta distinción entre conciencia reflexiva y conciencia irreflexiva (en jerga fenomenológica) tiene un vínculo esencial con la diferencia entre la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad cuantitativa en Bergson:

La multiplicidad de los estados de conciencia, considerada en su pureza original, no presenta semejanza alguna con la multiplicidad distinta que forma un número. Habría ahí, decíamos, una multiplicidad cualitativa. En suma sería preciso admitir dos especies de multiplicidad, dos sentidos posibles del vocablo ‘distinguir’, dos concepciones, una cualitativa y la otra cuantitativa, de la diferencia entre lo mismo y lo otro. Unas veces esta multiplicidad, esta distinción, esta heterogeneidad *no contienen el número más que en potencia*, como diría Aristóteles; es que la conciencia opera una discriminación cualitativa sin segunda intención alguna de contar las cualidades o incluso de hacerlas varias: entonces sí⁵ que hay multiplicidad de términos que se cuentan o que se conciben como pudiendo contarse; mas se piensa entonces en la posibilidad de exteriorizar a unos en relación a otros; se los despliega en el espacio. (Bergson, 1889/2007, p. 90, itálica mía)

Conocer verdaderamente los datos inmediatos de la conciencia implica evitar la reducción inevitable que trae la intromisión de esta conciencia reflexiva que busca abstraerlas de su particularidad para expresarlas a través de algún símbolo. Para eso, el yo tendría que acceder por otro medio. Este medio es, para Bergson tanto como para Husserl, la intuición. Schopenhauer, casi setenta años antes, vio esta diferencia en los sentidos de la palabra ‘conocer’ tan nítidamente que, en el prefacio de su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818), escribió que todo el libro era la exposición de una única idea que no podía ser expresada de forma más abreviada. Para Schopenhauer, aparte del conocimiento que tenemos del mundo como representación, cuya esencia es el correlato sujeto-objeto y que se

⁵ La traducción usada deja muy ambiguo el sentido de la oración. Bergson contrapone la discriminación de la conciencia de la multiplicidad cualitativa que no separa en términos externos al fenómeno, del acto de ‘espacializar’ y volver externas las partes unas de otras. Por eso escribe: ‘Tantôt, au contraire, il s’agit d’une multiplicité de termes qui se comptent ou que l’on conçoit comme pouvant se compter ; mais on pense alors à la possibilité de les extérioriser les uns par rapport aux autres ; on les développe dans l’espace.’

conoce por medio de las cuatro variantes del Principio de Razón Suficiente (equivalente a las categorías kantianas), existe otro modo de conocer: el conocimiento intuitivo. La intuición, en el sentido que emplea Schopenhauer la palabra -que se desprende del sentido que le da Kant como 'forma inmediata de conocer'-, nos abre la puerta de nuestra naturaleza del otro lado de la representación (i.e del otro lado del formato sujeto-objeto en el que se nos presenta el mundo como representación), nos muestra *qué somos*⁶. La importancia del descubrimiento de Schopenhauer es habilitar filosóficamente una ruta que estaba fuera del ejercicio filosófico (Schopenhauer era un gran lector de los Vedas y otros textos, que él mismo reconoce como una de sus tres influencias principales junto a Platón y Kant): una forma de conocer que rehúsa de las formas implicadas en la relación sujeto-objeto.

La identidad del espacio no es de la misma naturaleza que la identidad de la multiplicidad cualitativa, y esta última no encontraría jamás el principio de su identidad en el de la multiplicidad cuantitativa, es decir, en un principio que responda a las exigencias de un objeto concebido reflexivamente. Como se verá, la respuesta completa a la pregunta por la identidad de la multiplicidad de cualidad involucra elaborar la distinción entre la multiplicidad de cantidad y la multiplicidad de cualidad.

(2) Bergson atribuye la concepción de un medio homogéneo sin cualidad exclusivamente al ser humano, y es este poder que hace surgir el pensamiento abstracto, con todos sus productos (p.75, *DI*); lo que es más, únicamente nuestra especie está atravesada por estas

⁶ Su respuesta, que nos desvía del propósito, es que el conocimiento intuitivo, que tiene el ancla argumentativo en nuestra condición de sujeto encarnado, nos revela que somos objetivación de la Voluntad. Por extensión, la naturaleza del mundo también es Voluntad objetivada. Sin dudas sería iluminador hacer un estudio detallado del método Bergsoniano/fenomenológico contrastado con el de Schopenhauer, pero no es el momento.

dos realidades, la segunda agregada como un colchón inflable a la deriva sobre el que hacemos las piruetas de la comedia humana⁷.

Falta responder si la duración, considerando que el espacio se agrega a la duración, tiene prioridad en la experiencia, o si tanto la duración como el espacio son dados como condiciones (como 'principios de diferenciación' (p. 73)) de la experiencia sin tocarse o precederse. una vez que se responda esta pregunta, se podrá dirimir qué quiere decir precisamente que para Bergson, la experiencia interior tiene que ver con el contacto con el fenómeno de la multiplicidad cualitativa, mientras que lo exterior corresponde a la cantidad, al medio vacío de cualidad.

La cita incluida más arriba (página 34), muestra que Bergson sugiere esta anterioridad, esta prioridad, cuando dice que los estados de conciencia, multiplicidades cualitativas por naturaleza, 'no contienen el número más que en potencia'. Como se vio en el capítulo anterior con el ejemplo del reloj, el sentido común tiende a confundir estas dos multiplicidades, pero para poder hacerlo tiene que haber una posibilidad de confusión primero: ¿cómo es posible ese pasaje de la cualidad a la cantidad? Antes de abordar esta pregunta, sin embargo, es útil abrir un paréntesis para separar el hecho de que el sujeto tiene un mundo, de la existencia del medio homogéneo, sin cualidad, que Bergson llama espacio.

En un texto que aparece como nota al pie hacia el final del prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*⁸, Kant argumenta a favor de la realidad objetiva del sentido externo. Es vergonzoso que la realidad de las cosas fuera de nosotros sea cuestión de fe. En realidad, argumenta, la prueba de la existencia del sentido externo está en que existimos *en*

⁷ 'Esto no quiere decir que la percepción de la extensión y la concepción del espacio no sean dos cosas distintas, aunque implicadas una en otra: Estimamos, por otra parte, que, si la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, ha de haber a la inversa en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones una razón en virtud de la cual ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado'. (Bergson, 1889/2007, p. 74)

⁸ Debo este dato clave a mi amigo Pablo De Lucca

el tiempo. Escribe: ‘eso permanente no puede, empero, ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden encontrarse en mí son representaciones, y como tales requieren, a su vez, algo permanente diferente de ellas, con referencia a lo cual pueda ser determinado el cambio de ellas, y por tanto, mi existencia en el tiempo en el que ellas cambian’ (Kant, 1787/2007, p. 37). Una prueba intelectual como la aducida por Descartes en la segunda meditación vuelve la realidad del mundo imposible de probar; en vez, la experiencia ‘interna’ del tiempo es la prueba de mi existencia, pero esta experiencia está ligada inevitablemente a algo fuera de mí que provee representaciones permanentemente. Forzosamente, mi conciencia de existir en el tiempo está ligada al sentido externo: ‘es por tanto experiencia, y no ficción, sentido, y no imaginación, lo que conecta de manera inseparable lo externo con mi sentido interno’. En el marco de la cuestión de la interioridad y exterioridad, este agregado de Kant hace posible la pregunta sobre la correspondencia entre el espacio y el objeto del sentido externo. ¿Es toda exterioridad espacio? ¿existe un tipo de espacialidad que tiene prioridad por sobre el espacio objetivo de las magnitudes y las mediciones, es decir, una espacialidad no cuantitativa sino cualitativa, heterogénea y no homogénea? El párrafo parecería dejar la puerta abierta a un tipo de experiencia previa, una correspondencia fundada en el tiempo, que como condición necesaria está vinculada al sentido externo (i.e al mundo) pero que no por eso está necesariamente vinculada al espacio homogéneo. La pregunta que resta entonces es: ¿qué se entiende por espacio, si es algo distinto a la espacialidad vinculada con la experiencia interna? Una vez que profundicemos sobre la naturaleza del espacio, será más fácil ver cómo funciona el pasaje de la cualidad a la cantidad⁹.

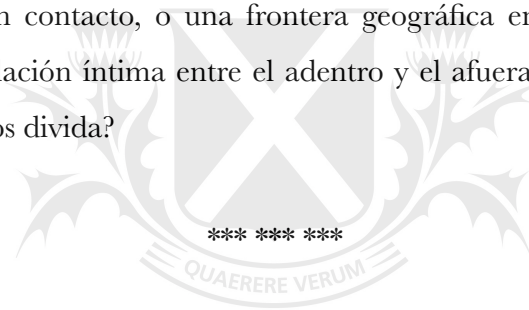
⁹ Como se dijo antes, el segundo capítulo de Datos inmediatos desarrolla una sola línea de la que se deduce el resto: el tiempo es algo, y por lo tanto es algo distinto al espacio. El sentido común confunde el tiempo por el espacio porque para llevar una vida en sociedad es más práctico distanciarse lo más posible de esa otra realidad caótica e ilógica (la lógica es una propiedad del espacio (Bergson, 1898/2007, p. 69)). A la vez, si Bergson califica al individuo como un ‘yo’ más que como un ‘sujeto’, la elección busca agrandar la veta que descubrió en el primer capítulo: los estados de conciencia son progresos indefinidos e indivisibles, sin contornos claros y sin distinciones numéricas. De hecho, si un punto central de Bergson es probar la prioridad de la duración sobre el espacio, entonces tiene más sentido para su descripción del ser no usar la dicotomía sujeto/objeto, que, como dice Schopenhauer, define la esencia de la representación, pero que no agota todas las formas de conocer ni de relacionarse. Una relación que toma la distancia exigida entre un sujeto con un objeto, por el otro lado, destruye la delicada fábrica del fenómeno cualitativo, con el que solo se puede coincidir para poder entrar en contacto en su totalidad.

Como muestra Bergson en el primer capítulo, la distancia entre lo interior y lo exterior no depende de los sentidos. Cuando Bergson clasifica los estados de conciencia a partir de su relación con una ‘causa externa’, no olvida la relación inseparable del sentido interno con el externo como si hubieran experiencias que prescindan de nuestra inherencia en el mundo (aunque sería un equívoco introducir la noción de ‘mundo’ en el sentido fenomenológico al análisis Bergsoniano): uno puede acercarse a sus estados de conciencia más personales (digamos, por ejemplo, una pasión que toma a uno por completo) y mirarlos como un objeto, desposeyéndolos completamente de su esencia cualitativa, como también puede fundirse cualitativamente con aquellos estados de conciencia cuya causa está menos en nosotros, como las sensaciones representativas (p.ej. un olor que aparece sin explicación en un living que *es* el cuarto donde dormía en los veranos en la casa de mis primos). Ese interior y exterior parecerían depender, en cambio, de una diferencia en el gesto de la conciencia al aprehender el fenómeno a partir de un tipo de relacionamiento u otro. Se mencionó al pasar que para Bergson tanto la duración como el espacio son ‘principios de diferenciación’, y que estos principios de diferenciación son la razón de la existencia de los dos tipos de multiplicidades. Esta diferenciación, a su vez, crea dos realidades distintas, una exterior y otra interior (Bergson, 1889/2007, p. 83).

La distinción entre subjetivo y objetivo, de la que ya se habló, no define más que dos formas de conocer y sus dos dominios de multiplicidades. Preguntarse si ‘lo objetivo es modificado por lo subjetivo’ no tiene sentido en este caso porque se trata de ‘dos concepciones, una cualitativa y la otra cuantitativa, de la diferencia entre lo mismo y lo otro’ (p.90, *DI*). Sin embargo, repetidas veces surgen casos donde una mirada subjetiva es reemplazada por una objetiva, y es ahí donde se pierde y destruye la multiplicidad cualitativa.

Seguimos buscando cómo la relación entre el interior y el exterior está informada por la relación entre la multiplicidad de interpenetración y la multiplicidad de cantidad. Ya se dijo que Bergson llama experiencia interna a la aprehensión de esa multiplicidad de interpenetración que no contiene el número ‘más que en potencia’ (p.79), cuya naturaleza

es la ‘heterogeneidad radical’, la diferencia pura; a su vez, Bergson llama exterior a lo que está afuera del yo, es decir, no necesariamente los objetos materiales -que ‘se tocan y se ven’ y que se traducen inmediatamente al espacio (p. 69)- sino todo lo que concebimos *por medio* del espacio como una realidad independiente. Desarrollaremos en mayor profundidad este último punto más abajo. Existen, entonces, estos dos órdenes de realidad que se oponen en su caracterización y que componen un adentro y un afuera sin necesariamente tocarse; en tanto que el espacio y la duración son dos dominios distintos, dos realidades autosuficientes, no tiene mucho sentido discutir si una de estas dos realidades originarias tiene prioridad sobre la otra. Pero surge un problema: no queda del todo claro por qué Bergson crea la dicotomía interno|externo si se trata de dos dominios distintos, como dos lunas que orbitan un planeta sin entrar en contacto, o una frontera geográfica entre dos países que no se tocan. Si no hay una relación íntima entre el adentro y el afuera, ¿cuál es la necesidad de crear una frontera que los divida?



La dirección del análisis bergsoniano es hacia el corazón de la experiencia. Como ya se dijo, Bergson encuentra, al destilar la experiencia, dos realidades que configuran dos formas de entender, y por lo tanto dos tipos de multiplicidades -como él mismo dice, ‘dos sentidos del verbo ‘distinguir’, uno cualitativo y otra cuantitativo’. Todo el programa de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* consiste en devolverle a la multiplicidad de cualidad su legitimidad y profundidad, que había sido usurpada y descartada por inútil por la mirada objetiva. Esta última busca *cosas* donde hay *progresos*, magnitudes donde hay intensidades, espacio donde hay duración. De hecho, si Bergson califica el acto de concebir un medio homogéneo como ‘una especie de reacción contra esta heterogeneidad que constituye el fondo mismo de nuestra experiencia’ (p. 75), y si hace hincapié en que la duración es el dato fundamental de la conciencia, es porque no solo busca devolverle la legitimidad a la duración, sino que también acomodar al espacio en relación a la duración.

El tipo de multiplicidad que surge del espacio lleva la marca de lo homogéneo, de lo que se diferencia por grado y no por naturaleza. Bergson muestra que el número, por ejemplo, solo puede surgir gracias a la intuición de un medio homogéneo vaciado de cualidades que sirva de materia para las multiplicidades de cantidad: ¿cómo se contaría un rebaño de ovejas sin la capacidad de abstraerse de la particularidad de cada una? (p. 62) El lenguaje y el concepto también necesitan estabilidad como condición de existencia. Esta explicación es omitida en *Datos inmediatos* y dada por sentada¹⁰. Una especulación posible de por qué Bergson da por sentada la inherencia del lenguaje, el concepto, en el espacio, es que sabe muy bien que el proyecto crítico kantiano sienta las bases del lenguaje sobre la relación sujeto-objeto, y en vez de recapitular, elige expandir el proyecto de las condiciones de la experiencia más allá de la bandera plantada por Kant; por el otro lado, ¿cómo podría el lenguaje traducir algo que automáticamente lo excede por el mero hecho de no ser algo estable, sino un progreso?

Para Bergson, tanto las magnitudes intensivas como el lenguaje en general exigen hacer de una multiplicidad cualitativa una multiplicidad de cantidad. ‘Tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones para expresarlas con el lenguaje. De ahí que confundamos el sentimiento mismo, que está en perpetuo cambio, con su objeto exterior permanente y sobre todo con la palabra que expresa ese objeto.’ (p.95) La palabra nunca traduce completamente la impresión que busca expresar por la naturaleza incapturable de los estados de conciencia, que son heterogeneidad pura, permanente diferenciación cualitativa, y no admiten la yuxtaposición implicada por el orden discursivo. Para Bergson, el poeta es aquél que logra evocar por medio de imágenes puestas en palabras la emoción que busca comunicar (p.23): el espesor del estado de conciencia aleja proporcionalmente la posibilidad

¹⁰ ‘Lo que hay que decir es que nosotros conocemos dos realidades de orden diferente: una heterogénea, la de las cualidades sensibles, y otra homogénea, que es el espacio. Esta última, claramente concebida por la inteligencia humana, nos pone en condiciones de operar distinciones tajantes, de contar, de abstraer y acaso también de hablar’ (p. 75)

de que sea transmitido por la palabra¹¹. Si la duración pura es indivisible, el lenguaje no puede expresar los estados de conciencia más profundos porque cada una de estas emociones expresa el alma entera y es imposible traducir por medio del concepto su fundamento no-discursivo; por el otro lado, los estados más superficiales, que tienen un vínculo más explícito con una causa externa, se acercan mejor a la palabra. En Bergson, el lenguaje es presencia pura porque no tiene una dimensión temporal- parece tener, en cambio, primordialmente un valor instrumental, práctico, útil. Si el poeta alcanza la emoción mostrando su correlato objetivo, y si, como se citó más arriba, el buen novelista es el que muestra las contradicciones lógicas de los estados de conciencia y exhibe -de forma inevitablemente torpe- el funcionamiento de la conciencia pre-reflexiva, es porque el lenguaje solo puede servir de trampolín para una experiencia interna imposible de comunicar. El lenguaje es estático, incluso en su límite creativo:

Juzgamos el talento de un novelista por la potencia con la que saca del dominio público, a donde el lenguaje los había hecho bajar, sentimientos e ideas a los que intenta dar, por una multiplicidad de detalles que se yuxtaponen, su primitiva y viviente individualidad. Pero igual que se pueden intercalar indefinidamente puntos entre dos posiciones de un móvil sin llenar nunca el espacio recorrido, así también, por el mero hecho de que hablamos, por el mero hecho de que asociamos ideas unas con otras y de que esas ideas se yuxtaponen en vez de penetrarse, fracasamos en traducir enteramente lo que nuestra alma siente: el pensamiento permanece inconmensurable con el lenguaje. (p.119)

Ese 'dominio público', ese exterior, excluye por definición la aprehensión de la fluctuación del yo y exige una superficie sólida, un 'microcosmos' -como dice Merleau-Ponty (p.392)- donde no haya diferenciación de naturaleza; exige estabilidad. Habría que preguntarse cómo es posible el cambio si lo estable es el dato fundamental, y si, en vez, no tiene más sentido concebir la estabilidad del espacio como una realidad agregada a la heterogeneidad

¹¹ Años después, en su discurso de aceptación del premio Nobel (1930), titulado 'Lo posible y lo real', Bergson pondría esta reflexión sobre el ser del tiempo en el origen de su filosofía: 'Ese fue antiguamente el punto de partida de mis reflexiones. Hace cincuenta años estuve muy ligado a la filosofía de Spencer. Me di cuenta, un buen día, de que el tiempo no servía de nada que no hacía nada. Pero lo que no hace nada no es nada. Sin embargo, me dije, el tiempo es algo [...]' (p.2)

pura. Este es el sentido de la oración ya citada. Toda manifestación de abstracción necesita un medio estable, y como tal, de coincidencia consigo mismo. Como se mostrará, ese medio es el presente.

*** **

Sabemos, entonces, que la multiplicidad cuantitativa presupone y existe *por medio* del espacio, pero qué pasaría si Bergson preguntara la pregunta opuesta, es decir: ¿conocemos el espacio por medio de las multiplicidades cuantitativas? Sabemos que el espacio y la duración son dos realidades que conocemos por medio de la intuición: más allá de lo que conocemos por medio del espacio, primero tenemos un conocimiento íntimo del espacio. Por lo tanto, tiene que haber una ‘experiencia del espacio’, del orden de lo intuitivo, que no sea cuantitativa. El siguiente párrafo es central para resignificar la pregunta por la relación entre interioridad y exterioridad y darle el vínculo necesario que exige:

‘Si ahora se intentase caracterizar este acto, se vería que consiste esencialmente en la intuición, o más bien, en la concepción de un medio vacío homogéneo. Pues no hay apenas otra definición posible del espacio: es lo que nos permite distinguir entre sí a varias sensaciones idénticas y simultáneas; es, pues, un principio de diferenciación distinto del de la diferenciación cualitativa y, consiguientemente, una realidad sin cualidad. ¿Se dirá, con los partidarios de la teoría de los signos locales, que sensaciones simultáneas no son nunca idénticas y que, a consecuencia de la diversidad de los elementos orgánicos en los que influyen, no hay dos puntos en una superficie homogénea que produzcan la misma impresión en la vista o el tacto? Lo concederemos sin dificultad, pues, si esos dos puntos nos afectasen de la misma manera, no habría razón alguna para situar a uno de ellos a la derecha en vez de a la izquierda. *Pero precisamente porque luego interpretamos esta diferencia de cualidad en el sentido de una diferencia de situación, tenemos que tener la idea clara de un medio homogéneo, es decir, de una simultaneidad de términos que, siendo idénticos en cualidad, se distinguen con todo unos de otros.* Cuanto más se insista en la diferencia de las impresiones causadas en nuestra retina por dos puntos de una superficie homogénea, tanto más lugar se hará tan solo a la actividad de la mente, que percibe en forma de homogeneidad extensa lo que le está dado como heterogeneidad cualitativa’. (p.73-74, *DI*, itálica mía)

La concepción del espacio comparte varios rasgos con las multiplicidades cualitativas: como el movimiento, la concepción del espacio es un acto indivisible y dado de una vez (p.73). Si fuera divisible, si tuviera partes, ya no sería *un espacio*, sino varios, y a la vez implicaría un espacio que albergue esos espacios, por lo que se hace necesario que su concepción sea un acto único. Y, sin embargo, aunque comparten el mismo rasgo, la duración y el espacio son dos ‘principios de diferenciación’ que se distinguen totalmente por necesidad (sino serían variantes de un mismo principio). Antes de entrar en lo específico de esta diferenciación es necesario recordar que aquello que es diferenciado es el ‘fondo heterogéneo de nuestra experiencia’, por lo que ya de antemano la diferencia pura constituye la materia prima de la experiencia.

¿En qué consiste este principio de diferenciación distinto al de la diferenciación cualitativa? Se trata de una realidad que distingue sensaciones ‘idénticas y simultáneas’. Por un lado, el espacio está ligado a ese grupo de estados de conciencia que Bergson distingue hacia el final del primer capítulo de *Datos inmediatos*, las sensaciones. Bergson clasifica los estados de conciencia según su relación con una causa externa: los estados más profundos son aquellos que tiñen el alma y que no tienen nada que ver con una estimulación de algo proveniente de fuera del sujeto, en cambio, las sensaciones (distinguidas entre afectivas y representativas), son los estados de conciencia ‘más simples’ por encontrar su causa en la superficie de la conciencia, es decir, en los objetos exteriores (p.38). Como se dijo antes, los puntos contenciosos sobre la relación del sujeto con ‘la cosa en sí’ quedan relegados al segundo capítulo. Por el otro lado, llama la atención la idea de que el espacio es aquel principio de diferenciación que distingue sensaciones *simultáneas*. Esto parecería implicar una forma de temporalidad en la definición de espacio, ya que para que algo sea simultáneo tiene que ser dado *de una vez*, en una suerte de eternidad en el sentido discutido anteriormente. Si volvemos a lo que se dijo antes sobre la indivisibilidad del acto de concebir un espacio y del movimiento, parece haber otra correlación entre duración y espacio que necesariamente exige la simultaneidad. Es por esto que Bergson en otros trabajos insiste en que lo real está compuesto por lo actual y lo virtual, y también esta es la

condición para poder recordar y reconocer: si todo el pasado no nos fuera dado entero y de una vez, sería imposible el acto de recordar. Finalmente, el sentido de las sensaciones *idénticas* hecho explícito por Bergson es revelador: ‘idénticas’ no en el sentido de dos sensaciones iguales -esto, como señala Bergson, no tendría ningún sentido: incluso una superficie homogénea distingue una izquierda de una derecha- sino en el sentido de que todas se someten, en tanto que sensaciones -y, por ende, multiplicidades cualitativas- a la misma realidad desprovista de cualidad, de cambios de naturaleza (‘heterogeneidad radical’)¹². En esta realidad, como se verá en el próximo capítulo en detalle, las cosas se diferencian por grado; por ahora basta seguir a Bergson en decir que ‘siendo idénticos en cualidad, se distinguen con todo unos de otros’.

Volvamos a la pregunta con la que arrancamos: ¿qué implica este principio de diferenciación? Bergson dice que a través de la concepción de un medio homogéneo interpretamos la diferencia de cualidad como una diferencia de situación. Y, si retomamos el impulso original que desprendió el análisis sobre la relación del interior con el exterior, surge la pregunta por la experiencia exterior, que antes no había aparecido porque nos estábamos deteniendo en sus productos y no yendo al centro del acto de concepción del espacio. El dato fundamental de la conciencia es la cualidad, procesado por dos mecanismos de diferenciación: por un lado la duración, que es pura cualidad, y por el otro lado el espacio, que es la concepción de un medio homogéneo -sin cualidad- que diferencia las sensaciones simultáneas por una diferencia de situación y nunca de cualidad.

Si ahora intentamos preguntar por el vínculo entre lo interno y lo externo, vemos que la pregunta se abre finalmente: si el espacio es una forma de diferenciar sensaciones simultáneas, y si la cualidad es el dato fundamental de nuestros estados de conciencia, entonces el espacio tiene que ser una modalidad de la duración: una modalidad únicamente dada a las sensaciones simultáneas. Se puede decir, entonces, que la relación entre lo interno, es decir la duración, y lo externo, es decir el espacio, es que el espacio es la forma

12

del presente. Si el espacio es la forma del presente, hay que preguntarse si el presente está fuera de la duración. Esta conclusión es confirmada por la experiencia: por más que busquemos por todos lados el pasado o el futuro, una y otra vez nos encontramos con el espacio *ahora*, nada más que rastros del pasado y signos del porvenir. También cobra sentido la distinción entre adentro y afuera, usada por Bergson, que remite a disposiciones espaciales: si el espacio es un momento de la duración, entonces entre el espacio y la duración hay una diferencia que sin embargo mantiene una relación fronteriza. Si se tratara de una diferencia de grado, esa frontera sería innecesaria -como poner migraciones entre dos provincias-, en cambio, el hecho de que entre el espacio y la duración haya una diferencia de naturaleza y que sin embargo haya un punto de contacto vuelve esa frontera totalmente necesaria, y explica el verdadero sentido de la distinción bergsoniana. Así, podemos decir que la relación entre la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad cuantitativa está constituida por una prioridad de la duración por sobre el espacio- ya que no habría una sin la otra- pero una diferencia de naturaleza las divide.

¿Qué tan cierto es que nuestra experiencia nos muestra por todos lados un espacio en el ahora? Todo el asunto, ahora que la pregunta cobra sentido, parece girar en torno a la forma en que lo homogéneo y lo heterogéneo conviven. Si el presente no puede explicar la duración, y sin embargo es una parte de ella, ¿qué sentido tiene lo dicho si no refleja nuestra apertura al futuro y al pasado? ¿Cómo se explica el fenómeno de reconocimiento, nostalgia, el sentimiento estético de la gracia, incluso la percepción de movimiento si el presente siempre está vaciado de cualidad, de duración? Bergson sugiere la respuesta unos párrafos más adelante de su exposición del fenómeno del espacio:

‘La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. Para ello no tiene necesidad de absorberse por entero en la sensación o en la idea que pasa, pues entonces, por el contrario, dejaría de durar. Tampoco tiene necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que, al acordarse de esos estados, no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los

organice con él, como ocurre cuando nos acordamos, fundidas a la vez, por así decirlo, de las notas de una melodía.’ (p.77)

El problema está en *la separación entre el estado presente y los estados anteriores*. ¿Cómo se explica que el presente excluye la duración? Porque el ser nunca está absorto absolutamente en el presente, como el gato en el cuento de Borges¹³, sino que siempre está metido en un acto que supera ese presente hacia el pasado y hacia el futuro. Como dijo Bergson en un principio, el problema de las magnitudes intensivas (la espacialización de los estados de conciencia) tenía más vueltas de las que podía anunciar de entrada: si el dato fundamental de los estados de conciencia es la cualidad, y la cualidad es un progreso indivisible y no una cosa, la duración siempre precede y subyace al presente, que no es más que una modalidad del tiempo que convive con la duración y que sin embargo recibe prioridad tanto por el sentido común como por la ciencia.

La pregunta que surge y que va ser el tema del tercer capítulo es ya no cómo dialoga el interior con el exterior, sino cómo ese interior se abre al mundo, cómo un interior hace posible un mundo.

Universidad de
San Andrés

¹³ En ‘El sur’, de Ficciones (1940), Juan Dahlmann, muriendo o recuperado, se encuentra paradójicamente con un gato: ‘ En el hall de la estación advirtió que faltaban treinta minutos. Recordó bruscamente que en un café de la calle Brasil (a pocos metros de la casa de Yrigoyen) había un enorme gato que se dejaba acariciar por la gente, como una divinidad desdeñosa. Entró. Ahí estaba el gato, dormido. Pidió una taza de café, la endulzó lentamente, la probó (ese placer le había sido vedado en la clínica) y pensó, mientras alisaba el negro pelaje, que aquel contacto era ilusorio y que estaban como separados por un cristal, porque el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, y el mágico animal, en la actualidad, en la eternidad del instante.’

Who is the third who walks always beside you?
When I count, there are only you and I together
But when I look ahead up the white road
There is always another one walking beside you
Gliding wrapt in a brown mantle, hooded
I do not know whether a man or a woman
—But who is that on the other side of you?
(The Wasteland, T.S Eliot)

Capítulo 3: La relación del sujeto con el tiempo en la *Fenomenología de la percepción*

En el capítulo sobre temporalidad, Merleau-Ponty (1947/1993) busca descubrir la relación íntima entre el tiempo y el sujeto. Se vio que esta relación es más problemática de lo que supone el sentido común: a pesar de tener la ilusión de estar *en* el tiempo, como en un fluido que lleva al universo entero, el tiempo solo existe para un sujeto que puede cargar el no-ser de un pasado y un futuro. También se vio que un estudio de la relación entre el tiempo y el sujeto exige tratar el fenómeno del pasaje, que caracteriza el movimiento del tiempo y está en el centro de la conciencia temporal. Por el otro lado, se dijo que la conciencia constituye el tiempo, ¿qué significa esto exactamente? El tiempo no puede ser constituido como un objeto de la conciencia porque corre el riesgo de transformarse en espacio. ¿Qué tipo de síntesis es la síntesis temporal? Finalmente, si el tiempo es un fenómeno que solo existe para el sujeto, ¿qué nos dice de la naturaleza de la conciencia que su conciencia se abra al no-ser del futuro y el pasado?

En su investigación, Merleau-Ponty (1947/1993) ejecuta el movimiento que caracteriza la argumentación en todo el libro: plantea primero la visión realista ('según la cual las conciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí' (p. 435)), luego pasa al idealismo ('según la cual nada es más que como objeto para la conciencia' (p. 435)), y culmina en la tercera posición, fenomenológica, que engloba y

armoniza las dos anteriores. La reflexión fenomenológica, a diferencia de la ‘vuelta a la conciencia’ que define al idealismo, habilita un terreno pre-objetivo donde el sujeto descubre las condiciones de aparición del fenómeno. El sujeto descubre en este plano de reflexión que la verdadera contraparte de su condición no es el objeto, sino el mundo, y que su condición de ente pensante está precedida por su situación corporal. El sujeto es inherente a un mundo y a un cuerpo. El sujeto siempre se encuentra en medio de una situación y, si reflexiona, lo hace desde las coordenadas de ese compromiso en el mundo y no desde un espacio atemporal y anónimo. Todas las acciones del sujeto están orientadas y cobran sentido a partir del mundo y a través de la configuración subjetiva del mundo que parte del cuerpo. Para dar un ejemplo, los personajes decadentes y desmantelados de *Malone Dies* (1951) circulan un mundo de dimensiones atemporales e infernales. A su vez, esos personajes y ese mundo no son más que manifestaciones de esa otra conciencia moribunda y ensimismada del narrador, que anuncia en la primera página que pronto morirá y que relata esas historias para entretenerse hasta la muerte. La articulación del mundo es una manifestación de la conciencia del sujeto, y anterior a la conciencia reflexiva hay una forma más íntima de ser consciente que articula la relación de un sujeto encarnado con un contexto. Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, llama esa forma antepredicativa de ser consciente de algo, intencionalidad operante:

‘la intencionalidad operante, la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto’ (p.17)

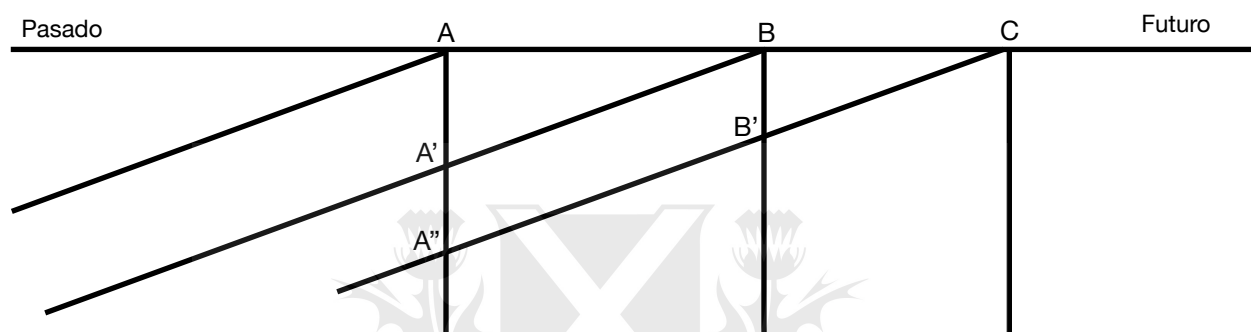
Es el propósito de la fenomenología reconocer esa intencionalidad que ‘proporciona el texto’, y mostrar, por un lado, que el sentido de esa intencionalidad siempre es el mundo, y por el otro, cómo el sujeto adquiere un mundo, es decir, cómo el sujeto se abre hacia y se familiariza con el mundo.

El fenómeno del tiempo se nos aparece ‘en persona’ en el ‘campo de presencia’:

Estas tres dimensiones no nos las dan unos actos discretos: no me represento mi jornada, ésta pesa sobre mí con todo su peso, está aún ahí, no evoco ningún detalle de la misma, pero tengo el poder próximo de hacerlo, la tengo «aún en mano». Igualmente, no pienso en la tarde que se cae y sus secuencias, y no obstante «está ahí», como la parte trasera de una casa de la que veo la fachada, o como el fondo bajo la figura. Nuestro futuro no está solamente hecho de conjeturas y ensueños. Por delante de cuanto veo y percibo, nada hay, sin duda, de visible, pero mi mundo se continúa gracias a unas líneas intencionales que trazan de antemano cuando menos el estilo de lo que va a venir (aunque siempre esperemos, y sin duda hasta la muerte, ver aparecer otra cosa). El presente (en sentido estricto) no está propuesto. El papel, mi estilográfica, están ahí para mí, pero no los percibo explícitamente, más que ver unos objetos cuento con un contexto, me apoyo en mis utensilios, estoy para mi trabajo más que ante él. (p.424)

La experiencia del tiempo que describe el autor parece confirmar que ‘tenemos’ el pasado y el futuro sin explícitamente postularlo. De la misma forma que mi cuerpo y el mundo tienen una relación anterior a un ‘yo’, el pasado y el futuro están ahí antes de que reflexione. La síntesis del tiempo, por ende, es efectuada en un nivel pre-reflexivo. No nos representamos el pasado reciente, sino que ‘lo tenemos a mano’; el futuro no está formado ‘exclusivamente de conjeturas y fantasías’, sino que el estilo del porvenir está ya anunciado en el presente. El presente, por su parte, no es postulado explícitamente, sino que siempre nos encuentra en el medio de algo cuyo comienzo se remonta al principio de nuestro tiempo y cuyo fin es un horizonte que no se ve. Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, propone entender la conciencia del tiempo no como una línea (una sucesión de horas) sino como una ‘red de intencionalidades’ (p.425). Entendido como una red de intencionalidades, cada nuevo instante retiene no solo el instante anterior (que incluye la retención del instante anterior, que incluye la retención del anterior...) sino que también retiene el horizonte de protenciones de cada instante retenido. El campo perceptual acarrea el horizonte de retenciones y se extiende sobre el horizonte de protenciones perpetuamente. (p.424) El dato

clave del descubrimiento de Husserl es que estas intencionalidades (que son siempre conciencia-de-...) no salen de un 'yo' central como salen los recuerdos que evocamos o las conjeturas del futuro: son intencionalidades 'anónimas', que nos 'anclan' al campo perceptual desde algún lado. De esta forma, cada nuevo instante modifica el momento anterior, el presente y el futuro. (p.425)



El diagrama reproduce el esquema de temporalidad planteado por Husserl y seguido por Merleau-Ponty. El diagrama completo debería incluir las protensiones. La línea horizontal representa la sucesión de instantes: A, B y C son momentos sucesivos. La línea diagonal representa los perfiles (Abschattungen) de los diferentes momentos vistos desde un 'ahora' más tarde. Las líneas verticales marcan todos los perfiles del mismo momento. (p.425) Para ilustrar: A' es el perfil del momento A visto desde B, B' el perfil de B visto desde un futuro instante C.

¿Qué son los perfiles A', A'', B', ...? Merleau-Ponty sugiere empezar por lo que *no son*: los perfiles del pasado no son producto de una síntesis intelectual como el tiempo constituido del idealismo. A'' no es una imagen distinta a A por la que construyo el instante pasado A: mediante las retenciones y las protensiones, 'tengo a mano' el pasado y el futuro, y A'', por ejemplo, es un perfil de A en sí mismo en su condición de presente pasado. Los perfiles A', A'', B', ... son perfiles de momentos que pasaron por el presente cuya individualidad se mantiene dentro del horizonte de retenciones. 'Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir por un acto intelectual una serie de Abschattungen [perfiles], éstas poseen como una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o futuro el que a través de ellas se anuncia' (p.426). Entender el tiempo, para Merleau-Ponty, es descifrar la naturaleza de esta 'unidad natural y primordial' de la serie de perfiles del pasado y del

porvenir. Cuando Merleau-Ponty dice que la serie de perfiles *anuncia* el pasado y el futuro, el fenómeno que anuncia es el pasado en tanto que ‘futuro que pasó por el presente al pasado’, y un futuro que pasará por el presente al pasado: como se verá, esto quiere decir que el presente está en contacto con los campos de presencia que pasaron, ahora proyectados como perfiles, como también con los perfiles del futuro presente que aparecen en el horizonte del campo de presencia actual.

Retomemos la pregunta y su origen. La relación íntima del sujeto con el tiempo exige explicar la relación del sujeto con un pasado y un futuro. Sin embargo, se dijo que esta relación no puede (a) concebir al sujeto *en* el tiempo, porque las dimensiones temporales exigen un observador que tiene un sentido del pasado y del futuro a priori; ni (b) concebir el tiempo como un ‘objeto inmanente de la conciencia’, porque entonces se ignora el fenómeno del fluir del tiempo y se ‘despersonaliza’. Paso a paso, kilómetros de sombra se acoplan al sujeto que busca coincidir con un espejismo. ¿Cómo es posible que A, A’, ..., sean perfiles de A, y que A exista sin ser una unidad ideal constituida y fijada como un punto en una línea? ¿De dónde viene la ‘unidad natural y primordial que tiene el tiempo entero? Para responder esta pregunta hay que describir el fenómeno de la temporalización.

A la concepción que hasta ahora se formuló, hay que restituirle el movimiento del tiempo, ya que no se trataba más que de una instantánea del tiempo (p.427): nos paramos en el instante C para considerar el despliegue de retenciones y protenciones y entender la apertura del presente a un pasado y un futuro. Si hasta ahora la forma de pensar el tiempo fue tomando el instante como punto de partida, hay que repensar el presente desde la perspectiva temporal como ‘el paso de un futuro al presente y del antiguo presente al pasado’ (p. 427). Esta concepción ya estaba implícita en las intencionalidades ‘anónimas’ de la conciencia temporal: mi presente siempre se trasciende hacia un futuro y un pasado, es un presente abierto en ambos lados. El presente, concebido como tránsito o pasaje, implica que los instantes del tiempo no existen uno seguido de otro como una secuencia de ‘ahoras’, sino como un bloque único que se diferencia de sí mismo por medio de instantes distintos

(p. 427). Si seguimos de cerca la diferenciación de los instantes, aparece el ritmo de un futuro que va al pasado pasando por el presente.

¿Qué pasa con los perfiles del pasado y el futuro? ¿de qué manera es A a A' lo que A' es a A"? La respuesta exige expandir la reformulación al campo de presencia. La apertura del campo de presencia tanto a lo que es (i.e este preciso instante) como a lo que no es (el pasado reciente -lo que ya no es-, el futuro próximo -lo que todavía no es), anteriormente justificada por medio de la introducción de intencionalidades que nos anclan al campo perceptual (protensiones y retenciones), ahora se explica mejor gracias al movimiento del tiempo: si el presente es el pasaje del futuro al presente y del viejo presente al pasado, el pasaje de A a A' no desposee de ser al instante, porque 'como en el tiempo ser y pasar son sinónimos, al devenir pasado, el acontecimiento no cesa de ser.' (p. 428) La desintegración del instante es, dice Merleau-Ponty, la otra cara de su maduración, y tal como se formó a través del tiempo de forma que resultó inevitable, su desintegración gradual está atada a su lugar en el horizonte de retenciones. A' y A'' son perfiles de A porque A pasó por el presente y porque cada presente nuevo confirma el pasaje de A por el presente, de modo que A no deja de existir en cuanto es empujado al pasado, y su presencia es confirmada por cada presente, de modo que el tiempo confirma de una sola vez la presencia del futuro, el pasado y el presente. La síntesis temporal, por ende, es dada por el pasaje del tiempo mismo, que actualiza el presente y confirma la presencia del futuro y el pasado en un solo movimiento (p.428). Finalmente se responde la pregunta: el movimiento del tiempo del futuro al pasado por el presente deja claro que la temporalización no es una sucesión de instantes atomizados, y que la trascendencia 'anónima' del presente hacia el pasado y el futuro, genera la 'unidad primordial' del tiempo.

Esto equivale a decir que cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa la de todo el por-venir, y que, por definición, el presente no está encerrado en sí mismo y se trasciende en un futuro y un pasado. Lo que ocurre es que no hay un presente, luego otro presente que sucede al primero en el ser, ni siquiera un presente con perspectivas de pasado y de futuro, seguido de otro presente en el que estas perspectivas se trastornarían,

de modo que sería necesario un espectador idéntico para operar la síntesis de las sucesivas perspectivas: no hay más que un solo tiempo que se confirma a sí mismo, que nada puede llevar a la existencia sin haberla ya fundado como presente y como pasado por venir y que se establece de una vez. (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 428)

El movimiento del tiempo mantiene el tiempo entero como un ‘único fenómeno’ (p.428). Sin embargo, no queda claro todavía por qué la conciencia constituye el tiempo de esta forma, o mejor dicho, cuáles son las condiciones para que el fenómeno de la temporalización surja.

Hasta ahora la cuestión fue plantear las condiciones para la síntesis del tiempo sin caer en una explicación que someta el fenómeno del pasaje: por un lado, el sujeto tiene una apertura al pasado inmediato y futuro cercano en su ‘campo de presencia’ por medio de intencionalidades pre-reflexivas que, siguiendo a Husserl, retienen el pasado y ‘estiman’ el estilo del futuro y que, además, anclan al sujeto a un campo de percepción. Hay que expandir sobre este último punto. Françoise Dastur (2004/2017, p. 112), en su capítulo sobre temporalidad en Merleau-Ponty, ilumina tal vez el aspecto fundamental del descubrimiento de Husserl, que Merleau-Ponty deja implícito: estas intencionalidades anónimas anclan al sujeto a su entorno porque (a) garantizan la posibilidad de percibir objetos, y (b) crean la posibilidad de una conciencia que es consciente de sí misma. El segundo punto se elaborará más tarde. Para entender cómo garantizan la posibilidad de los objetos, sin embargo, hay que volver sobre el concepto de ‘horizonte’. Merleau-Ponty, influido por la corriente psicológica del Gestalt, entiende la percepción bajo la estructura indivisible de objeto-horizonte (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 88). No existe la ‘sensación pura’, dice Merleau-Ponty al principio del libro, toda percepción de algo pone al frente una figura sobre un fondo. En el prólogo del libro, Taylor Carman recuerda que para Merleau-Ponty inclusive el pensamiento funciona con esta lógica, y es por eso que a veces ‘perdemos de vista el problema’, o lo ‘encaramos por otro lado’ (Carman en Merleau-Ponty, 1947/2015, p.xix), y es también por esto que el estudio de la percepción revela la estructura

no solo en el nivel pre-reflexivo de la experiencia, sino que de la experiencia en su totalidad. Las intencionalidades anónimas temporales de Husserl ayudan a explicar un problema fundamental de la estructura de la percepción, el horizonte (y por lo tanto el objeto): cuando percibimos una botella solo vemos un lado, pero no dudamos en decir que vemos *la botella*, el objeto entero. El horizonte es lo que ‘asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir’ (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 88). Estas intencionalidades anclan al sujeto a un flujo específico, donde cada instante no hace más que confirmar el horizonte de protenciones del instante anterior y acoplar los instantes que pasan por el presente al horizonte de retenciones. De esta manera, el objeto tiene la densidad que exige a pesar de nuestra perspectiva limitada. El movimiento de temporalización es la otra condición de la síntesis del tiempo, que diferencia un instante del próximo empujando al pasado el viejo presente y convirtiendo el futuro en el nuevo presente, afirma la presencia del pasado y del futuro a través del pasaje por el presente, y donde ser y pasar son sinónimos (p.427). El problema había sido dar cuenta de la síntesis del tiempo sin caer en una explicación que destruya el fenómeno del pasaje: ¿cómo se explica la conciencia del pasado y del futuro sin constituirlos como objetos para una conciencia separada, desentendida del presente? El sujeto, siempre ubicado en el centro de su campo de presencia (donde reconoce las dimensiones del tiempo ‘en persona’), retiene cada nuevo presente, anunciado por el presente anterior (‘el sistema de las retenciones recoge a cada instante en sí mismo lo que era, en un instante anterior, el sistema de las protenciones’ (p.427)) y es el movimiento mismo del tiempo (un futuro que va al pasado pasando por el presente) el que le da la ‘unidad primordial y natural’ al futuro y el pasado.

Cuando Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, introduce las intencionalidades operantes del tiempo, iguala su movimiento a lo que Heidegger llama 'trascendencia'. Françoise Dastur clarifica esta relación, que Merleau-Ponty deja sobreentendida, y la califica como 'mezclar fuego con agua' (Dastur, 2004/2017, p. 110).

Según Dastur, Husserl coloca estas intencionalidades anónimas como origen del flujo de la conciencia y de las intencionalidades objetivantes. El flujo de la conciencia, que surge de la trascendencia del presente hacia el pasado y el futuro, 'implica la posibilidad de que el flujo mismo aparezca en su fluir, y que el Uno se manifieste en lo múltiple' (2004/2017, p. 110): de no ser así, se necesitaría otra conciencia detrás del flujo que sea consciente suyo, pero entonces las intencionalidades temporales no constituirían el fundamento de la conciencia, y se volvería a un sujeto trascendental, fuera del tiempo, que constituye la experiencia.

Dastur coloca la postura de Merleau-Ponty en un intermedio entre Husserl y Heidegger porque Merleau-Ponty entiende el ek-stase de un sujeto, mientras que Heidegger, el ek-stase de una existencia, que siempre es 'arrojada' al mundo. Para Heidegger, anterior a la intencionalidad de la conciencia está la trascendencia del ser en el mundo, y la intencionalidad del sujeto nunca es más que una derivación de esta trascendencia del ser: 'no se trata de un sujeto que inicial y originalmente permanece en sí mismo para entonces trascenderse intencionalmente hacia objetos, sino que de una existencia que está siempre fuera de sí mismo abierto ek-staticamente al mundo' (2004/2017, p.111). Cuando Merleau-Ponty entiende el sujeto como ek-stase, 'mezcla fuego con agua' porque identifica existencia con subjetividad, al sujeto como inseparable del mundo (p.112).

Para explicitar la relación íntima del sujeto, el tiempo, y el ser hay que mostrar que la conciencia es inseparable e indistinguible del tiempo. Se dijo hasta ahora que el sujeto reconoce el fenómeno del tiempo en su campo de presencia por medio de intencionalidades

temporales que anticipan el presente por venir y retienen el presente que ya no es. Estas intencionalidades, sin embargo, son algo distinto que el movimiento de temporalización, que es un 'único fenómeno' que va del futuro al pasado pasando por el presente. Pero los límites entre el fenómeno del tiempo y el sujeto son borrosos: como se vio recién, el tiempo es la ley del movimiento del ser fuera de sí, y como se dijo antes, esas intencionalidades anónimas temporales constituyen el flujo de la conciencia, la 'cohesión de una vida', por su trascendencia a todos los presentes pasados y futuros (que están abiertos a los otros presentes pasados y futuros por venir). ¿Cuál es la relación entre conciencia, tiempo, y ser?

Merleau-Ponty propone entender el sujeto como tiempo y el tiempo como un sujeto. Por un lado, el sujeto es temporalidad: el tiempo solo puede existir en un campo de presencia donde coexiste lo que es y lo que ya no es. Por el hecho de que retengo el pasado inmediato y estimo el futuro cercano, los instantes de mi vida están unidos internamente como una melodía que anticipa un próximo momento. El sujeto es temporalidad porque es el autor del tiempo de una forma análoga a la que es 'autor de los latidos de su corazón' (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.434):

El paso del presente a otro presente, no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo, estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo mismo el tiempo, un tiempo que «permanece» y no «fluye» ni «cambia», como dijera Kant en algunos de sus textos. (p.429)

Lo paradójico de que el sujeto sea tiempo es que efectúa el pasaje de un presente al próximo, lo que exige reconocer cierta actividad donde parecía haber pasividad: el tiempo es más que la forma interna de la intuición, es la manifestación de su ser, cuya naturaleza es trascenderse fuera de sí, de forma que siempre se reconoce a sí mismo a la distancia y nunca puede encerrarse en sí mismo como una cosa.

Por el otro lado, Merleau-Ponty entiende que el tiempo mismo es un sujeto. El tiempo, como el sujeto, cambia de instante a instante, se proyecta hacia un futuro, y sin embargo

permanece: por eso se decía que en el tiempo ser y pasar son sinónimos. Se trata de un movimiento que se anticipa a sí mismo, como un sujeto se anticipa en sus gestos (p.430): cada instante llega tras una larga maduración que hizo que imposible que no sea, o inversamente, que ese instante llegue y pase estaba anunciado por el instante anterior. El tiempo, como el sujeto de la percepción, es una fuerza anónima de trascendencia que conmueve desde la periferia y que es una consigo misma. Este sujeto anónimo que es el tiempo 'no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores, porque es el poder que los mantiene conjuntamente, alejándolos uno de otro' (p.430): de no ser así, o el tiempo se apilaría caóticamente del lado del pasado y el futuro, o tendría que ser producto de un acto intelectual, lo cual ya se refutó. Pero este tiempo originario, ¿no se parece mucho al esquema de intencionalidades temporales, donde cada instante mantiene su lugar con respecto a todos los otros y cuyo centro es siempre el presente, desde donde se abre tanto un pasado como un futuro? Y, de hecho, ¿no está implicado este tiempo originario en la conciencia última, que exige '«una consciencia que no tenga ya tras sí ninguna consciencia para tener consciencia de sí», que, en consecuencia, no esté expuesta en el tiempo y cuyo «ser coincida con el ser para sí»' (p.430)? En el presente (entendido como el campo de presencia), el ser, la conciencia y el tiempo coinciden.

¿Qué significa esto? Uno de los puntos fundamentales de la reformulación de Merleau-Ponty del Cogito es que la certeza de la propia existencia es reflexiva en un segundo momento -en otras palabras, un sujeto que concluye 'pienso, luego existo' ignora la conciencia anterior que vuelve posible el enunciado. En realidad, la presencia del ser frente a sí mismo no es desbordada por su condición de apertura a la otredad, sino que su ser es la apertura misma: la 'reducción fenomenológica' -el método de investigación fenomenológico- es en esencia el descubrimiento de la trascendencia del mundo y la imposibilidad de una densidad absoluta del ser (p.20). En este sentido, un 'ser que coincide con el ser para sí' es necesariamente un ser que está en contacto con su condición ontológica de apertura, un ser que no trasciende la finitud de ser un punto de vista

encarnado y que nunca se capta enteramente en una reflexión o una idea, porque inevitablemente esa reflexión siempre está ‘insertada en el flujo’:

En el presente, como en la percepción, mi ser y mi consciencia no hacen más que uno, no porque mi ser se reduzca al conocimiento que del mismo tengo y esté claramente expuesto ante mí —al contrario, la percepción es opaca, pone en tela de juicio, por debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo—, sino porque «tener consciencia» no es ahí nada más que «ser-de-...» y que mi consciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de «ex- sistencia». Es comunicando con el mundo que comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo. (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.432)

No se trata entonces de una reflexión que encierra al sujeto en la certeza de su propia existencia. En vez, la conciencia que es consciente de sí misma -y por ende, que es consciente de su ser- es consciente de su ‘ser-de-...’, de su inherencia en el mundo, de su apertura a la que no es. Si nos remontamos a la cita de Kant en el capítulo de Bergson, podemos decir que este es el sentido de que la prueba de la existencia es empírica y nunca una ‘intuición intelectual’: la conciencia del presente nos comunica con nuestra propia existencia porque nuestro ser es ek-stase.

La conciencia última es la conciencia que no necesita una conciencia detrás suyo para ser consciente de ella misma. Una conciencia que se reconoce a sí misma por medio del acto reflexivo (Merleau-Ponty usa el ejemplo del *cogito ergo sum*, lo que llama en el ‘Cogito hablado’) solo logra capturarse en tanto que idea, pero el soporte y la condición de la idea (más allá del dispositivo cultural) es un sujeto que es un cuerpo y que tiene un mundo, por lo que la conciencia última no puede reconocerse a sí misma en la reflexión. ¿Por qué es necesario que la conciencia sea auto-consciente? Si la conciencia no tuviera un pie en el mundo y un pie en el cuerpo constantemente, nuestros gestos se desmoronarían en su transcurso: ¿cómo alcanzamos la altura de una nota con la voz si no es porque sabemos

dónde buscarla? O, como plantea Merleau-Ponty, ¿cómo hace el sujeto para reprimir experiencias traumatizantes si es que no sabe exactamente de antemano dónde no mirar?

Merleau-Ponty descubre esta conciencia última en la conciencia del presente. El presente es el lugar donde coincide el ser-para-sí y la conciencia: las intencionalidades temporales de Husserl no hacen más que probar la trascendencia del presente hacia el pasado y el futuro, es decir, el carácter ek-stático del presente del sujeto; la forma en que el presente *es* 'se une' al movimiento fuera de sí del ser (y de la conciencia, que es conciencia-de-algo). Pero, ¿qué es la conciencia *del* presente si no es una reflexión, es decir, si es la forma más íntima que tiene la conciencia de ser consciente de sí misma? Si la conciencia es una linterna, ¿cómo se alumbra a sí misma?

Merleau-Ponty dice que es por medio de la constitución del tiempo que la conciencia última es consciente de sí misma, porque ella misma crea el tiempo para reconocerse en algo. ¿De qué forma constituye el tiempo la conciencia? Supongamos que el sujeto se reconoce en el fenómeno del tiempo como Hamlet en su propia obra *The mousetrap*, es decir que se entiende actuando su propia situación. Esta sería la conclusión si se entiende que el tiempo es sujeto y el sujeto es tiempo meramente como un paralelismo estructural: el sujeto es tiempo hasta cierto grado, como un zapato *presupone* pero no *es* el pie: el sujeto tiene las dimensiones temporales de antemano y tiene un futuro y un pasado en intención, pero el movimiento de temporalización es un fenómeno que el sujeto reconoce en su campo de presencia. De la misma forma, si se dijo que el tiempo es sujeto, es porque el tiempo puede ser comparado con la estructura del sujeto: cambia y, sin embargo, permanece igual, siempre remite al presente, es un movimiento que se anticipa a sí mismo y que se proyecta. Pero, ¿no se trata todavía de la conciencia reflexiva haciendo una identificación intelectual de las propiedades del ser-en-sí con las propiedades del tiempo? La profundidad de lo que escribe Merleau-Ponty cuando iguala el sujeto al tiempo es evitada, trivializada, si se opta por entenderlo como una comparación.

La constitución del tiempo tiene más en común con el monstruo que crea Frankenstein que con la obra de Hamlet. En realidad, tiene aún más que ver con la situación que plantea 'Ruinas circulares', de Borges: la conciencia del presente no es más que la conciencia de una conciencia que se está inventando a sí misma en ese preciso instante, en todos los anteriores, y hasta el fin de los tiempos, en cierto modo a pesar suyo. Hay que ver, entonces, en qué sentido el tiempo es un sujeto originario, y qué significa realmente que la consciencia constituya el tiempo. La conciencia última es conciencia del presente porque el fenómeno del tiempo es constituido por la conciencia y, en otro sentido fundamental, la conciencia es constituida por ese tiempo. Este problema Husserl lo llamó 'la síntesis pasiva del tiempo'. El tiempo es un 'fenómeno que se constituye a sí mismo' (p.434) que se trasciende a sí mismo en su propio movimiento de temporalización y que se da manifestaciones de sí mismo en las que se reconoce:

el afectante es el tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes; el afectante y el afectado no forman más que una sola cosa, porque el impulso del tiempo no es más que la transición de un presente a un presente. Este ek-stasis, esta proyección de un poder indiviso en un término que le está presente, es la subjetividad. (p.434)

Tenemos tiempo porque tenemos un presente (p.432); el presente, como lugar de encuentro de la conciencia y el ser-en-sí, garantiza un tiempo auto-consciente, porque como se vio, 'ser conciente' en el presente implica 'ser-hacia-', es decir una comunicación entre el sujeto y el mundo. Más aún, el que constituye no es un sujeto trascendental -que está por fuera del tiempo-, sino el tiempo mismo: 'Si, de hecho, incluso nuestras reflexiones más puras se nos revelan retrospectivamente en el tiempo, si hay inserción en el flujo de nuestras reflexiones sobre el flujo, es que la conciencia más exacta de que seamos capaces siempre se encuentra como afectada por ella misma o dada a ella misma, y que el vocablo conciencia no tiene, fuera de esta dualidad, ningún sentido.' (p.434)

Solamente después de la exposición de la naturaleza de la relación entre el sujeto y el tiempo se puede volver sobre la cuestión de la relación entre un interior y un exterior que se comunican íntimamente. Como se vio, se trata de un sujeto que está enmarcado en el tiempo por el propio ser de su conciencia. La analogía con la autoría de los latidos del corazón a la que se aludió más arriba es apropiada para visualizar esta relación: por medio del tiempo, la conciencia explicita lo que es implícitamente, y en virtud de tener un presente el tiempo nos lleva en su movimiento sin tener que *hacer* nada. La conciencia, en tanto que ‘proyecto global o una visión del tiempo y del mundo’ (p.432), se expresa gracias al tiempo, que -como cita Merleau-Ponty de Paul Claudel- ‘«... es el medio ofrecido a todo lo que será para ser a fin de que no sea ya más»’ (p.427). Por el otro lado, si el tiempo es una unidad coherente que armoniza con todas sus partes, es porque no es más que la explicitación de un proyecto que tiene un estilo único, que imprime su propio sello a cada presente en virtud de ser un individuo. La introducción de las intencionalidades temporales, como se vio más arriba, ya sugería la cohesión de los instantes del tiempo: cada instante que pasa al pasado retiene tanto su horizonte de protensiones como el bagaje de retenciones, y el presente es un movimiento de diferenciación casi paradójico, porque a pesar de traer al ser eso que no podía ser de otra manera -lo que desde un principio estaba destinado a ser porque ese proyecto del mundo que es el sujeto en todo momento expresó *precisamente* su ser- nuestra conciencia del presente es nuestra presencia en el mundo, es decir, nuestra inserción a pesar de nosotros en el mundo como individuos y, a la vez, el estilo particular de nuestro ser-en-el-mundo, que siempre nos encuentra en un presente que se abre a un futuro y un pasado. El interior y el exterior son inseparables: es nuestra propia conciencia la primera en habilitar un interior al darnos una exterioridad fundamentalmente a pesar nuestro, y es la imposibilidad de reunirnos con la totalidad de nuestro ser, como dice Merleau-Ponty, ‘una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo’ (p.12), la naturaleza ek-stática de nuestro ser, que nos condena y redime de una esencia eterna (p.438).

Conclusión: el presente como punto de encuentro de un interior y un exterior.

¿Qué aporta la comparación de dos investigaciones filosóficas que divergen en método y en objetivo? Si la pregunta de Merleau-Ponty es fundamentalmente ‘cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y vivo, cómo la presencia a mí mismo (Urpräsenz), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo des-presentación (Entegegenwärtigung) y me arroja fuera de mí.’ (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.374), Bergson abre el camino para una filosofía de la duración y purga los problemas falsos que la conciencia reflexiva produjo. La tarea central de la *Fenomenología de la percepción* es devolverle al cuerpo su lugar primario en las condiciones de la experiencia, anterior a la posibilidad del conocimiento científico, y que apunta a descubrir ‘bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un «Logos del mundo estético», un «arte escondido en las profundidades del alma humana»’ (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.436-437); Bergson, en *Datos inmediatos de la conciencia*, descubre una experiencia íntima cuando ‘nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores’ (Bergson, 1889/2007, p.77), un acceso a la duración que fue ofuscado y bloqueado por una tradición filosófica que promovió un sesgo científicista, y reforzada a nivel cultural por dispositivos ostensiblemente inocuos como el sentido común. Pero las consonancias, cuando se mira detenidamente, tejen el entramado de las divergencias, y lo que aporta ponerlos en conversación -más allá de las disquisiciones sobre concepciones de la conciencia o el tiempo- es vislumbrar el impulso común que los atraviesa, un mismo dominio problemático que intentan articular desde ángulos distintos.

4.1 Sentido común

La obra de Bergson, en una de sus caras, desarrolla una genealogía de la crisis que, en última instancia, crea problemas falsos como el libre albedrío o la psicofísica (ambos aparecen en *Datos inmediatos*) y que surge de una postura acrítica e irreflexiva ante ese otro dominio en el que opera la duración y la percepción. En este sentido, Bergson es un afilado crítico del cartesianismo que Merleau-Ponty, por su parte, también intenta superar por medio de la inseparabilidad del cuerpo y el mundo. Como se mostró en el primer capítulo, el sentido común aparece en ambas obras como el producto y el origen de los vicios de la reflexión filosófica, y tanto Bergson como Merleau-Ponty apuntan a las insuficiencias, la debilidad, del método de investigación que entiende la relación de la conciencia con la realidad como una relación sujeto - objeto. Si Merleau-Ponty, por ejemplo, entiende la conciencia como conciencia-de-... y retoma la relación intencional, es porque entiende que ese sujeto y ese objeto son momentos abstractos de una única estructura de presencia (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.438) que es la condición de la experiencia subjetiva, y que el mundo modela y expresa las posibilidades del sujeto encarnado. Bergson aporta una fisionomía de ese sentido común: una tendencia a espacializar, a reducir impudicamente a formulaciones lógicas eso que es progreso, contradicción, interpenetración. Ambos coinciden en presentar el sentido común como un aliado de la automatización de la percepción cuya función es armar un esquema para un sujeto que fundamentalmente se empeña en ‘sentirse en casa’ en el mundo.

4.1.1 Tiempo

El sentido común -aplicado a cuestiones de la duración, del ser- tiene el vicio de trasladar el fenómeno del dominio particular donde aparece al territorio de la representación, donde lo puede disecar y entender como un objeto. Se mostró que el tiempo es tratado de esta forma, y ambos filósofos trabajan la manera particular en que es entendido por la conciencia reflexiva.

Bergson distingue una multiplicidad cualitativa de una multiplicidad cuantitativa con una frontera que delimita un interior y un exterior. En el segundo capítulo se mostró que el lugar donde ambas se tocan, la ubicación precisa de esa frontera, es el presente, porque el exterior no es más que la forma del presente -una realidad que se distingue en todo menos en cualidad- y el interior -el flujo de una vida, una pura heterogeneidad- atraviesa y sostiene ese presente, ese exterior. Bergson puede dar cuenta de qué marcan las agujas del reloj una vez que distingue estas dos realidades. La multiplicidad cualitativa -el interior- no tiene partes, no puede ser compartimentado, porque su naturaleza es radicalmente diferente a la del espacio; en otras palabras, en el espacio las cosas tienen partes, se pueden distinguir, pero la duración es pura interpenetración, pura heterogeneidad, y lo que es siempre distinto no puede ser contado porque el acto de contar exige un medio vaciado, estabilizado, donde las cosas sean y no devengan. ¿Cómo es posible que el reloj cuente ese devenir? En realidad, dice Bergson, el reloj cuenta presentes, coincidencias del interior con el exterior. ¿Qué quiere decir esto? El tiempo registrado por el reloj no es más que la suma de 'ahoras' que pasaron y la suma de horas que vendrán. La posibilidad de aislar una sucesión de presentes es posible gracias a la coincidencia del exterior (el espacio) con el interior (el devenir, el verdadero ser del yo) en el presente. Un tiempo medido de esta forma se vuelve un medio homogéneo, una variante del espacio para colocar eventos y relaciones causales, un espacio imposible para el ser auténtico del yo, que es puro devenir.

En Merleau-Ponty el sentido común también omite el fenómeno del pasaje, que constituye la relación fundamental del sujeto con el tiempo. Merleau-Ponty defiende una postura similar a la de Bergson frente al empirismo y el intelectualismo, sus dos interlocutores, que incurren en el mismo tipo de vicio de volver el tiempo un objeto lleno de ser, constituido. El primer paso del movimiento que va del sentido común a la postura fenomenológica, es 'despertar al realismo de su dogmatismo', como dijo Schopenhauer. Hay una realidad que se derrama a pesar de un observador, y el sujeto está metido en el tiempo de ese derrame universal; el deshielo en la cumbre de una montaña hoy pasa por enfrente de un

observador, pero ayer todavía estaba ahí arriba sin importar la presencia de alguien que lo observe (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.419). Pero las dimensiones temporales del pasado y el futuro solo aparecen para un sujeto que las sostiene, y el mundo más allá de un observador está congelado en un ser total sin lugar para el pasado o el futuro. La vuelta reflexiva a la conciencia, por más que reconoce estas dos dimensiones del tiempo como originarias -es decir, anteriores al despliegue empírico del tiempo- cae en el mismo vicio del realismo de constituir un tiempo que no es más que el objeto inmanente de la conciencia. El presente cae en medio de un futuro y un pasado que una conciencia separada del flujo constituye, y el tiempo pierde su naturaleza de devenir. Ambas concepciones entienden la relación del sujeto con el tiempo como la relación de un sujeto con una plenitud, con algo que es plenamente.

4.2 Interior | Exterior

El presente resuelve la tensión fundamental entre un interior y un exterior en Merleau-Ponty y Bergson. En *Datos inmediatos de la conciencia*, Bergson descubre que la conciencia entiende de dos tipos de 'multiplicidades' fundamentalmente: multiplicidades cuantitativas y multiplicidades cualitativas. En palabras del autor, se trata de 'dos sentidos posibles del vocablo «distinguir», dos concepciones, una cualitativa y la otra cuantitativa, de la diferencia entre lo mismo y lo otro' (Bergson, 1889/2007, p.89). Mientras que las multiplicidades cuantitativas distinguen lo mismo de lo otro por medio de la concepción de un 'medio homogéneo' 'vacío de cualidades' que permite yuxtaponer y abstraer -y del que sale la cantidad, el número-, las multiplicidades cualitativas distinguen lo mismo de lo otro de una forma que nada tiene que ver con la cantidad o el espacio, el tipo de distinción que hace 'un ser a la vez idéntico y cambiante' (Bergson, 1889/2007, p.77). Si el espacio distingue cosas, la duración distingue progresos: se trata, en definitiva, de dos principios de diferenciación que crean un interior y un exterior.

Se dijo que la duración es el principio de diferenciación que permite la ‘síntesis cualitativa’ de la multiplicidad de interpenetración, pero también es el principio de diferenciación fundamental de la conciencia. Como dice Bergson, el espacio ‘parece exigir una especie de reacción contra esta heterogeneidad que constituye el fondo mismo de nuestra experiencia’ (Bergson, 1889/2007, p.75), y lo que sostiene al espacio es la duración.

Estos dos principios de diferenciación de la conciencia crean un interior y un exterior. El interior es pura heterogeneidad, el exterior pura homogeneidad. Como el dato fundamental de la conciencia es la duración y el espacio se agrega a ella, la experiencia de un interior no es un llamado a una búsqueda más allá de los sentidos, una abstracción del mundo. En cambio, ese interior y exterior se comunican temporalmente. Un perfume, por ejemplo, puede evocar en el presente una ‘añoranza incierta’; el lenguaje, como muestra Bergson en *Materia y memoria*, implica estar en contacto constante con una multiplicidad cualitativa. El espacio saca del flujo cualitativo lo que es puro cambio y lo fija en un medio ‘vacío de cualidad’.

Si el interior y el exterior se comunican temporalmente, ¿cuál es su punto de contacto? Lo cierto es que Bergson no abre la discusión a la conciencia del pasado y del futuro concretamente, sino que evalúa los dos principios de diferenciación desde el presente. Pero el presente tiene dos valores distintos: el presente concebido como ‘este preciso instante’, pensado aisladamente de los anteriores, es una espacialización de la duración, y el tiempo del reloj cuenta precisamente esa serie de ‘ahoras’. El presente, entendido desde la duración, es poroso y dialoga interminablemente con el todo. Pero entonces nos preguntábamos, ¿qué ancla a la multiplicidad cualitativa a una coordenada específica y previene un diálogo infinito? La respuesta fue colocar al espacio como forma del presente. En el presente, nuestros sentidos nos revelan cosas en el espacio, pero ese espacio sigue siendo posible únicamente gracias a la duración, al fondo heterogéneo de la experiencia, por lo que el interior y el exterior dialogan en el presente sin problema. El espacio es la

forma del presente pero el presente no es el espacio, anterior a la especulación del sujeto, hay un sujeto en acción que la hace posible.

Por el otro lado, la relación del interior y el exterior en Merleau-Ponty es más difícil de demarcar porque, como dice el mismo autor, 'El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí' (Merleau-Ponty, 1947/1993, p.416). ¿Qué significa esto? El sujeto está siempre en medio de una situación que define el sentido de sus acciones y los horizontes de su pensamiento, por lo que intentar entender al sujeto escindiéndolo del mundo, 'la patria de toda racionalidad' (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 438), significa abstraerlo del campo de todos los sentidos posibles. Si, adversamente, 'el mundo está todo al interior', es porque ese interior está comprometido con el mundo en tanto que es una conciencia que se reconoce a sí misma únicamente en ese exterior, porque es un interior que 'como todo arte, no se conoce más que en sus resultados' (Merleau-Ponty, 1947/1993, p. 436). Los poderes internos del sujeto son inseparables de su manifestación exterior porque la aparición del fenómeno depende enteramente de ese sujeto, y la única forma de acceder a la estructura de la subjetividad es estudiando cómo se abre a una Otredad donde se plasma y se reconoce.

Ahora bien, para Merleau-Ponty, la apertura fundamental de la conciencia es dada por medio del tiempo. El tiempo es el medio que se da la conciencia para manifestarse y descubrir lo que es implícitamente. El tiempo es el punto limítrofe entre un interior y un exterior porque la conciencia última, es decir, el grado fundamental de la conciencia donde se conoce a sí misma sin la necesidad de colocar otra conciencia detrás suyo, es la conciencia del presente. Esta conciencia del presente, como se dijo en el capítulo anterior, no es una conciencia que reflexiona sobre su ser, porque entonces significaría que la conciencia última es fundamentalmente una conciencia tética. Si fuera el caso, el proyecto de Merleau-Ponty fallaría: debajo de la intencionalidad tética, la intencionalidad operante es responsable de la complicidad primaria del sujeto con el mundo; si la relación del sujeto

con el mundo fuera precedida y constituida por un acto reflexivo, el tiempo sería obra nuestra como lo es una suma o cualquier acto reflexivo.

En cambio, el tiempo es el acto de la conciencia que subyace y hace posible nuestra presencia en el mundo porque establece un campo de presencia, a pesar de una 'voluntad' del sujeto. Con la analogía del arte que solo se conoce en sus resultados en mente, se entiende por qué Merleau-Ponty hace el sujeto equivalente al tiempo: el propio sujeto arma un hueco para poder verse a sí mismo y ser lo que es. El tiempo es creación porque es la manifestación del ser, la apertura originaria de la conciencia al mundo y a sí misma.

Como se ve en el desarrollo del problema del interior y el exterior en ambos escritores, el problema fundamental que subyace es la relación de la conciencia con la vida. Bergson descubre por debajo de la mirada del espacio un dominio de puro cambio que hace posible el pensamiento reflexivo y que es un ser infinitamente profundo (un progreso que se retroalimenta y no se distingue en partes); Merleau-Ponty, por el otro lado, también descubre un suelo fértil que hace posible la intencionalidad operante. Este suelo fértil es el tiempo, es decir, el poder que el sujeto se da a sí mismo para crearse y volverse explícitamente lo que es implícitamente. El subsuelo por el que ambos autores circulan, aunque acceden por partes distintas, desemboca en el mismo problema del tiempo y la conciencia, de la mediación de un interior y un exterior.

En ambos casos, el presente es el lugar donde se resuelve la tensión del interior y el exterior. El estudio del tiempo, tanto en su acepción corriente como sus derivados filosóficos, nos acercó a lo que no es la relación auténtica del sujeto y el tiempo, lo que no es el presente. El presente, tanto en Bergson como en Merleau-Ponty, es apertura y presencia de un ser que supera absolutamente al sujeto de la reflexión. El tiempo, como mediación de la relación de la conciencia y la vida, es pura creación.

Bibliografía

Auster, P. (1987). *The New York Trilogy*. Nueva York: Penguin

Benjamin, W. (2004). *Pequeña historia de la fotografía*. (W. Erger, Trans.) Madrid: Casa del libro. (Trabajo original publicado en 1931)

Bergson, H. (2006). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (J.M. Palacios, Trans.) Salamanca: Ediciones Sigueme. (Trabajo original publicado en 1889)

Bergson, H. (2013). *Materia y memoria* (P. Ires, Trans.). Buenos Aires: Cactus. (Trabajo original publicado en 1897)

Bergson, H. (2013). Lo real y lo posible. En: *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Cactus. (Trabajo original publicado en 1934)

Bergson, H. (2012) *Energía Espiritual* (P. Ires, Trans.). Buenos Aires: Cactus. (Trabajo original publicado en 1919)

Dastur, F. (2017). Temporality in Existence. En *Questions of Phenomenology* (p.104–117) (R. Vallier, Trans.). New York: Fordham University Press. (Trabajo original publicado en 2004)

Deleuze, G. (2017). *El Bergsonismo*. (P. Ires, Trans.). Buenos Aires: Cactus. (Trabajo original publicado en 1966)

Merleau-Ponty, M. (2015). *Phenomenology of perception* (D. Landes, Trans.). Londres: Routledge. (Trabajo original publicado en 1947)

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (, Trans.). Londres: Routledge. (Trabajo original publicado en 1947)

Piglia, R. (2000). El último cuento de Borges. En *Formas breves* (pp.47–54). Buenos Aires: Debolsillo.

Agradecimientos

Quisiera agradecerle a mi madre la fuerza, dedicación y amor que me dio y que formó las únicas partes importantes de quien soy. Fue ella quien me guió al escritorio de Eduardo Zimmerman, en ese momento rector de la licenciatura en Humanidades, y que me puso en contacto con todo lo que vino después. Me enseñó a reconocer la nobleza y a rodearme de personas que me enseñan a vivir una vida que vale la pena, a detectar ese brillo sutil. En segundo lugar, a mi familia cercana: Nani, dedicada, incondicional, fuerte, cariñosa. No se me ocurre una abuela tan presente, atenta, buena compañía. No estaría acá sin ella. Mi papá y Bura, las dos figuras paternas que me mostraron formas de vivir y que me dieron todo lo que estuvo a su alcance y más. Mi sentido del humor, cierta forma de liviandad sabia, se la debo a mi padre. Bura, que me tomó como un hijo, me enseñó lo profundo del compromiso con la seriedad y la integridad, y ciertos horizontes con los que me identifiqué profundamente. A mis hermanos y hermanas, que los quiero hasta el final: Sofi, Nico, Mica, Juani, Ángeles, Andrés, Antonio, Iván y Alexia. Emilia, que me marcó para siempre con largas noches de conversación, paciencia, apertura, sabiduría. Fuera del círculo familiar, a Una y mis amigos. Cuando empecé con la tesis, mi objetivo era ‘ver distinto’, vivir en un nivel más cercano a algún tipo de autenticidad. Una, secret hero of these poems, revolucionó completamente mi horizonte y me enseñó tanto que dudo ser la misma persona que empezó. El proceso de escritura de esta tesis es mi progreso a ser alguien mejor gracias a ella. A Sipi, que admiro profundamente y que me guió desde los siete años y que me moldeó como un hermano. A Pablo, cuya sabiduría, profundidad, vitalidad, y pureza me iluminó en largas caminatas por Olivos y ahora en Leuven. A Tincho, que lo quiero mucho y lo extraño. Justo, Hernán, Santi, Zuco, Chicken, Tucu, no sería yo sin ustedes. Un afectuoso abrazo a todos.

Gracias Lía Munilla por el apoyo tanto institucional como personal. Esta tesis es en gran parte el resultado de esa oportunidad de intercambio que me diste. A José Luis Galimidi, el responsable de despertar un interés por la filosofía y cuyas palabras permanecen fijadas en un lugar visible de mis pensamientos. A Manuel Libenson, por la agudeza de tus observaciones y sugerencias, la calidez y las bajadas de línea necesarias. Encontré mi tema de tesis durante mi intercambio en Edimburgo, donde hice una materia sobre Merleau-Ponty, y por el otro lado en Introducción a la apreciación artística, donde Bergson fue incluido en una diapositiva sobre precursores del Impresionismo, por lo que en cierto modo es una expresión de estos años de Humanidades. Fueron fantásticos años, muchas gracias a la Universidad de San Andrés.